

デカルトに於ける「人間学」の試み

東城, 國裕
九州大学文学部 : 研究生

<https://doi.org/10.15017/27407>

出版情報 : 哲学論文集. 2, pp.75-96, 1966-10-08. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

デカルトに於ける「人間学」の試み

目次

東城 國裕

一、序	76
二、情念	76
A、情念一般について	76
B、驚異と欲望について	77
三、神と人間	78
A、問題	78
B、神の存在証明に見られる神と人間の関係	79
1、「私の内」に於ける神の観念の客観的實在性による証明	81
2、神の観念を有する私の形相的實在性による証明	83
3、神の観念について、——創造（神から人間へ）。人間の二重性。	85
C、神の摂理と自由意志	88
D、高邁の精神	89
四、個と共同体	91

一、序

この小論の目的は、デカルトが理解していた人間とは何かを示すことである。我々は、その為に、晩年のデカルトが若き弟子エリザベート王女に捧げた『情念論』⁽¹⁾ *Les passions de l'âme* に於て提起されている彼の理想的人間像即ち「高邁の人」を手懸りとした。そして、高邁 *générosité* の概念を明らかにするには、コギト、神、共同体の問題にも触れざるを得なかった。メナールも述べている如く、魂、心身結合、身体の各々の地平は区別されてはいるが又相関連もしているからである。

二、情 念

先ず、高邁がその中に含まれるところの情念から検討しよう。

身体に対する精神の受動は全て情念であるが、デカルトが情念というのは、この、身体に対する精神の受動の中でも、 \wedge 特に魂に関係づけられ、精気の或る運動によって引き起され、維持され、強化されところの魂の知覚、感覺、或は情緒である \wedge (*Les passions de l'âme art. 27*)。そして、あらゆる情念の効用は、 \wedge 自然が我々に有用である \wedge と教えた事柄を堅持するよう心を仕向ける、ただそのことに存している \wedge (*art. 52*)。

さて、デカルトは、「人間論」⁽²⁾、「情念論」、書簡、「哲学原理」⁽³⁾等で、数々の情念を枚挙しているが、「情念論」では、特に六つものを基本的情念 *passion primitive* として挙げている。⁽⁴⁾ *admiration* (驚異) / *amour* (愛) / *haine* (憎み) / *désire* (欲望) / *joie* (喜び) / *tristesse* (悲しみ) がそれである。

以下では、特にデカルト的と思われる驚異と欲望を検討しよう。

先ず、『驚異』は、デカルト以前にこれを情念に加えたものがなく、デカルトの後のスピノザもこれを情念とみなし

ていないという意味ですぐれてデカルト的な情念である。更に、アルキエの指摘している如く、これが、情念論に先立つ三十年以前、若きデカルトが哲学者としての生涯を始めるにあたって最初に出会った情念であるという点でも意味深い情念であると云えよう。驚異とはあらゆる情念の中で最初の情念である。

情念論によれば、驚異とは突然起る心の驚きであり、まれで異様に思われる対象を心をして注意深く考察せしめる(art, 70)と定義される。そして、この場合、対象の新しさが評価されるのはただ精神によって為される比較によるのであり、この驚異は他の諸情念と同様身体と密接に関係するとは云え、他の諸情念と異って利害から自由であり、ただ対象の認識を目的(art, 71)とする。従って、この場合、知的作用の介入があり、驚異は「知覚の情念」⁽⁸⁾「知的情念」⁽⁹⁾とも云えるものである。他の全ての情念は一定の認識に基いて生じるものであるから、驚異はこれらの情念の前提条件であり、個別的情念であると同時に、情念の現出そのものとして、諸情念の受動性一般をも代表する。

次に、この驚異と対極をなし、特権的役割を与えられているのが「欲望」である。驚異を前提として生じる諸情念が我々を行動へとかり立て、我々の品性 *mœurs* を規制しうるものとなる為には、この欲望を媒介とせねばならない(art, 143, 144)。かくして、欲望は起動的情念 *passion motrice*⁽¹⁰⁾と云われる。これは作用の原理であり、反対情念を有しない。

ところで、対象に対する精神の受動、即ち、精神に対する対象の能動に外ならない情念の為すがまゝに生きるということは、欲望が情念の為すがまゝにおもむくことに外ならない。しかし、この場合、欲望は、自己の力に左右されないもの、或は、実際には善でないものを徒らに追い求めることもあり得ることである。欲望を刺戟する諸情念は、それが原理的にはいかに良いものであっても、だからと云って常に良いものではない。従って、ここに、精神が情念に逆って、自己の個有の能動性を發揮する余地がある。多くの不幸は、欲望が情念のみによって刺戟されることから

生じると云えないだろうか。この《虚しき欲望》⁽¹²⁾ *vains desirs* を規制すること、即ち諸情念を規制すること、これが情念を享有しながらも、《情念を理性に従わせる》⁽¹³⁾ ことである。そして、一般に精神は自らが情念の支配者でありさえすれば、情念を喜ぶのであり、そればかりでなく、更に、人生に見出す苦しみ、情念の引き起す禍に耐え、そこから精神の喜びを引き出させるのも、この情念を理性に従わせることによるのである。最も偉大な精神と低俗な精神とのちがいは主として⁽¹⁴⁾、低俗な精神は情念の為すに任せて、運命の順逆に従ってのみ幸、不幸であるのに反して、偉大な精神は非常に強い理性の力を有するために、情念、それともしばしば普通人以上の情念を有するにも拘らず、逆運に於ても、精神の喜びは必ず得るところにある。彼にとつては、理性が常に彼にとつて好都合に展開してくれるよう仕向けうる角度から眺めることの出来ない程不吉な運命の不幸は存しないのである。時として、最も悲しむべき、最も耐えがたい出来事が起つても、心の中では、あたかも舞台の上で演じられる劇を見る如く、喜びを感じるのである。⁽¹⁶⁾そして、このように情念を理性に従わせることを教えるのが智慧 *sagesse* に外ならない。そして、情念を理性に従わせるとは、換言すれば、精神が外界に対して能動的になるといふことであるから、智慧とは、人間をして主体的に生かしめるものである。

さて、情念を理性に従わせる、即ち《虚しき欲望》を規制するものとして、デカルトは二つの一般的療法 *remèdes généraux* なるものを挙げている。⁽¹⁷⁾ 一つは、神の摂理についての考察 *réflexion sur la providence divine* であり、他は高邁の精神 *générosité* である。以下でそれを検討しよう。

三、神と人間

デカルトによれば、全てのものは神の摂理によって永遠に定められている。神の摂理は《必然》*nécessité* であり、いわゆる《偶然》は我々の悟性の誤りから生じた幻に外ならぬ (*art.*, 145, 146)。

他方、高邁の精神とは、驚異の一種である《尊重》という情念 (art. 150) が我々自身を対象とする (自尊) 場合に生ずる。然るに、デカルトによれば、自己を尊重すべき正当な理由を我々に与えうるものは我々の中に唯一つしかない。即ち、我々の自由意志 *libre arbitre* の行使、我々の意志作用 *volontés* に対して我々が有する主権がそれである。我々が正当に賞讃され又批難されるのは、この自由意志に基づく行動に対してのみである (art. 152)。そして高邁とは、このことを知って、この主権を充分に用いる《堅い不断の決意》 *une ferme et constante résolution* を自己の中に感ずることに存するのである (art. 153)。

ところで、ここで、この自由意志は、絶対的決定である神の摂理と矛盾しはしないかという疑問が生じる。従って、神の摂理と高邁の精神を検討する前に、摂理と自由意志 (に対して我々の有する主権) の関係の問題が先立って解決されなければならない。

しかし、この神の摂理と自由意志の関係というのは、より一般的に表現すれば、神と人間との関係のことに外ならず、従って先ず我々はこの点からデカルトの考えを見てゆきたい。その為にはデカルトの神の存在証明を検討するのがよいと思われる。何故なら、デカルトが神と人間の関係について神の存在証明に於ける程多弁に語っているのは外にはないからである。従って我々はこの特には「第三省察」を中心にしてそれを見てみたい。¹⁸⁾

神の存在証明に見られる神と人間の関係

私は思惟する。故に私は存在する *cogito ergo sum*。《私》とは何か。《思惟するもの》 *res cogitans* とある、とデカルトは云う。では、思惟 *cogitationes* とは何か。

デカルトは思惟を二つに分ける。

一つは、事物の像の如きもの *tanquam rerum imagines* で、或る事物を表象 *représenter* し、本来これのみに觀念 *ideae* という名辞は適する。

他は、《私》が表象に附加するところのもの、即ち意欲 *voluntates*、感情 *affectus*、或は判断 *judicia* という形式の下に表象に附加されるところのものである。

かくして、《私》の思惟は、意志的なものと、《私》の觀念を含む他の多くの諸觀念、即ち表象、即ち事物の像から成り立っている。さし当り、この、意志と表象からなる世界が、デカルトの出発点となる世界であり、《私》はこの思惟された事物の世界に閉じ込められている。即ち、《私》は世界を私の思惟の中に閉じ込めている。

さて、これらの事物像、觀念は、《私の外》 *extra me* に於ける形相的、現実的存在を旨指す。がしかし、コギトの《私》 *ego* は、懷疑によって、即ち欺く神の想定によって、これらの事物を《思惟された事物》の状態に還元してしまっている。即ち、これらの事物の《私の外》に於ける形相的、現実的存在はカツコに入れられてしまっており、《私の内》 *in me* と《私の外》とのつながりは断たれている。

だが、このような還元を可能にする欺く神の想定は根拠を有するのか。いや、それよりも先ず、一体、神は存在するのか。

かくして、《私》が懷疑の根拠を《完全》にとり除き、《私の内》から《私の外》に出る途を見出すには、先ず、神は存在するかどうか、次いで、もし存在するとして、それが欺瞞者であり得るかかどうか、これが検討されねばならない。

以上のようにして、神の存在証明がデカルトの問題になるのである。

さて、第三省察に於ける神の存在証明は二つの仕方であらわれている。

一つは、私の内に於ける神の觀念の《客觀的實在性》 *realitas objectiva* から神の存在へ導く証明であり、他は、この神の觀念を有する私の《形相的實在性》 *realitas formalis* から神の存在へ導く証明である。

このいづれの証明も、私と神の、即ち、一般に被造物としての人間と創造者としての神の、同じ關係を示している異なる表現に外ならない。以下、この証明を順次検討しよう。

第一の証明

デカルトに於ては、観念は二つの観点から考察されている。

まず、観念が思惟の或る様態 *cogitandi quidam modi* である限りでは、 \langle 観念の存在 \rangle とは、観念がその様態であるところの事物即ち思惟の存在、換言すれば、思惟するもの *res cogitans* の形相的、現実的な実在性に外ならない。この観点からすれば、例えば、密ロウの¹⁹⁾観念の存在、即ち思惟された密ロウの存在とは、密ロウを思惟する \langle 私の存在 \rangle に外ならない。私の精神が密ロウを目指す時、密ロウを構成しているものに私が向ける注意、志向性は私の精神の存在の仕方を示しているだけで、密ロウの存在の仕方を示してはいない。 \langle 密ロウを構成しているものに向ける私の注意の多少に応じて \rangle 密ロウは不完全で不分明であることも、明瞭で判明であることも出来る。 \langle 密ロウを思惟しつつ私は在る \rangle がこの立場である。そして、この観点からすれば、一般に、観念の存在は、 \langle 私の外 \rangle に於ける対象の形相的、現実的存在を指し示すのではなくして、それを思惟する \langle 私 \rangle の形相的、現実的存在だけを指し示す。この場合、思惟する存在の存在以外の如何なる存在も問題にならない。かくして、デカルトは、 \langle もし私が密ロウを見るといふことから、密ロウが存在すると判断するならば、確かににはるかに明証的に、私がそれを見るといふことから、私自身が存在するといふことが結果する…… \rangle (II^o Méd.) というのであり、更に一般的に、 \langle 何か他の物体の知覚に寄与するいかなる理由も、すべて同時に私の精神の本性を一層よく証明する…… \rangle (II^o Méd.) と云えるのである。

さて、しかしながら、デカルトでは観念はもう一つの観点からも見なければならぬ。この観点からすれば、各々の観念は、それぞれ或る事物を示しているのであり、そのことによって相互に区別されている。太陽の観念は太陽を示すことによって密ロウの観念から自らを区別している。デカルトが観念の客観的実在性と呼んでいるのは、観念のこの表象内容のことに外ならない。

さて、観念がその表象内容によって相互に区別されるとすれば、この区別を生ぜしめるところのもの、即ち、この表象内容は何物かであり、全くの無ではない。そして、このように観念の表象内容はそれ自身個有な存在を有し、その限りで、この存在は、その観念がそこに於てこの内容を示している存在、即ち、私の思惟の形相的、現実的存在（事実性）から異なるのである。観念の客観的实在性は、事物そのものの形相的实在性でもなく、思惟するものの形相的实在性でもないところの第三の存在とも云えるものであり、その限りで、諸観念の客観的实在性の有つ完全性（価値性）の比較と、この客観的实在性の原因が問題となる。即ち、諸観念は、その完全性の相違によって相互に価値の上下の関係を有し、従つて、或る観念は同等の観念を原因として有つ——例へばBは時計の観念をAから聞いて知っている場合——か、或は、より上位の観念に含まれる——属性の観念は実体の観念に含まれる——という関係がある。

しかし、何れの場合も、無際限には遡行し得ず、遂には最後の観念 *prima idea* に至る。次いで、この観念の客観的实在性はその原因として、それ以上は思惟の内にて遡行し得ないのであるから、思惟の外に於ける形相的实在性を必要とする。客観的实在性は影像 (*imago*) であり、形相的实在性はその原型 (*archetypus*) であるという関係がここにはある。これは一種の存在論的上下関係であり、表象による存在、即ち客観的实在性は必然的に表象された元の事物、即ち、形相的实在性へ向う。しかし、懷疑によって、 \wedge 私の内 \vee の観念の客観的实在性は \wedge 私の外 \vee の事物の形相的实在性から切り離されている。では、観念の客観的实在性から出発して、如何にすれば形相的实在性へ達することが出来るか。デカルトはそれを、観念の客観的实在性が必要とする形相的实在性のうち、思惟するものの形相的实在性以上のものを必要とするような、即ち、思惟するものの形相的实在性のうちに優越的に含まれ得ないような観念が存在するかどうかを検討することによって果すのである。デカルトがそのような観念として示すのが神の観念に外ならない。

さて、デカルトが神という名の下に理解しているのは、当面、 \wedge 或る無限になる、独立なる、全智なる、そして一

方、私自身を、又他方、もし更に何ものが存在するならば、存在するほどのもの一切を、創造したところの実体 \forall である。そして、この神の観念の客観的實在性が必要とする形相的實在性は、思惟するものとしての私の形相的實在性には、形相的にも優越的にも含まれ得ないから神は必然的に存在すると結論される。

さて、この神の観念を検討してみよう。確かに、一方では、密ロウの観念の場合と同様に、神の観念とは、私によって \wedge 思惟された神 \forall に外ならず、この思惟された神の存在、即ち神の観念の存在は、神の形相的、現実的存在ではなくて、それを思惟する私の形相的、現実的存在を指し示す。

しかし、他方、この神の観念をその表象内容からみるとどうか。この観点から先程の神の観念を考察すると、この神の観念——その核心は無限性と完全性——は、単に有限なるもの即ち \wedge 私 \forall の否定によって作られた消極的な観念ではないかという疑問が生じる。私は疑うものとして有限である。もし神の観念がこの私の有限性の否定によって得られた観念、即ち、有限なるものから出て来た観念だとすれば、それ自体最も積極的なものであるべき真に無限なる神の観念と云えるだろうか。真に無限なるものの観念は真に無限なるものから出て来なければならぬ。しかし、それにしても、私が有限であると云える為には、私は何、等か、の仕方、で、有限の観念よりも先に私の中に無限の観念を有たねばならない。コギトの私が有限なものとして、即ち疑うものとして思惟されるとすれば、それが可能なのは無限の観念から出発してである。私は、私自身の観念よりも先に、何等かの仕方、で神の観念を有たねばならない。 \wedge 神の知覚は、私自身の知覚よりも、いわば一層先なるものとして私のうちにある \forall とデカルトは云っている。とすれば、先程の神の観念は、直ちに、この、私自身の観念に先立つ真に無限なる神の観念と同じであると云えるだろうか。何故なら、有限な私の思惟の中に客観化される無限の観念とは一つの矛盾であるからである。

第二の証明

しかし、この問題をこれ以上検討する前に、神の観念を有するところの私自身は、もし神が存在しなかったら存在

することが出来るかどうか、即ち、そのうちに神の観念を有する私の形相的實在性から神の存在へ導く証明を見ることにしよう。

いったい、思惟するものとしての私は何ものから出て来たのか。私自身か、それとも両親か、それとも何か他の神よりも不完全なものからか。或は常に存在したのか。

私の原因が私自身だとすれば、私は私の有する一切の完全性の観念を、それ故、神の観念を実現するから、疑うこと、願望することがなく、従って私自身が神となろう。

又、両親、その他神以外のものが原因とした場合、原因のうちには、少くとも結果のうちにと同じだけの實在性が必要であり、私は思惟するもの、その内に神の観念を有するものであるから、私の原因も亦思惟するもの、神の観念を有するものでなければならない。そして、再びこのものも亦、それ自身から出てくるか、他のものから出てくるかが問われることになり、それ自身神であるところのものへ至る。

しかし、ここでデカルトは私と創造者たる神との因果の関係を他の被造物によって媒介させることをきっぱりと拒否する。そして、このように被造物の中に因果の鎖をたどることを否定すること、即ち、現象の連続性の否定によって、同時に、私が常に存在したかどうかという問にも答えてしまっている。

デカルトが「私」と神との関係をこのように直接的なものとする場合、用いられる論理がいわゆる時間の不連続性と創造の連続性の理論である。²⁰⁾「私」の原因が問題となる場合、私をかって創造した原因のみが問題ではなくて、私を現在保存しているところの原因が問題であるから無限遡行は不可能である。「私の生涯の全時間」は、その何れの個々の部分も他の部分に少しも依存しないところの無数の部分に分たれるのであるから、私が少し前に存在したということから、私がいま存在しなければならぬということは、この瞬間に或る原因がいわばもう一度私を創造する、換言すると、私を保存するの不限り、結果しない「私」とデカルトは云う。そして、この第二の証明も、「私」が存在する

ということ、そして最も完全な実有の、云い換えると神の、或、一定の觀念が私のうちにあるということ、ただこのことから、神も又存在するということが極めて明証的に論証される」と結ばれる。

以上で第三省察に於ける神の存在証明は一応終るのであるが、何れの証明に於ても、結局、問題は私は如何なる仕方で神から神の觀念を得たのか、神の觀念とは何であるのかという事に帰着する。そして、これに答えるのに、デカルトはこれ迄とは違った仕方、即ち、これ迄の如く、人間の側から神を語るのではなく、今度は神の側から人間を語ることに、即ち創造を語ることをもってする。デカルトは云う。

「神が私を創造するにあたって、ちょうど芸術家が彼の作品に印した自己のしるしであるかのように、この觀念を私のうちに植えつけたということは、不思議ではない。」と。

さて、ここに云われる如く、私の中にある神の觀念が、それによって作品が作者の似姿を身につける印だとすれば、私の中に神の觀念を置くことと、私をその中に神の觀念を有するものとして創造することの間にはどれ程の相違があるだろうか。即ち、私に於ける神の觀念の客觀的實在性を創造することと、そのうちに神の觀念を有する存在の形相的實在性を創造することの間にはどれ程の相違もない。いずれの場合も、問題は存在の創造だからである。そして、觀念は、その客觀的實在性を思惟するものの存在の中にしか有たないし、又、この思惟するものは、この觀念が現前することによって被造物たり得るのである。

しかし、我々は、ここで、神の觀念即ち思惟された神と、神の觀念の原觀念とも云うべきものを区別すべきであると思われる。何故なら、デカルトは、先の引用に続けて次の様に述べているからである。即ち「また、このしるしがある作品そのものとは別のものであることも必要ではない。しかしながら、神が私を創造したということただこの一つのことから、私が何等かの仕方では神の姿と像りに従って造られたということ、また神の觀念がそのうちに含まれるこの像りが、私の私自身を知覚するに用いるのと同じ能力をもって私によって知覚せられるということは、極めて信じう

ることである。▽

芸術家の作品は、その作品に印された署名によって作者を指し示すばかりでなく、作品そのものによって更に雄弁に作者を明らかにする。即ち、彼の作品は、対象を写していると同時に、作者それ自身を写している。選ばれた対象、対象の写され方、その他細部に到る迄、どれ一つとして、作者独特なものではないものはない。この意味では、それ自体によって作者を明らかにしないような如何なる作品も存しない。この見方からすれば、神の（原）観念とは被造物としての思惟するものそのものの中に在る、即ち、思惟するものは被造物として、一個の有限な存在であると同時に神の被造物として、神の像、姿と不可分である。勿論、芸術家の作品が最も雄弁に作者そのものを明らかにしているとは云うものの、作品を見て作者を云い当てることはそれ程容易ではないのと同様、いやそれ以上に、被造物として人間、思惟するものの中に神の性質は隠されることなく示されているからといって、それを知ることが、可能ではあるが、しかし容易ではない。²²⁾しかし又、この被造物としての思惟するものの全ての作用のうちに、この神の性質が何等かの仕方で反映せざるを得ない。我々が最初に示した神についてのデカルトの記述は、この、神の原観念についての意識として、この被造物なりの仕方ではあるが、その反映、デカルトの言葉で云えば△或る一定の観念▽と見ることが出来る。そして、この場合、私が無限なる神の観念を理解はしても把握はしない（concevoir と comprendre の区別）ということ、云い換えると、神のうちには私の把握することの出来ない、又恐らく思惟によっては何等か触れることすら出来ない無数のものがあるということ、これは当然のことである。何故なら、有限であるところの私によって把握せられないということは無限なるものの本質に属するからである。

以上の如く、第三省察には、神の原観念とそれについての意識（即ち客観化された神の観念）の区別、及び、神の観念と被造物そのものの不可分なることの承認がある。それ故に、先に引用した如く、デカルトは創世紀第六日△神は自分のかたちに人を創造された▽と同じことを述べたのであろう。

このように、 $\langle\langle$ 私 $\rangle\rangle$ は、一方で $\langle\langle$ 神 $\rangle\rangle$ の被造物として $\langle\langle$ 無限 $\rangle\rangle$ なる $\langle\langle$ 神の眞の觀念 $\rangle\rangle$ を負っていると同時に、他方で、一個の $\langle\langle$ 有限 $\rangle\rangle$ なる、神の $\langle\langle$ 被造物 $\rangle\rangle$ である。

この、人間の二重の性質、二重性こそ、デカルトの人間論の中心であると云えよう。デカルトは、第三省察で、神の存在証明から始めて、後半では神から人間を語るといふ転移を行い、この人間観に至ったわけであるが、何がこのような転移を可能にしたかを考察してみる必要がある。グイエは次の如く述べている $\langle\langle$ 哲学は、哲学がその表現であるところの、世界についての一定のヴィジョンとの関連によっしか意味を有たない。……先ず、宇宙や人間や神を注視し、かつてそれらを見たことがなかった如くそれらを見ることによつて驚ろかされる、ところの精神が在る。次いで、情神はこのヴィジョンを表現に移す為に説明を探究する。これが言葉である…… $\rangle\rangle$ と。継起も並存もそこにはないところのこのヴィジョンを時間と空間の中にくり展げることが哲学である。デカルトに於て、このヴィジョンに相当するものがかの神秘に満ちた経験21)であらうし、又、その一つの表現が、省察三の末尾の言葉であらう。デカルトはそこで次のように述べている。 $\langle\langle$ ……私はここで暫く神そのものの観想のうちに停まり、その属性を静かに考量し、そしてその無辺なる光明の美をば、これにいはば眩惑せられた私の智能の眼の堪え得る限り多く、凝視し、讚歎し、崇敬することが適當であるとおもふ。…… $\rangle\rangle$ 。

以上のような我々の理解がもし誤りでないとすれば、デカルトが $\langle\langle$ 私の内 $\rangle\rangle$ から $\langle\langle$ 私の外 $\rangle\rangle$ への途を見出し得たのは、既に $\langle\langle$ 私の外 $\rangle\rangle$ から $\langle\langle$ 私の内 $\rangle\rangle$ への途が存在しているという事実を根拠にしている限りで可能であったのだといふことが出来よう。

さて、これ迄のことを要約すれば、神が存在するということが、神は創造者であり、絶対的な主体であり、人間はその被造物であるということ、人間が神の被造物であるということそのうちのうちに人間と神の觀念が不可分であるということが含まれているということ、人間は、この神の觀念即ち、自己の本質に絶えず問われているもの、即ち、疑

い、願望する者、即ち思惟するものとして、彼なりにこの間に応答する者である。このように、神の観念と不可分でありながら、同時に、神の観念と直ちに同じではない有限者として、この神の観念を或る一定の観念として、それなりに反映し映し出す者である、ということが結論出来よう。

さて、神と人間との関係が以上の如くであるとすれば、この関係の特殊な表現としての神の撰理と自由意志の関係は容易に理解せられる筈である。

実際、デカルトに於て明らかなことは、先ず、神が全ての存在、全ての作用、それ故、我々の自由な作用の第一の不動の原因であるという、神の絶対的主体性の承認がある。何故なら、世界に何か神に由来せぬものがあるとすれば、神は完全とは云えないし、神を最も完全なものとして考察するのだから、神の存在を証明出来ないということは我々の見て来た如くである。⁽²⁵⁾人間の精神の中には、神が望まないような、また決して望まなかったような極く僅かの思念も入ることは出来ない。⁽²⁶⁾

このように、デカルトは一方で神の絶対的決定を認める。⁽²⁷⁾

ではこの神の絶対的決定と人間の意志の自由はどのように関係するか。⁽²⁸⁾

神の絶対的決定は「注意」⁽²⁹⁾という形で人間に現われる。神は人間の精神を一定の方向へ注意せしめる。この注意せる精神が対象をして精神に現象せしめる。この注意せる精神に現われる対象は明晰判明であり、意志はこれを肯定せざるを得ない。意志の中なる大いなる傾向性が悟性の中なる大いなる明晰性に従う⁽³⁰⁾というこの不可避的同意の傾向性——これは外的対象による強制を免れているという意味で自発的⁽³¹⁾であり、デカルトは、この自発的傾向性が強ければ強いだけ増々自由であるという。精神が対象を明晰に見ない場合、いわゆる無関心の状態は程度の低い自由⁽³²⁾に外ならない。このように、人間の自由とは「自発性の自由」であり、神の決定に対しては全く受動的である。人間の意志決定は神の絶対的決定の中で生じる。私達が自己自身を抽象的に考える場合には、自由意志が独立したも

のであると信じざるを得ないが、実際は我々の自由意志も、他のあらゆるものと同様神に依存し神を免れることは出来ない。△我々が我々の内部で経験する自立△は神への従属と両立しないものではない。そして、神に対しては全く受動的な人間の意志、この自発的自由たらざるを得ない意志は、しかし、同時に外的対象に対しては相互作用の中にあり、相対的独立性、相対的能動性、従って神の絶対的主体性と対比すれば相対的主体性を有っており、その限りで自律性の自由を有する。

高邁が感じられる場合の、意志に対する主権を充分に用いる△堅い不断の決意△も、他の全てのものと同様、それ故、神の摂理という必然性の中で生じるのであり、我々は悟性が知り得た最善を果した後では、全ては神の摂理によって不可避であったこと、それは別の仕方では起り得なかつたと考えねばならない。

高邁とは、神のこの摂理、絶対的決定の中で為される人間の自己決定を△自ら感ず△ることである。

さて、我々は先に、高邁とは驚異の一種である尊重が自己自身に関係づけられる場合に生ずると述べた。しかし、この場合、明らかに対象の転換、従って又、注意の転換がある。即ち、△心の驚き△の対象が外のものから内なるもの、即ち自己自身、即ち、神の摂理と不可分の自由意志へと移っている。心が驚くのは、自由意志の相対的自立性を通じてあらわになる神の絶対的決定、即ち、意志の能動性を通じてあらわになる神の決定、即ち、一般的に、人間を支えている神の恵みに対してであり、この驚きは全く受動的である。そして、このことが又、同時に、神の摂理の、即ち神の恵みの別の現われに外ならないところの、対象的世界にも正しく驚くことになるのである。情念としての高邁の有つ受動性の一面がここに存する。アルキエが指摘している如く、このような驚きがデカルトの哲学者としての経験の出発点にあったとすれば、デカルトの哲学もこの驚きが先ず存在し、その展開が彼の形而上学であり、又自然学であったと云えないだろうか。

ところで、神の摂理の中での意志の決意そのものは、情念としての高邁と直ちに同じではない。情念としての高邁

はこの決意に伴う感情である。そして、この決意は、心の中で習慣化され、 $\langle\langle$ 高邁の徳 $\rangle\rangle$ を生み出す。従って、高邁とは心の情念であると共に又徳でもある。一般に、デカルトでは、「徳」(vertus)と呼ばれているのは心の中の習慣 (habitude) (Pass.art., 161)である。しかるに $\langle\langle$ 注意 $\rangle\rangle$ は絶えず同一の事柄に向うことが出来ないから、従って決意も変りやすい。ここに習慣の必要性がある。自己の為すべきことについての認識を理論的 (en théorie) に所有するだけでは充分でなく、実践的にも (en pratique) 所有しなければならない (à Elis., 45.9.15)。そして、認識を確固たる習慣にしなければならない。

さて、高邁の徳は自由意志が神の摂理の中に正しく位置づけられるところから由来するものであり、又、神の摂理に従う自由意志とは、心に示される限りでは、正しき認識に、即ち理性に従う自由意志に外ならないのであるから、この高邁の徳によって、我々は、諸情念を理性に従わせるということ、即ち、 $\langle\langle$ 虚しき欲望 $\rangle\rangle$ を規制するという最初の希望は達せられることになる。それ故、この高邁の徳こそ、 $\langle\langle$ あらゆる美徳の鍵 $\rangle\rangle$ であり、諸情念の乱れに対する一般的療法とされるのである (art., 161)。従って、この意味では、高邁は能動性を有っているのであり、内に於ける受動、外に対する能動という自由意志のあり方と一致して、高邁を、形容矛盾とも云えるが、能動的情念と云ってもよいかも知れない。³⁶⁾ところで、この高邁の徳と諸情念の、あるいは同じことであるが、理性的な意志と自然的な欲望の、対立は、実はみせかけであり、現象であって、デカルトによれば、本当は、身体がその精気によって、他方、心がその意志によって松果腺の中に同時に刺戟しようとする運動間の対立、従って、心身の対立をその現実的基礎としている。心をして一般に矛盾した役割を演ぜしめようとする誤りは、全く心の機能と身体機能を十分区別しなかったことからおこっているのである。 $\langle\langle$ 我々の内部に於て認められる理性と矛盾するものは全て身体のみに帰すべきである $\rangle\rangle$ (art., 47) それ故、理性的意志が、欲望を、従って諸情念を規制するということは、実際は、心が身体を支配するということが外ならない。そして、これを可能にする強固な意志こそ、「高邁の徳」に外ならない。デカルトは「方法叙説」に於

ける(モラル・プロヴィヰヰワール)から一步出て、エリザベートに宛てて次のように書いてゐる。(各人は自らの情念や欲望によつて脇道にそられることなく、理性が助言するであろう全てのことを実行する固い不断の決意を有つて、……私はこの決意の堅きこそ徳と考えねばならぬと信じてゐる) (a Elis., 1645. 8.4)。

四、個と共同体

以上から明らか如く、デカルトは、理性的意志と欲望、情念との間に於ける現実の不調和を承認する。そして、この対立の基礎として、精神と身体の対立を置いた。然るに、この精神と身体との対立は、究極的には個的な自己と神的な自己の対立、換言すれば、個としての人間と神との対立に根ざしている。従つて、この対立、不調和を克服するものとして、神の摂理に従う意志の確固たる自己決定とそれに伴う感情としての高邁の精神が挙げられた。

従つて、高邁の精神は、必然的に、神の摂理の現われに外ならない対象的世界と関係する。デカルトの共同体論がそれである。(我々の各々は他人から離れた一個の人格であり、従つて、その関心(利害)は他の人々と何等かの意味で区別されてはいるが、人は単独で存続することは出来ないし、実際、人は宇宙の諸部分の一つ、更にくわしく云えば、その住所、その契約、その生誕によつて結ばれているこの地上の諸部分の一つ、この国家、この社会の、この家族の諸部分の一つであることを考えねばならない) (a Elis., 45. 9. 15)。と彼は述べている。これは個人を一つの共同体全体の部分を為すものとしてその個人を他の諸個人と共に共同責任あるものとして措定するものと云える。勿論この、自然と共同体(国家、社会、家族)に個人という三者の調和と統一、特に、家族や社会や国家という共同体と個人との調和と統一、従つて、この共同体を構成する自由意志を有する各人の統一の根底には、神の摂理による統一、神の法による統一がある。即ち、(たとえ各人が全てを自分の為に計つて、他人に対しては如何なる仁愛を有たなくても、もし彼が用心深くあれば、そして特に、彼が習俗が少しも腐敗していない世界に生きてさえいれば、彼の

能力の許す全ての点に於て、一般に他人の為に努力することを止めないであろう程、神は事物の秩序を確立し、また極めて密接な社会によって人間全体を結合している》(A Elys., 45.10.6) のである。ここで明らかな如く、神の立てた秩序、即ち、神の法。習俗が少しも腐敗していない世界、即ち神の法の幾分とも近い実現即ちユートピア。それから現実、即ち、個と共同体、従って諸個人の間には斗争が存在する社会という三つの区別があることである。そして、神の立てた秩序に於ては、個と共同体の間に調和が存在すること、しかし、現実にはそれが実現していないこと、しかし、神の立てた法の幾分なりとも近似的実現は可能なることが承認されている。従って今もし我々が我々のみのことしか考えないならば、我々に個有の諸善しか享受出来ないであろうが、それに反して、もし我々が自己を何か他の共同体の一部として考える場合には、その共同体に共通な諸善にあずかると同時に、だからといって我々に個有な諸善を奪われることはない》(A Elys., 45.10.6) と云うことになる。そして、この個と共同体を現実にも調和させるには、何も特別なことは必要ではない。《社会の共通の法則は全てが相互に善を行うこと、或は少くとも、悪を行わないということを目指しているものであり、これらの法則は、何人であれそれに卒直に従い、いかなる虚偽や策略も弄しないならば、それとは別の途によって実利を追求する人々よりもはるかに幸福で安全な人生を送ることが出来る程、それ程しっかりした基礎の上に打ちたてられているように思われる》(A Elys., 46.11) とデカルトは云うのである。自己一個の利益のためにしか何事をもなさない人々でも、もし用心することを欲するならば、他の人々と同様他人の為に働き、力の及ぶ限り他人を喜ばせることに努める筈である (A Elys., 46.11)。かくして、もし人が公衆の一部、即ち一個の独立した人格であると同時に全体から不可分の部分として自己を考察する時全ての人に善を行うことに喜びを感じ、他人の為に生命・靈魂を失うことも辞さない英雄的行為も生れる。そしてこのように自己を共同体の一部と考えるようになるのは《人が神を当然そうすべきように認識し愛する場合》(A Elys., 45.9.15) である。これが献身的愛 (Devotion) である。この場合に人は自然にこのような考えを抱くように導かれるのである。

そして、この場合の人間の有つ、深い共同体的感情として、人間相互の間の聖なる絆として考察された友愛 *amitie*⁽³⁷⁾ 他の被造物に対する情愛 *affection* があるのである。この場合、人は、神の意志に全く自己を委ねて、自己自身の関心 (利害)、即ち、自愛 *amour propre* から解放され、神に喜ばれると信ずることを為す以外の如何なる情念をも有たない (à Elis, 45.9.15)。即ち、人は「意志によって神に完全に結合されて、神を極めて完全に愛する結果、神の意志が行われるようにという以外にはこの世に何も望まなくなる」(à Chanut. 47.2.1 愛に (17)) のである。これはまさしく高邁に外ならない。

このデカルトの立場は、「神と自然との法をすべて否認して、みずから法を作り、それに厳格に服しているような人々が、この世に存在しているということは、考えてみるとおかしなことである。」⁽³⁸⁾ というパスカルの立場と共通するものがある。

かように神の摂理に自由意志を、従って自己を従わせる「高邁の徳」は、同時にそのことによって、自分個人の利益よりは、彼がその一部である全体の利益を常に先になければならない (à Elis, 45.9.15)。しかし勿論、真にかく為すには、理性に従って、即ち「節度と思慮」をもってである。でないに共同体的の為に小さな善を得るだけで、大きな悪に身を曝すことになるからである。

以上のように、共同体、従って、又他人の自由意志が位置づけられることによって、高邁はより具体的な内容を得る。

即ち、高邁な人は、この自由意志以外のものによっては自尊しない、即ち、己を高しとしないのであるから、自由意志以外のもの、例えば、才能、美醜、名譽、財産等によって己を高しとする傲慢 (*orgueil*)、己を低しとする卑屈 (*basesse*) の情念から解放される。即ち、他人も私と同様に神の被造物として自由意志を有ち、それを充分に活用しうることを考え、他人以上に己を高しとしたり低しとしたりすることがない。従って、高邁な人は又最も謙遜

(humilité) である (art., 155)。しかるに傲慢なものは普通最も卑屈でもある。高邁と傲慢は正反対であると云える。更に高邁な人は、自由意志に依存しないものは一切希求しないから、欲望や執着 (jalousie)、羨望 (envie) の情念を抑制し、又すべての人間を尊ぶから、人間に対する憎み (haine) を抑制する。又、自らの美德に対する信頼から、恐れ (peur) を抑制し、又、他力に基づくものは顧みず、敵に害されたと考える程敵を尊しとしないから怒り (colère) を抑制する (art., 156, cf. art., 203)。

更に、絶えず徳を追求するものが常に有つ充足感 (art., 190) に伴われて、高邁の人はも早、栄光を意に介しない。以上のいくつかの例でも解るように、高邁は諸情念を規制し、従って、諸徳を統一するが、この高邁は真の価値、即ち、自由意志と、神の摂理の考察に基づくものであったから、本来全ての人に受け入れられる徳である。確かにデカルトは、しばしば最も大きな、最も強い魂を《最も弱く、又低きもの》に対立させている (art., 22)。何故なら、ここにこそ生得の贈物があるからである。又、《神が我々の肉体の中に置いている全ての魂が皆等しく高貴で強いものではないということを感じることは容易》だからである。デカルトが大度 (une grande) という用語よりむしろ高邁 (générosité) という用語をえらぶのは、良き生れ 《bonne naissance》 或は家柄 (genus) の役割を考えてのことである。しかしそれにも拘らず、確かに、良い教育は生れの諸欠点を補うことが出来る。(art., 161) このことは、これ迄見て来たことで明らかである。

さて、高邁とは以上の如くであるとする時、高邁の人をその理想的人間像とし、《大道のみを歩き、大切な詭計とは詭計を全然用いようとしないこと》³⁹⁾を生涯の格率としたデカルトの一生は、まさしく高邁の人のそれであったと云えよう。

以上で本論は終るが、時間と紙数の制約もあって、デカルトの人間論の概略しか示し得なかった。今後、稿を新たに、論ずることとしたい。尚、本論は、昨年十一月、西日本哲学会で発表し、同人誌「論集」六号に載せたもの

に手を加えたものであろうとお断じたい。

註

- ① Les passions de l'âme (1649), Descartes. (以下pass, 以下示す)
- ② Essai sur la morale de Descartes, p.88. P.Mesnard. (1936)
- ③ Traité de l'homme Descartes.(1664).
- ④ Les Principes de la philosophie (1644). 第四部'一九〇節は特に注目すべきものである。
- ⑤ pass., art.69.
- ⑥ The philosophy of Spinoza H.A. wolfson.p.217.
- ⑦ La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. p.38.F,Alquié.
- ⑧ Mesnard.op-cit., p.101.
- ⑨ Alquié.op-cit., p.39.
- ⑩ Mesnard.op-cit., p.115.
- ⑪ O.Hamelin.Le Système de Descartes. p.368.cf. p.364,365,366.
- ⑫ Pass., art., 145.
- ⑬ Lettre à Elisabeth.1645.9.1.
- ⑭ Lettre à Elisabeth. 1645.5.18.
- ⑮ Lettre à Elisabeth. 1645.6.
- ⑯ Lettre à Elisabeth. 1645.5.18.
- ⑰ Pass., art., 145.
- ⑱ ここでは特に第三省察を取り上げ、第五省察の存在論的証明を割愛したのは、一つは、第三省察の証明は省察の過程で必然的に出て来たものであり、存在論的証明はそうではないということ、第二に、私が第三省察に於て見ようとしていることは、第五省察ではより容易に見出されるといふ理由からである。
- ⑲ 密ロウの例は第二省察にある。私はこの例を、H.Gouhier が La pensée métaphysique de Descartes.p.124. で、太陽の觀念について為している仕方に従って展開した。

- ②⑥ Gouhier. op-cit, p.135.
- ②⑦ Gouhier. op-cit, p.196.
- ②⑧ à Cierseiler. 1645.2.17. É. Gilson. Commentaire. p.329.
- ②⑨ Gouhier. op-cit, p.9.
- ②⑩ 1619.11.10, 1620.11.11. (Olympica, Selon Baillet. AT. X.179).
- ②⑪ à Elisabeth, 1645.10.6.
- ②⑫ Ibid,
- ②⑬ à Elisabeth, 1646.1.
- ②⑭ デカルトの自由論は、第四省察、書簡、哲学原理等に於て展開されている。この問題については別に発表もしている。ここでは結論だけに止めたい。
- ②⑮ 「注意」 attention と自由論との関係では、メラン神父に宛てた一六四四年、五月二日の書簡が重要である。ラポルトはこの注意を「メラン神父の indifférence d'élection と関係させつつデカルトの自由を必然性からの自由、即ち自律的自由と解しているが、これは論理的に無理がある。cf. Le rationalisme de Descartes. Liberté selon Descartes. (Laporte) 第四省察
- ②⑯ à Mersenne, 1641.5.27?
- ②⑰ Ibid, 第四省察。
- ②⑱ à Elisabeth, 1645.11.3.
- ②⑲ Mesnard, op-cit, P.113.
- ③⑰ à Mesland, 1644.5.2.
- ③⑱ H. Lefebvre: サルン・プロヴィンワールから高邁への(論文集 Descartes. Les éditions de minut.所収 (1957) p.251) Mesnard.op-cit, p.177.
- ③⑳ Petru Comarnesco: Les normes de la vie sociale chez Decartes. Études Cartesiennes. II, p.87.
- ③㉑ シンセ、断片、三九三
- ③㉒ à Elisabeth, 1646.1.

(補足) 訳文については、訳のあるものは出来るだけそれに従った。

(本学文学部研究生。昭和四十一年本学大学院博士課程修了・倫理学)