

## デカルトの人間学

中 村 文 郎

デカルトの『情念論』は王女エリザベートの懇請によって成立した。エリザベートはデカルトにこう書き送っている。「もろもろの情念を正しく認知するために、それらの定義を示していただきたく存じます。情念を<心の擾乱>と名付ける人々は、情念の力がもっぱら理性を眩惑し服従させる点にあると私に信じさせようといたしますが、私の経験の示すところでは、情念のうちには我々を理性的な行為へ促すものもあるからです。しかし貴方が、情念が理性に服している場合、情念の力が強ければ強だけ益々有益である所以を解き明かして下さいますならば、私にさらに多くの光をお与えくださるであろうと確信いたしております」(1645.9.13)。情念は、デカルトによれば、「これまで誰もまだ手をつけたことのない主題」だが、彼はこれを「自然学」の主題として取り扱おうとする。「お送りする小論は極めて簡潔な言葉使いをしているが、なぜ私が演説者 (orateur) としてではなく、また道徳哲学者 (philosophe morale) としてでもなく、ただ単に自然学者 (physicien) として、情念を説明したかお分かり頂けるであろう」(ピコ宛書簡)。彼は自分の最も得意な生理学の分野で情念 (= 心理) の問題を扱おうというのだ。デカルトにとって、生理は純粋に身体の機能、つまり物質の働きである。だがしかし、そこに心理が絡んでくる。このため『情念論』はデカルトの著作のなかでも心身問題が直接に表だってくることになった。但し、すでに別の機会に示したことがあるように (滝浦静雄編『哲学の再構築』南窓社)、デカルト自身は心身関係が彼の哲学にとって問題的なものだとは考えていなかった。

### 第1節 『情念論』の人間学

『情念論』は次のような構成を採っている (算用数字で示したのは節の番号である)。

- 第1部 情念一般について、ちなみに人間本性全体について (1-50)
- 第2部 諸情念の数と順序について、ならびに六つの原始的情念の説明 (51-148)
- 第3部 特殊情念について (149-212)

第1部の「ちなみに」と訳した *et par occasion* は「そしてついでに」「触れる機会があれば、その時に」という意味だが、この表現は『情念論』全体に拡大されなければならない。『情念論』の心理学はその生理学を土台とする上部構造にほかならないからである。デカルトは妻の死に際して涙を流しながら (= 生理)、内心ほくそ笑んでいる (= 心理) 夫の例 (147) を引き合いに出しているが、生理-心理 (= 心身関係) の研究は人間の本性全体の研究とならざるをえないからである。ユマニスムとは人間本性の研究の謂である。アランがデカルトを絶賛するの、

デカルトがモンテーニュ以来のユマニストの系譜に連なるからであろう（『わが思索の後』、『デカルト』）。もっともデカルトはごく早い時期に従来のユマニスト的研究、彼の言い方では文法、歴史、詩、修辞学等のような「文字の学問」には見切りをつけていた。彼が望んでいたのは、「生活に有用なすべてのことについての明晰で確実な認識」の獲得であった。彼は「行動において明晰に見、確信をもってこの生を歩む」ことを目指していたのである（『方法叙説』第一部）。それは今日の言葉で言えば人文学的研究というより、人間学的研究と言うのが妥当であろう。

デカルトは『情念論』を出版する以前に身体の生理学についてすでにほぼ完成した理論をもっていた（『人間論』）。それが動物精気の理論である。『人間論』はおよそ人間不在の医学的生理学だが、マールブランシュをデカルト主義者に変えた書物でもある。マールブランシュは「いかにして生ずるかを知らないものはその作用者たりえない」という原則を掲げ、精神であれ物体であれ、被造物は身体の複雑な生理学的過程の仕組みを知らないのだから、その作用主は神であると主張した。ここでは精神も物体も神の作用の「機会原因」とみなされ、それらの作用力は飽くまでも受動的なものとされた。デカルトも物体に能動作用を認めなかったが、デカルトの所謂「機会原因論」はマールブランシュほど徹底していない。デカルトは精神には能動性を保全するのである。『情念論』は『人間論』に比べれば、まだしも人間本性論という性格を色濃くもつ書物である。その根底には『人間論』にまで溯る身体の生理学があるとは言え、デカルトの探究の動機がエリザベートの懇請にあったことを忘れてはならない。

動物精気という言葉はデカルトの発明ではなく、ヒポクラテスの医学をアリストテレスの哲学で基礎づけ、また後に中世医学の権威となったガレノスに由来する。アリストテレスは魂の階層性を認め、植物には栄養的魂を、動物には感覚的魂を、人間には理性的魂を下位の魂が上位の魂を階層的に基づける（fundieren）関係とみなしたが、ガレノスはこの考えを医学的に再編成した。デカルトの存命当時、主流を占めていたのはガレノスの医学である。血液は食物摂取の成果であるが、体内を流れるにつれて、肺臓を通じて空中から或る種の生命物質を獲得する。それが三種の精気（spiritus）である。1. 自然精気（s. naturales）＝食物の液が静脈血となると。2. 生命精気（s. vitales）＝静脈血が動脈血となると。3. 精神精気（s. animales）＝これによって心的作用が生まれる。spiritusという用語法からして、これら三種の精気は、ガレノスの場合、いずれも何か精神的なものである。少なくとも物質的なものではない。

デカルトは当然ガレノスの理論を知っていたが、これを換骨奪胎した。デカルトが動物精気（esprits animaux）と呼ぶものはガレノスの言う三つの精気をカバーしているが、しかし精神性をまったく含まない物質的運動である。「私がここで精気と名付けるものは物体にはかならず、松明から出る焰の粒子と同様、極めて微小で極めて速く動く物体であるという以上に、何ら他の特性をもっていない」（10）。「筋肉の運動およびすべての感覚は神経に依存しており、脳は、神経と同様、動物精気と名付けられる極めて微細な空気または風をいれている」（7）。最初に引いたのは別の書簡においてであるが、エリザベートが殆ど質問口調でデカルトにこう詰め寄るのももっともである。「いかにして人間の精神が意志的行為をおこなうために、身体の動物精気を決定することができるかどうかを承りたいと存じます。と申しますのも、運動の決定は動いているものの衝突、動かすものによって動かされる仕方、あるいはまた動かすものの表面の性質や形状によっておこなわれるように思われるからです。前の2つの条件には接触が、第三の条件には延長が必要です。ところが、貴方は精神の概念からこの延長を除外しておられます。そして、接触は非物質的なものにはまったく適合しないように思われるのです」（1643.5.16）。

『情念論』は魂(=精神, 心)と身体の結合・交通の場を解明しようとする書物だが、その根底に心身分離・区別を前提とするデカルトの生理学がある。「魂の受動(=情念)が何であるかを知るためには、魂の機能と身体機能を区別しなければならない」(2)。デカルトは身体を自動機械(automate)と考えていた(6)。『情念論』が目指すのは身体の生理学的機能、つまり物質としての働きを十分に確認した上で、情念がどのようにしてそういう機能と結びつくかを示すことである。ところが、デカルトの心身二元論的概念装置ではこの試みは一見して不可能であるように見える。エリザベートはまさにこの点を突いてきたのである。

デカルトの答弁は以下のようなものであった。彼はまず三種類の原始的概念(魂の概念、身体概念、両者の合一の概念)を区別した上で次のように述べる(1643.6.28)。「形而上学的思考は、純粋な悟性をはたらかせるため、魂の概念を我々に親しいものにするのに役立ちます。また数学の勉強は、主として想像力を用いてさまざまな図形や運動を考察いたしますので、物体=身体)に関するきわめて判明な概念を作り上げることが出来るよう、我々の精神を慣らしてくれます。そして最後に魂と身体との結びつきは、ただ日常の会話と日頃の人との交わりを通じて、しかも思索や、想像力を必要とする事物の研究を差し控えることによって、はじめて理解できるようになるのでございます」。次にデカルトは自分の研究規則を披露する。「想像力を要する思考には一日のうちでわずかな時間しかもちいない。また悟性だけを要する思考には、一年のうちでごくわずかな時間しかもちいない。そしてそれ以外の時間のすべては、あげて感覚を緩め、精神を休ませる」。デカルトが自分に課した研究規則を常に遵守していたとは到底思えないが、ここで注目されるのはデカルト的・二元論の破綻(誰の目にも歴然としている)を取り繕うために「各人が、哲学的思索によることなく常に自分自身のなかに感じる心身の合一の概念」をもつような「一個の人間の存在(une seule personne)」を想定してはならないと戒めていることである。たしかに人間という第三の実体を認めれば、事柄としてはうまく説明がつくように思われるが、しかしそれでは問題が複雑になるだけである。接触を保証しなければならない実体の数が一つ増えるだけでなく、実体同士の関係も三重になろう。

この書簡が交わされた時期、エリザベートは病床にあった。その後二年間にデカルトがエリザベートに書き送った書簡には病弱のエリザベートの健康を気遣う優しさにあふれている。エリザベートは「空咳を伴った微熱」が三・四週間続くかと思えば、快方に向かい、しばらくするとまたぶりかえすという状態にあった。デカルトによれば、こういう一進一退の状態ははなはだよろしくない兆候である。デカルトは俄か医者を買って出て、「微熱のいちばん普通の原因は悲しみでございます」と具申する(1645.5.18)。医薬を服用してもよいが、若干注意を要する。「それはすなわち、あらゆる種類の悲しい思いから精神を解き放たなければならないということであり、さらにまたそれを学問上のあらゆる種類の真摯な思索からさえも絶縁させ、ただ緑の色、色づいた花、飛ぶ小鳥その他このような注意力をまったく要しないものを眺めては、自分を思索とは無縁の衆生と考えている人たちの真似をすることのみ心をもちいなければならないということでございます。これは時間の空費ではなく、実は逆にその正しい使い方にほかなりません。なぜなら一はこのようにして、ふたたび申し分ない健康がとりもどせると期待するため、その間満足をいただいていることができるからで、かつ健康こそ、この世でもちうる他のすべての幸福の土台にほかならないからでございます」(1645.5月又は6月)。こうして「私がさきに王女様に、物事にあまりこだわらないよう、努めてお勧め申し上げましたのは、真剣に物事に打ち込むのも、度が過ぎては精神を疲労させるので、お体を弱らせてしまうと考えたからにほかなりません」ということになる(1615.6月)。

ライブニッツは心身問題に関して『省察』や『哲学原理』で述べられているデカルトの公式

見解は誤りであり、書簡で説かれている思想こそ真実であると述べている。たしかに書簡においてはデカルトの二元論的構想は破綻しているように見える。だが、先述したように、デカルトは理論的破綻を糊塗するという理由だけで人間という第三の実体を導入することを拒否していた。もっと正確に言えば、第三の実体を想定しているかのように思われたかもしれないが、それはエリザベートの理解を助けるための方便だったのだと言い訳していたのである。結局、本稿の冒頭で述べたように、心身関係はデカルトにとって問題的なものですらなかったと言わざるをえない。

## 第2節 情念の分類

「熱および肢体の運動は身体より生じ、想念 (*pensées*) は魂より生じる」(4)。想念とは思考されるもの全般、意識現象全体を指している。この想念は魂の能動 (*action*) = 意志と魂の受動 (*passion*) = 情念の2種類に分けられる。「或る主体よりみて受動なるものは他の観点においては能動である」(1)。魂の能動とは意志全般であり、①魂そのもののなかで終結する働きと②身体において終結する働きとに分けられる。魂の受動とはあらゆる種類の知覚や認識であるが、これは①魂を原因とするものと②身体を原因とするものとに分けられる。後者はすべて「神経を媒介として魂に達する」(22)とされ、①外部対象に起因する外部知覚②身体に起因する内部知覚(飢えとか渇き等)③魂に起因する感情に分けられる。広い意味ではこれら三つ共に受動であるが、デカルトが特に情念と呼ぶ魂の受動は③である。情念とは①魂の知覚または感覚 (*sentiment*) または感動 (*émotion*) であって、②特に魂自身に関係づけられ、且つ動物精気の或る運動によって引き起こされ維持され強化されるところのものである(27)。情念は外部知覚でも内部知覚でもなく、魂に起因するが、しかし魂の能動 (= 意志) ではなく、飽くまでも受動であり、したがって動物精気の運動の所産である。情念は魂からみれば受動だが、身体からみれば能動なのである。デカルトが解明しようとするのは、この能動—受動の相関関係(合一とか結合という日本語はこの点で誤解を招きやすい。むしろサルトルが『ジュネ論』で用いていた「回転扉」という表現の方が適切ではないだろうか?) のメカニズムである。この相関関係の蝶番(台座)を為すのが、悪名高い松果腺 (*glans pinealis*) 仮説である。デカルト自身はもちろん、これは仮説ではなく、実証的に確認した解剖学的事実だと主張した。デカルト主義者はこの主張を完全に黙殺した。精神の本質は思惟、物体の本質は延長であるというデカルト主義の原則からして、思惟と延長以外の本質をもつ第三の雑種の存在領域を認めるわけにはいかなかったからである。だが、松果腺とは延長の働きを思惟の働きへ変換する「回転扉」なのではないのだろうか。機能面からみると、扉は何ら実体的なものではない。入ろうとする者にとっては入り口であり、出ようとする者にとっては出口である。鉄製か木製かという扉の実体性は扉の本質ではない。以上の真正なる議論とは無関係だが、中村雄二郎は最近の医学的知見に基づいて松果腺という概念をむしろ積極的に評価しようとしている。「ただし、動物精気は別として松果腺の方は、むしろその機能が次第に解明されてきている。現代の研究(出口武夫「生体リズムと松果体」『自然』1974年2月号)によると、デカルトが<心の座>としたこの松果体(松果腺)は、現在では<生殖機能を調節する内分泌器官>であることが明らかになった。すなわち、<外界の明暗のリズム歯、視神経→脳→交感神経を経て松果体へと伝えられ、松果体のメラトニン生合成を調節する。メラトニンは視床下部に作用して、脳下垂体の性腺刺激ホルモンの生成—分泌を調節すると推定される>」(『情念論』)。

さて、松果腺の正体はともかくとして、デカルトの『情念論』は意志による情念の統御を目指している。愛が単なる同情であったり、憎しみが逆恨みだったりすることはよくあることだが、いったん火のついた情念は歯止めが利かない。しかし、デカルトによれば、「いかに弱い魂でも、よく導くならば、情念に対する絶対権を獲得しうる」(50)。<よく導く>とは、すなわち理性の声に耳を傾けさせるということだ。「我々の家において我々の理性に反するものは、すべて身体に帰すべきである」(47)。だが、王女メディアの嘆きに示されているように、理性の抑制が利かないのが情念の習性である。「魂はほんのちょっとした情念にはたやすくうちかちうるが、きわめて激しい情念には、血液と精気の激動がおさまってしまうまでは、うちかつことはできない」(46)。ここに情念論の難しさがある。

情念の効果というものがある。人間におけるあらゆる情念の効果は、情念が人間の身体にさせようとしている事柄を、魂にもまた意志させようとして、魂を促し方向づけることである。例えば<恐れ感情>は魂に対して逃げることを意志せよと促し、<大胆感情>は戦うことを意志せよと促し、その他も同様である(40)。情念と意志、魂の受動と能動が協力する場面があり、そこを理性的に開墾すべきだとデカルトは訴えているようにみえる。情念の<最終的且つ最近接的な原因>は生理学的には動物精気が松果腺を動かすその動揺だが、しかしそれだけでは各情念を区別し分類するには不十分なので、言わば人間学的観点から情念の<第一原因>を主観的現象のうちにではなく、客観的現象のうちにも求めなくてはならない(51)。対象が情念を生み出すのは、それが我々を益したり害したりする度合い、つまりそれが我々に対してもつ重要さの程度による。だから、この程度に応じて、情念に順位をつけ、基本的情念を列挙していけばよい。デカルトが基本的情念とみなすのは次の六つである。反対情念はひとまとめたので(第2項と第4項)項立てとしては四つになる。

#### 第1項 驚異(admiration)

仏語の admiration は何か優れたものに対する畏敬の感情を含むが、デカルトの場合、それは文字通りの意味での驚異、つまり異なる者・新奇なものに対する驚きである(53)。それは単なる動物精気の運動だが(70)、他の情念とは違って、心臓の血液のなかに何の変化も生じさせない。というのは、驚異はただ単に対象の認識を目指すために、善・悪を目的としないからである(71)。とはいえ、驚異は「反対概念をもたない」。それは基本的に不意を打たれること(surprise)であり(53)、それが過度になると、石像のようにこわばってしまう。これが étonnement(驚愕)であり、「悪いものと決まっている」(73)。

デカルトが驚異を第一の基本的感情に据えたのは、彼の哲学の主知主義的側面の反映であると言えよう。古来、哲学の初心は驚きにあると言われてきた(プラトン、アリストテレス)。デカルトもこの古典的伝統にしたがったわけだが、デカルトによれば、驚異の情念の有用性は知性への志向性を含む点にあり(75)、有害性は驚愕におけるように対象認識の知性的努力を阻む点にある(76)。実際、異なるもの・新奇なるものに出くわして慌てふためいていたのでは、効果的な対抗手段で対応できなくなるだろう。

驚異を類とする特殊情念は次のように分類される。

1. ①その対象が大であるとき(すごいなあ): 尊重(esteem)
- ②小であるとき(なんだ、こんなもの): 軽侮(méprise)
2. その対象が自分自身であり、且つ
  - ①有徳であるとき a. 高邁(générosité) b. 謙譲(humilité)
  - ②不徳であるとき a. 傲慢(orgueil) b. 卑屈(bassesse)
3. その対象が善悪をなしうる他人であり、且つ

①その者を尊重するとき：尊敬 (vénération)

②軽視するとき：軽蔑 (dédain)

## 第2項 愛と憎しみ (amour et haine)

愛憎は対象の善悪についての価値判断を伴うけれども、さしあたっては動物精気の運動ではない。愛とは対象へ近づこうとする動物精気の運動であり、憎しみとは対象から遠ざかろうとする動物精気の運動である。百年の恋もいっぺんに冷めようかという説明だが、これがデカルト流というものなのであろう。デカルトには斜視の女性に対する偏執狂的な恋愛感情（これはもっぱら動物精気の運動に基づく）があって、これを克服したかったようだ（シャニュ宛書簡1647.6.6）。ここでもデカルトの主知主義への傾斜が見られる。愛憎は次の三段階に分けて論じられる。①動物精気によって引き起こされる愛憎の情念 ②善きもの・悪きものについての知的判断 ③そのような判断から生じる好意と嫌悪の感情。

愛と憎しみを類とする特殊情念の分類は次の通りである。

1. 愛は愛するものを自分と比較してどのように評価するかによって区別される。

①愛の対象を自分以下に考える場合：単純な愛情 (simple affection)。愛玩と訳すべきかとも思ったくらいに、デカルトは小鳥や花々に対する愛情も最終的には利己的な愛情と考えている。

②自分と同等と考えるとき：友愛 (amitié)

③自分以上と考えるとき：献身的な愛 (dévotion)

2. ①善に対する愛：愛 (amour)

②美に対する愛：快 (agrément)

3. ①善に対する憎しみ (haine)

②醜に対する憎しみ (horreur ou aversion)

## 第3項 欲望 (désir)

欲望も驚異と同様、反対情念をもたない。この点でデカルトは欲望と嫌悪を対立させるスコラ哲学の情念論を批判する(87)。デカルトによれば、善を求める情念と別個に悪を避ける情念があるわけではなく、両者は同じ一つの働きである。同じ一つの動物精気の運動に意志が肯定的に関わるか、否定的に関わるかの違いだからである。デカルトはここで善を認識する者は悪をなすことができないというギリシア人の心理学に従っているように見えるが、彼が欲望の特殊情念を分類するのは対象優位の観点からである。デカルトは欲望のカテゴリーに属する情念は現在や過去よりも未来に関わりをもつと主張するが、呵責 (remords) の情念は例外とされる。ためらいが除去されないうちに行動しなければならなくなったとき生じる情念が呵責なのである。

欲望を類とする特殊情念は次のように分類される。

1. ①欲するものを手に入れる見込みが多いとき：希望 (espérance)

且つ極度化するとき：安心 (sécurité ou assurance)

②少ないとき：危惧 (crainte)

且つ極度化するとき：絶望 (désespoir)

[執着 (jalousie)は危惧の一種である]

2. 期待しているものが我々の力で左右できるものであり、且つ

①その手段の選択が困難であるとき：逡巡 (irrésolution)

②実行することが困難であるとき：

a. 勇気 (courage)一大胆 (hardinesse)

## b. 卑怯 (lâcheté) — 恐怖 (peur ou épouvante)

[競争心 (émulation) は勇気の種類である]

## 第4項 喜びと悲しみ (joie et tristesse)

デカルトによれば、喜びは精神にとって必ず善いものであるが、「それらの情念に伴う身体運動は、はなはだしく激しいときにはすべて健康に有害でありうるし、反対に適度を外れることがなければ健康に有益でありうる」(141)。動物精気の運動は身体健康にとってのみならず、精神の健康にとっても重要な影響を及ぼす。「悲しみは、慎みと心配とを与えて、或る意味で人々を思慮深くするに對し、喜びは、それに耽る人々を無思慮な向こう見ずな者にするからである」(143)。

喜びと悲しみを類とする特殊情念は次のように分類される。

## 1. 現在に関わる時:

① 善きもの・悪きものが我々に属するとき: a. 喜び b. 悲しみ

② 他人に属し、且つ

a. それに値するとき(1)真摯な喜び (joie sérieuse)

(2)嘲笑・揶揄を伴う喜び (joie accompagnée de ris et de moquerie)

b. 値しないとき(1)羨望 (envie)

(2)憐れみ (pitié)

## 2. 現在および過去に関わる時:

① 善・悪を我々自身がなしたとき: a. 自己満足 (satisfaction) b. 後悔 (repentir)

② 他人からなされたとき:

a. 我々に対してなされなかったとき(1)好意 (faveur) (2)憤り (indignation)

b. なされたとき(1)感謝 (reconnaissance) (2)怒り (colère)

③ 我々の内なる善・悪が他人の見方に関係づけられるとき

(1)名誉心 (glorie) (2)恥辱 (hante)

## 3. 持続に関わる時:

① 善きものが持続するとき: 倦怠または嫌悪 (ennui et dégoût)

② 悪きものが持続するとき: 悲しみの減退 (diminution de la tristesse)

[喜びと悲しみはそれ自体では絶対的に善きものであり悪きものであるが、持続に関係づけられると、うんざりしたり あきらめの情念に転化することもありうるという洞察は、本節の冒頭に述べられたデカルトの厳しい心理学によっている]

## 4. 過去に関わる時:

① 過去の善の場合: 遺憾 (regret)

② 過去の悪の場合: 愉悦 (allégresse)

[喜びの定義 (91) について若干補足しておく。①喜びとは魂の快適な運動である②魂が善きものを享受するのは、この情念においてである③脳の印象がこの善き者を魂に魂の所有物として示す。最後の③は純粋な知的喜びについての言及である]

以上デカルトの情念の分類をみてきた。基本的情念についてはこれ以外の分類はありえないが、特殊情念については、デカルトはさまざまな特殊感情を採り上げているので、別の分類も可能かもしれない。今後の研究にまちたい。

### 第3節 道德哲学

デカルトは道德の重要性を認めていた(『哲学原理』序文)が、道德について積極的に語ったことはないし、『情念論』も道德哲学というよりは、むしろ人間本性の研究である。『情念論』を主として取り扱っている本稿の標題全体を敢えて「デカルトの人間学」と銘打ったのもそのためであるが、ここでデカルトの道德論を話題にしなければならない。後述するように、道德の問題はデカルトの人間学の主要な一部門をなすからである。

#### 第1項 知恵 (sagesse)

「情念はその本性から言えばすべて善きものである」(211)。なぜなら、情念は生理学(対象一身体)の次元で身体にとって何が有益で何が有害かを教えてくれるからである。だが、常にそうであるとは限らない。例えば、水腫病患者の身体は有害であると知りながら水を求める(『第六省察』)。そこで、意志によって情念を支配しなければならない。「我々をしてみずからの情念を支配せしめ、情念をたくみに処理せしめ、もって情念の起こす悪を大いに耐えやすくし、更にはこれらすべての悪から喜びを得ることさえ出来るようにするというのが、知恵の効用である」(212)。情念は知性の後見を必要とするのだ。

『哲学原理』序文によると、知恵の五段階は次の通りである。1. 自発性 2. 感覚的経験 3. ひととの会話 4. 読書 5. 哲学的探究

知恵は、その根が形而上学で、その幹が自然学(生理学の人間論を含む)であるような一本の木にたとえられる。その幹から出てくる枝が諸学問だが、それらは医学、機械学(=デカルトの場合は静力学)、道德の三つに集約される。「この道德ということで私は他の諸学問の全き認識を前提とした、知恵の最後の段階をなす、最も気高く且つ最も完全な道德のことを言っている」(『哲学原理』序文)。とはいえ、医学が道德に先行する。「というのは、精神でさえも、気質や身体器官の傾性に非常に依存しているので、人間をおしなべて今までよりも賢くまた敏捷にする何らかの方法を発見することが可能ならば、医学のうちにこそ探し求められるべきだと私は思うからである」(『方法叙説』第六部)。デカルトは医学が進歩するならば、人間はいつまでも生きられるとまで思っていた節がある。「私は百歳以上生きる希望をうしなわない」(ユイゲンス宛書簡1637.12.4)。

知恵とはさしあたり身体レベルでの情念を支配しようとする意志の力のことである。この意志は、想像、記憶、身体運動を通じて直接身体に働きかけることができる。だが、既述したように、意志力で抑えることができないのが情念の力である。強く激しい恐怖の情念は、それが鎮まるのを待つほかはない(46)。ところで、鎮まるのを待とうと決意するのも意志の力だと言うべきであろう。この力にデカルトは言わば人間の命運を賭けた。賭けは賭けであって、打算や推論ではない。道德の領域で問題になるのは、普遍的真理ではなく、「私はこう思う」という個人の力量である。「弱い精神」もあれば「強い精神」もある。だが、どんなに弱い精神でも「創意工夫(inmdustrie)」次第で強い精神になれる、とデカルトは言う(50)。その創意工夫が情念の生理学なのである。

けれども、情念の問題を深くつきつめて考えていくうちに、デカルトはこう考えるようになる。「生を保持する手段を見いだすかわりに、死を恐れないという、よりたやすく、より確かなもう一つの方法を発見した」(シャニュ宛書簡1646.6.15)。この場合、道德が医学に先行する。何にもまして死を恐れないという道德的洞察が先決問題なのである。

#### 第2項 至高善 (souverain bien)



前項で問題にした意志による情念の支配はさしあたりは道徳的なものを一切含まない技術的可能性であった。この可能性は挙げて身体的生の保全に関わっていた。ところで、「欲望（＝意志）の大部分は我々の力では左右しえないものや、他の力では左右しえないものまで及ぶのだから、我々は欲望の対象のうちに我々の力だけで左右されうるものを正確に区別すべきである。欲望をただそれのみに及ぼさんがためである」（146）。これは『方法叙説』で説かれた暫定的道徳の第三格率（自律の道徳）の確認であるとみてよい。そしてこれこそがデカルトの求める至高善へ至る方法である。「至高善とはただ善をなそうとする堅固な意志（＝徳）とそこから生まれる満足（＝至福）にのみ存する」（クリスチナ宛書簡1647.11.20）。

既述したように、デカルトはエリザベートの健康を気遣って形而上学の勉強を差し控えるように助言したのだったが、効果なしと見て取って「気晴らし」程度の勉強用にセネカの『幸福生活について（De vita beata）』の繙読を勧めた。この古代ローマの文人哲学者の書物をめぐるエリザベートとの文通がデカルトに至高善とは何かを考えさせることになった。まず至福（béatitude）と幸運（heur）とは異なる。至福とは「精神の満足」である。そして大きい満足も小さい満足も満足度という点では完全である。「たとえなかの液体は少なくとも、小さな器も大きな器と同じように一杯になる」。だから、至福に至るために大切なことは、自分自身の力で左右できるもの（徳や知恵）とそうでないもの（名誉や富みや健康）を区別し、前者にのみ欲望ないし意志を傾注することである。このように自己自身の満足に至るための方法として、デカルトは彼が『方法叙説』第三部で挙げた三つの規則をもちだしてくる（1645.8.18）。『方法叙説』の叙述とは幾分かトーンが違うので、いささか長文の引用になるが、以下に掲げておこう。どのバージョンでもそうだが、デカルトは常に実務家的である。

まず第一に、各人は常にできるだけ有効にその精神を活用し、人生のいかなる出来事に際しても、何をなし、何をなすべきではないかについて、心得ているよう努めること。

第二に、いったん理性が勧告した事柄は、情念や欲望の力によって協道にそれることなく、すべてかならずやりとげようという堅固不拔の決心を抱くこと。私はこのような不動心こそ徳とみなさなければならぬと信ずるものでありますが、私の知るかぎり、かつて徳をそのように説明した人間はひとりもごさいませんでした。むしろ徳の対象がさまざまであるところから、ひとは徳をいくつもの種類に分け、それに雑多な名称を与えてしまったのでごさいます。

第三は、このようにしてできるだけ、理性にしたがって行動する一方、自分のものでない財宝はどれもすべて完全に自分の力の圏外にあるとみなし、かつそのような方法によってそれらを決して欲しがらない習慣をつけること。なぜなら我々が自己自身についての満足の念をもつことに障害となるものはまさしく欲望や未練ないし後悔にほかならないからで、逆に常にすべて理性の命ずるところを行っているとしたら、たとえ後から結果として間違いを犯したと分かっても、それは自分のせいではないために、後悔の種を少しも残さずにすむというものでごさいます。したがって例えば我々が、現在ある以上に腕や舌をほしいとは思わないのに、健康や富となるとこれでもかこれでもかと欲が出るのは、単に我々がこれらについては自分の裁量次第で手にいれることができるとか、あるいはこれは人間の本性に根差しているため他のことと同日には論じられないと思ひ込んでいるからにほかなりません。理性の勧告に常に従ってきた以上、自分の力の及ぶかぎりの事柄はなにひとつ残しはしなかったし、また人間に病氣と不運は繁栄や健康と同じようにつきものであると考えることにより初めてそのような見方から抜け出すことができましょう。

〔訳文は『デカルト著作集三』白水社による〕

このように方法的規則を示したうえでデカルトはこう論じる。いかなる種類の欲望も至福と相いれないわけではない。相いれないのは苛立ちと悲しみを伴った欲望だけである。一方また理性も決してあやまちを犯してはならないというものではない。要するに、欠けるところのない決意と徳をもって自己の最善と信ずるところをすべて実行したのだ、と良心が証明してさえくれば十分である。つまり人生において自己自身に満足するにはただ徳だけで十分である。このようにデカルトの場合、主知主義と主意主義との統合がみられる。善に対する真の認識によって、我々の本性の条件が明らかにされ、その結果欲望がきわめて適正に制限される。結局「人間最高の幸福は理性の正しい運用にある」とデカルトは結論づけるのである。

デカルトが自分自身の力で左右できるものとして挙げている事例（徳や知恵）は最終的なものである。情念と同様、徳も知恵の後見を必要とするからである。至福は至高善を前提するから、それ自体は至高善ではないが、我々に至高善を求めさせる魅力となっているが故に、至高善とみなしてよい（エリザベート宛書簡1645.8.18）。

至高善には客観的な善と主観的な善がある。前者は「事物それ自体における善」「善と呼ぶる事物のなかに存在しうる完全性の全体」つまり神のことである。この善は人間の能力の範囲外にある。したがって、問題は「道德哲学者」が考えた善、「人間がこの世で手に入れることのできる善」であるが、デカルトによれば、これには三つの見解がある。①アリストテレスは至高善を「人間性が有しうるすべての完全性」とみなした。それは「すべての善、精神や身体や運命の善の集積」であって、特に幸運な人間のみが実現しうる善であるから、参考にならない。②「ゼノンが至高善は徳にのみ存すると言ったのはもっともである。我々のもちうる善のうち我々の意志に依存しているのは徳以外にないからである」。しかし、彼は徳を極めて厳格なものとして、且つ快樂に反するものとして示した。ゼノンの徒たりうるのは「憂鬱な、もしくはまったく身体を離脱した人」に限られる。③エピクロスが至高善を「快樂」、つまり精神の満足とみなしたのは正しい。だがエピクロスは現象面だけを追求するために、真理まで到達せず、したがって徳を教えることができない（エリザベート宛書簡1645.8.18）。

「精神の力は真理の認識なしには不十分である」（49）。デカルトによれば、真理とは①神の完全性②人間の魂の不滅③宇宙の広大無辺④全体の利益⑤情念の支配的統御⑥暫定的道德（特に第一・第二の格率）を認識し、それらの真理を常時思い起こす習慣を養成する点にある。

### 第3項 高邁の精神（générosité）

高邁の＜精神＞という言い方をしているが、もちろんこれも情念である。既述したように、この情念は驚異を類とする特殊情念である。驚異とは異なるものに対する驚きだが、この驚きが自己自身に向けられるとき（我ながら見事とか我ながら情けないという情念は自己を異なるものとして捉える意識であろう）、それは高邁と傲慢のいずれかの特殊情念になる。傲慢についてはすでに述べた。高邁の精神は自己が自由意志であることの驚きに端を発する（152）。それはすなわち、自分の力量の範囲内にあるもののみを意志しようとする精神の自由であり（153, 156）、自律の精神（『方法叙説』の第三部で説かれていた第三格率）ないし知恵に後見された精神である。

高邁な精神は他を軽んじないし（154）、またもっとも謙遜である（155）。高邁の精神ないし徳は、習慣と化した知恵である（161）。こうした習慣が向かう想念（pensée）は徳の最上の能動（action）であると同時に最善の精神の受動（passion）すなわち情念である。デカルトが目指すのは言わば自然体の道德だと言ってよいだろう。だから徳が至福とともに至高善の具体的内容をなすのである。

高邁の精神の実質的基礎はエリザベート宛書簡で述べられていた六つの真理（前項の末尾参

照)に尽きている。徳には知恵の後見が必要であり、そして知恵がわきまえておくべき真理は六つ(厳密には最初の四つ)だとデカルトは言うのである。なかでも特に注目されるのは4番目に挙げられた「全体の利益」に関する真理である。というのは、デカルトはこれまで個人の利益を常に優先させてきたと思われるからである(『方法叙説』第二部)。なるほど暫定的道德の第一規則(=意見の格率)は世間一般の常識に従うと述べていたし、「一私人が一国のすべてを土台から作り変え、それをいったん覆して建て直すというようなやり方で国を改革しようとすることは、まことに不当なことであり云々」と述べているが、しかしこと学問に関しては事情は別だと飽くまでも個人主義を貫こうとしてもいたのである。「もし学問においていつか堅固で揺るぎのないものを打ち立てようと欲するなら、一生に一度は、すべてを根こそぎ覆し最初の土台から始めなくてはならない」。これは「類のない大仕事だと思われた」と「第一省察」のデカルトは言葉を継いで述べている。結局、デカルトの哲学が単なる過去の哲学ではなく、現在においてなお問題的だとすれば、この哲学が精神と物体(=身体)の二元論を展開しているからではなく、そこで形而上学と日常生活が妥協の余地なく対立しているからではないだろうか。この対立は、形而上学は心身分離の立場に立ち、日常生活は心身合一の立場に立つといった風に practical に処理されるべきではない。実際、『情念論』が高邁の精神と呼ぶものと『省察』が自我と呼ぶものとは同じく精神>なのである。

デカルトが直観と呼ぶものを英米系の哲学者は必ず intellectual intuition と補って訳している。実際、intuitus とはプラトンが幾何学者の分割的理性(dianoia)と区別した知的直(noe-sis)のラテン語訳だから、この措置は正しい。知的直観に対するカントの批判はよく知られている。「軽快な鳩は、自由に翼を張って飛びながら、空気の抵抗を感じて、真空の中であればもっと遥かに飛べるであろうと考えるかもしれない。同じように、プラトンは、感性界が悟性に極めて窮屈な制限を加えるという理由で、感性界を捨て去り、理念の翼を張って、感性界の彼岸、純粹悟性という真空へと敢えてとびたとうとした」。この批判はとりあえずデカルトにも当てはまるであろう。彼の形而上学が錬磨しようとした<精神>は身体をもたない。錬磨とはひとつの修行にはかならない。

心身分離も心身合一も人間の現実である。デカルトは形而上学を諸学問の基礎に置くものだから、心身分離から出発して心身合一の現実に迫ろうとする。これは一つの哲学的選択であって、とやかく論評すべき問題ではない。もちろん別の選択も可能であろう。だが、例えば心身合一から出発するにしても、必ず心身分離という事態につきあたる。哲学はその全体を記述的に明示すべきであろう。分からないものが分かり、分かっていたものが分からなくなる。デカルト自身「最初みんな子供だったのだから」と述べているのだから、これはこれでいいのではあるまいか。