The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	デカルトの「高邁の心」について
Author(s)	岩津, 洋二
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1973, 6, p. 1-16
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/11871
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

デカルトの「高邁の心」について

岩津洋二

本稿は、デカルトの『情念論』[1]の批判的検討を通して、「高邁の心」に集約される彼の道徳論の意義を明らかにする試みである。

デカルトの道徳論は、情念の生理学および心理学に基礎づけられている。したがって、まずそれらの概略を見ておかなければならない。

情念の生理学的研究においては、『省察』等の結論に従って、身体は一個の機械に等しいとされ、身体の機構は完全に機械論的に説明される。というのも、生理学的に見れば、Passions de l'âme とは、Actions du corps にほかならないからである。ここでは、Passion という語は、ロマン主義以降の、言わば人間を影から支配する衝動的な力を意味してはおらず、アリストテレス以来の用法に準じて、能動に対する受動を、つまり魂の無力を示している。そこで、デカルトは、受動態を能動態へ転換するように、情念を身体(物体)の作用として把握しようとするのである。こうして、情念は、物理現象として明晰判明な知の対象となりうる。ところで、情念の身体的(物体的)

秩序へのこの翻訳は、あらゆる情念について行なうことは不可能だし、またその必要もない。なぜなら、デカルトによれば、すべての情念は六つの基本情念(Admiration, Amour, Haine, Désir, Joie, Tristesse)を理解することによって理解されうるものだからである。他の一切の情念は、これらの基本情念の種であるか、もしくはそれらの組合せによって形成される特殊情念であるか、なのである(article 69 et a. 149)。しかも、Admiration は、新奇な対象を前にしての魂の不意の驚きであり、認識にのみ関わり、心臓や血液等における生理学的変化をともなわない特異な情念であるから、情念の生理学的研究は、この情念を除いた五基本情念についてなされるだけで十分であることになる。

そして、この研究を通して、デカルトは、情念の機能は身体を保持することにある、と結論する。情念は、多くの場合、身体を害し、破壊するようなものを避けさせる危険信号であって、たとえば憎しみや悲しみは避けるべき対象を知らせてくれるものである。しかし、つねにそうだというわけではない。麻薬は身体に有害だが、悲しみよりもむしろ喜びをひき起こす。さらに、情念が本来、善や悪を告知するものだとしても、それらを実際以上に誇大化して示す傾向があり、このため、小さな悪を避けようとしてより大きな悪にとらえられることも起こりうる。したがって、情念が、身体の保持という本来の効用をもつためには、経験と理性によって善と悪を判断し、各情念の正しい価値を測定しなければならない。けれども、物体的秩序への理性のこのような介入は、目的論的に設定されたものであるから、情念の生理学の場では根拠づけられることはない。それどころか、生理学者としてのデカルトは、人間の身体組織を複雑な機械として取り扱うことによって、身体的運動が直接には魂といかなる関係ももたないことを示している。情念にともなう、あるいは情念をともなう身体の運動は、無意的であり、それ自体としては、

目的性をもたない。すなわち、身体の各部分は物体的なものとして本性上外面的関係しかもちえないのであり、この関係によって、身体の一部分の無意的運動は多少とも他のすべての部分に自動的に伝達されるのである。こうして、身体内で起こるすべての運動の連鎖は、動物精気と血液の循環運動において顕著に見られるように、魂の助けを全く借りずに、身体のメカニスムに従ってのみ展開されうるのである。魂と関わりのない身体の自律的な作用が機械論的に説明されるのは、デカルトの自然学からすれば当然のことである。しかし、問題は、この作用が魂において情念として経験され、この作用のゆえに人間が「情念に支配された人間」(le passionné) として受動的無力状態におちいるという事実なのである。すなわち、情念に関する彼の生理学的説明は、次のような疑問を喚起する。身体と魂とがかくも明確に分離されうるとすれば、いかにして魂が情念にかき乱され、不安定で混乱した想念を抱き、自己破壊的な行動に巻き込まれるということが起こるのか。換言すれば、デカルト的二元論において、身体と魂とはどのようにして関係するのか。

周知のように、デカルトは、心身が作用し合う場として、松果腺を考えた。そこに精気のすべての運動が集まり、それらを魂に伝え、また逆に、意志をその場所で精気の運動に変える、というのである。しかしながら、この仮説において主張されるのは、物体的運動の自律性ということである。すなわち、身体を様々に動かしうる精気の運動は、直接魂に伝わるが、反対に、意志はただ物体(精気)を介してしか身体を動かすことができないのである。意志は、辛うじて、この小腺に微細な刺激を与え、四肢の動きのような大まかな運動を起こすことができるにすぎない。したがって、この腺の周辺において、無意的、自律的な精気が活発に動いているとき、意志はそれらに逆らって自ら精気を動かし、方向づけることはおろか、身体の自律的な動きを押しとどめることさえできないのである。

そこで、闘おうとする意志とは逆に、身体の方が逃亡を企てる、ということが起こる。

それゆえ、身体のこの無意的行動を、無意識的なもの、あるいは下意識的なものと考えてはならない。それは、身体的因果関係のみによって説明されうるのである。デカルトにおいては、魂と身体とは、それ自体としては、ともに何も不分明なところはない。身体的なものと区別されているかぎり、意識(コギト)は、無意識のようないかなる隠れた部分ももたず、自己に対して透明で明証的な統一体なのである。それゆえ、魂が不透明で混乱しているとすれば、それは、まさしく、魂と身体とが、いかようにしてであれ、結合しているからである。それも、身体の主導の下に結合しているからである。

そこで、身体の作用を蒙る魂の受動としての情念を心理学的に究明することが、次の課題となる。その起源がどうであれ、情念は魂のうちにのみ存する。そして、人間が事実上心身結合体である以上、身体の作用を蒙らない魂をもつ人間、つまり魂にどんな情念ももたない人間は、身体が活動しているかぎり、存在しない。こうして、デカルトは、事実として存在する諸情念のそれぞれについて、その心理学的根拠と効用と害悪とを詳細に観察し、記述する。そして、一切を明るみに出すことによって、情念を理性の取り扱いうる対象と化し、魂を情念の支配から解放し、心身結合関係において、魂の方に主導権を奪い返す方策を探るのである。

ところで、身体の限定されたメカニスムに従う精気の運動がなぜかくも多様な情念をひき起こしうるのか。たとえば、愛の情念をひき起こす精気の運動は、喜びをひき起こすそれときわめて類似している。どこで愛と喜びとが区別されるのか。この点は、デカルトにおいて必ずしも明確とは言えない。彼は、一方では、情念を「精気の何らかの運動によってひき起こされ、保持され、強化される」(a.37)と書くのだが、他方では、「精気は、愛すべき対

象についての最初の想念（pensée）が脳に与えた印象を強化し、魂をしてこの想念をとどめておくように強いる」（a. 102）、「想念は魂によってのみ生み出される」（a. 169）と断言するのである。前者の考え方は、身体的運動の自律性を再確認するものだが、後者の立場からすれば、それに疑いをさしはさまねばならない。愛すべき対象は、すでに志向的に意味づけられた対象であって、任意の対象が白紙状態にある魂に、何らかの精気の運動を介して、愛の情念をひき起こす、と考えることはできない。反対に、精気の運動は魂によってすでに意味づけられた対象（すなわち想念）によってこそ動機づけられるのだ。愛すべき対象を愛すべきものとして意味づけうるのは魂のみであるから、身体的運動の方は、すでに動機づけられた情念を維持し、強化するのに貢献するにすぎない。もちろん、多くの場合、脳におけるかつての経験の痕跡のゆえに、情念はあたかも魂とは無関係に、身体的反応体系によって魂のなかにひき起こされるようにみえる。デカルトは、恐怖すべき同一の対象を前にして、各人の情念が様々である（ある者は怖れ、ある者は勇気を奮い起こす）理由を説明して、人はそれぞれに脳の質（disposition）が異なるからだ、と述べている（a. 39）が、「脳の質が異なるのは、言うまでもなく、各人の過去の経験の質が異なるからである。したがって、あらゆる情念は、厳密には、それぞれ独自であり、一回限りのものとして、同一の名で分類することさえできないようなものである。各情念は、その出現のたびごとに志向的に意味づけられて存在し、したがって還元不可能である。こうして、デカルトが、情念を六基本情念とその組合せのうちに分類しうるのは、それらを魂のなかにある情念としてではなく、身体の作用として取り扱いうるかぎりにおいてなのである。

それゆえ、魂に属するかぎりでの情念の問題において、魂にとって統御しがたいのは、正確には、魂から独立しながらも魂に働きかけることを止めぬ身体機構ではなく、まさしく魂それ自身の方であり、追求すべき課題は、魂

による身体の制御というより、身体を介しての魂そのものの制御なのである。『情念論』において、情念の真の起源が、身体の自律性か、魂の自発性か、ということについて上述のように、両義的な解釈が可能なのは、当面の問題が、情念の行き過ぎに関することに限定されているからである。すべての情念は「その本性上善いものであり、その悪用や行き過ぎのみ避けるべきである」(a.211)。というのは、一見否定的な価値しかもたないような情念でさえも、自然から与えられたものである以上、「自然が人間に、つねに悪く、まったく無用な情念を与えたとは思えない」(a.175)からである。したがって、魂が制御すべきであるのは、この行き過ぎ、すなわち誕生した情念を不必要なほどに、あるいは害になるほどに強化しようとする身体的運動である、ということになるのである。

しかし、あらゆる情念が、その本性上、善であるとしても、すべてが同等の重要性をもっているわけではなく、また、あらゆる情念が行き過ぎの可能性をもっているわけでもない。徳とほとんど同一視されるような情念もあるのだ。それが、「高邁さ」(Générosite)という特別の情念である。『情念論』のすべての努力は、結局、「高邁さ」の讃美に捧げられている、と言いうるほどであるから、この特権的な情念について詳しく検討しておかなければならない。

高邁さは、驚異の一種であるところの特殊情念である。前述のように、驚異が認識にのみ関わるものであるからこそ、高邁さは、情念を暴走させる身体的自律性とは無縁であり、行き過ぎなどということはなく、また身体機構に対して超越的たりうるのである。高邁さは、身体とは無縁に、自己に対する正当な評価として定義される。ところで、人が自己自身を尊重する正当な理由は、デカルトによれば、ただひとつしかない。それは「われわれの自由意志の使用、および、われわれの意志に対してわれわれのもっている統御力」(a.152)の承認である。したがって、

「われわれをわれわれ自身の主人たらしめることによって、言わばわれわれを神に似たものにする」(a. 152)この自由意志を有する者としての自己に対する尊重が、デカルトの「高邁さ」にほかならない。換言すれば、高邁さとは、自己に真に属するものは、ただ「自己の意志の自由な力」のみであり、この力を十分に用いるという堅固な、不断の決意のうちに、つまり最善と判断したすべてのことを(判断は意志の働きであるから)企て、実行する意志を自己のうちに確認するということに、存するのである(a. 153)。

自己についての正しい認識をもつ「高邁の人」(le généreux)は、決して、他者を軽視したり、逆に必要以上に尊重したりしない。なぜなら、高邁の人は、自己の自由意志の存在とそれの充全な使用のゆえにのみ高邁でありうるのだが、それは同時に、自由意志に関しては、他者もまた「他のわれ」としてそれをもっているはずであり、その点であらゆる人々は自由な人間として互いに同等である、ということを認めることだからである。もちろん、これは必ずしも事実上の同等ではない。高邁の人は、権利上、自由意志がすべての人間のうちに存する、あるいは存しうる、ということを確認するだけである(a. 154)。高邁の人は、他者を、事実においてよりもむしろ可能性においてとらえる。他者の自由な可能性の承認は、謙譲(Humilité)と名づけられる情念の特質である。謙譲なしの高邁さは、すなわち、他者の自由を否定し、自己の自由のみを謳歌する情念は、デカルトによれば、もはや高邁ではなく、傲慢(Orgueil)である。

しかし、実は、デカルトはそれを明言しているわけではない。彼は、傲慢を定義して、真に自己に属する唯一のものである自由意志以外の外的、偶然的理由によって、自己を尊重する情念である、としている。すなわち、傲慢な人は自己を正当以上に評価する人間である。けれども、自己の過大評価は、必然的に他者たちの軽視と結びつく

のみならず、もともと、高邁と傲慢とを区別するのは、実際には、それほど容易ではなく、誤った信念や不当な自己満足は、人間の犯しうる最大の犯罪をひき起こしうるような傲慢さを生むだけである（a. 190）から、内なる自由意志の存在とその使用可能性の確認のみでは、高邁さを生み出すのに十分な条件とは言えないのである。自由意志が具体的行動において具体化されるとき、自己の行動分野を完全に認識し遂げることの不可能な人間にとって、自覚的な決意によるいかなる行動も、単に主観的確信に基づくものとして、傲慢を支えるものとならざるをえない。そして、そのときには、高邁さは、主観的幻想にすぎないか、さもなくば、偶然による僥倖の境地となろう。したがって、少なくとも一切の真理が明白だというのではない分野で行動しなければならないときに、高邁さとは必ず謙譲を含むものでなければならないのである。謙譲をともなうという「歯止め」がないかぎり、高邁さはつねに傲慢へと移行する傾向があるという事実が、すなわち、デカルト自身が述べているように、高邁さと傲慢とは、根拠の正当・不当の差はあっても、結局同一の情念に帰しうる（a. 160）、という事実が、デカルト的人間像を特徴づけることになるのである。

さて、『情念論』の第三の部分は、この書物の各所に分散して言及されている、モラルの確立のための努力に関するものである。より具体的には、情念の悪用や行き過ぎに対する治療法の記述である。問題は、情念についての生理・心理学的研究を基礎として情念を制御する方策を発見することである。

情念の起源が何であれ、情念が人間にとって重大な関心事となるのは、それが、心身結合の結果として、魂のうちに混乱を、そして受動的無力状態、盲目状態をひき起こすからである。それゆえ、身体の活動によって荒れ狂う情念を、魂の力によって制御し、魂にふさわしい主権を取り戻すことが必要なのだ。しかし、既述したように、

「われわれの情念は、われわれの意志によって直接的にひき起こされることも、また取り除かれることもできない」(a. 45) のであるから、魂は、このためには、技巧を利用し、策略を用いねばならない。情念は、生理学的には、血液や精気の動揺としてあらわれる。しかし、意志はこの動揺を直接に制御しえないので、この動揺によって身体にまさに起ころうとする運動の方を抑制するのである。デカルトの挙げている例によれば、怒りのあまり相手を殴ろうとした手を意志的に抑えれば、怒りそのものを抑えることができ、逃げようとする足を停めれば、その原因である怖れを抑えることができるはずである。これは、因果律を破壊するものではなく、彼の機械論的生理学においては、因果律は可逆的だということなのである。機械は純粋に外面的な関係によって成立しているから、原因と結果とは運動の方向を逆転すれば転換可能だからである。

この点をもう少し詳述しよう。デカルトの考えによれば、たとえば恐怖にとらわれた人は、逃げようとする意志ととどまろうとする意志とを、一つの魂のなかで闘わせているわけではない。意志は、怖るべき対象を前にして、逃げようとするか、それともとどまろうとするか、どちらかなのである。心の葛藤として通常理解されているこの闘いは、したがって、心と心、意志と意志の闘いなどではなくて、「もっぱら、身体がその精気によって、魂がその意志によって、松果腺のなかに同時にひき起こそうとする運動のあいだに存する反撥」(a.47) にほかならない。すなわち、魂の帰趨を決定するこの闘いは、物体的なもの同士の衝突という形でなされるのである。これは、ある情念にその反対の情念を対抗させることを意味しない。そのようなことをすれば、魂は、相反する情念のあいだで引き裂かれ、翻弄され、ついには情念の犠牲となり、情念の奴隷となってしまうであろう。そこで、デカルトは、言わば物体的運動の伝達回路を切換えることによって、この闘争をのり切ろうとするのである。その際、次の原理

が適用される。「ある対象を魂に表象する腺の運動も、精気や脳の運動も、本来、魂のなかにある情念を刺激する運動と結合されているけれども、それにもかかわらず、それらの運動は、習慣によって、ある情念を刺激する運動から分離され、また非常に異なった他の運動と結合されうる」（a.90）という原理である。問題は、対象を前にしての身体機構の自律的運動と、それに対応して情念を刺激する運動とを、意志的に分離し、この分離を習慣として定着することである。この習慣化は、上述の連合主義的かつ行動主義的な心理学的原理に則って、訓練と技巧を利用して達成される。デカルトは猟犬を仕立て上げるための訓練を思い起こしている。同じことを、人間が自らに対してなさねばならない。動物を条件づけるように、人間は自己の動物的存在（情念）を条件づけるのだ。しかも、意志は、前述のように、直接的に情念を制御できないのであり、したがって、情念にともなう身体の外的運動の制御を通して情念の方に働きかけ、それを反復してついにはその過程を習慣化してしまおうとするのであるから、この条件づけは、当然外的なものでしかありえない。アランはこのことを巧みに述べている。「純粋に外的な手段によって、内的な運動、すなわち情念そのものをもすっかり変えるに至る」[2]。こうして、情念は、外的に条件づけられ、方向づけられ、飼い馴らされる。デカルトは、人間の外面的な動きを統御することによって、人間の内面そのものを統御しうる、という事実と思想を発見したのである。

そして、デカルトによれば、これこそが高邁の人のよくなすところなのである。すなわち、情念の統御という目的のより遠い目的は高邁という情念を獲得することなのだ。「人は自己のうちにこの情念（高邁さ）を刺激し、次いで高邁の徳を獲得することができる。この高邁の徳は、他のあらゆる徳の鍵であり、諸情念のあらゆる乱れに対する一般的治療法の如きものである」（a.161）とデカルトは結論している。しかし、高邁の境地に達することは、

モラルにとって、最高のものではない。デカルトは、別のところで、[3]最高善について説明し、モラルの観点からして最高のものは「真理の認識」である、としている。ここには、情念の介入の余地はない。真理の認識は、完全に知的なものであり、したがって、魂にのみ属することがらであって、その場合、喜びとか悲しみのように情念に似たものが魂のうちに感じられるとしても、それらは、「魂の内的情緒」であって、つねに精気の運動に左右される情念とは異なり、純粋に知的なものなのである(a. 147)。そこで、二種の快楽が区別されなければならない。「一つは精神にのみ属する快楽であり、今一つは人間、すなわち身体と結びついているかぎりでの精神に属する快楽である」[4]。最高のモラルは、前者の方と一致する。すなわち、人間における身体的要素の影響をできるだけ減少させること、そして可能ならば、不滅の魂が身体の死後にそうであるように、身体を無に化すること、このストア的要請こそが、意志による情念の支配の真の目的となるのである。

高邁さは、驚異の一種として、身体に対して相対的に独立しているから、上の要請をある程度すでに満たしている。それゆえ、高邁さは、情念でありながらも、身体の重みを感じない現実的方法としての身体の健康保持とともに、最高善に至る一段階に位置している。けれども、ここには循環論法があるように思える。高邁さと真理の認識とは互いに前提条件となり合っているからである。すでに見たように、高邁を高邁たらしめ、傲慢と区別するのは、単に自由な決意だけでは足りず、『方法序説』において、真と偽とを識別する能力と呼ばれた理性の働きが必要である。ところが、諸情念の跳梁を抑え、理性の正しい運用を保障するのは、高邁という特別の一情念にほかならないのである。モラルと真理の認識とは、ともに達成されるか、いずれも達成されないか、である。この観点からすれば、最高善に至るための階梯など存在しないことになる。一挙に跳躍しなければならないのである。これは可能だ

ろうか。デカルトの形而上学および物理学の立場によれば可能なのである。というのは、そこでは、彼は、真理をすでに原理的に確定されたものとして考えているからである。彼は、なるほど、なお多くの知識が多くの経験を経て、新たに獲得されなければならないし、また獲得されるだろう、ということを強調している。[5] しかし、もはや根本的に新しい発見はない。爾後発見される未知のものは、すべて既知のものに還元しうるはずなのだ。彼の真理の体系は、基盤となるいくつかの真理とそれからの演繹とで構成されており、原理的には、すでに完結しているのである。まさしく「デカルトは、幾何学が自然の産物ではないことを理解していた最初の幾何学者であり」[6]、自然を自己の秩序に従って再構成する幾何学者として、ひとたび「絶対的」真理を獲得して、演繹の諸条件がそろうと、もはや自然のなかに新しいものを探そうとはしないのである。

けれども、上のことが可能であるのは、言うまでもなく、観念の領域、純粋なものの領域においてのみである。身体との結合によって混濁した、不純な精神は、かかる純粋で、透明な世界を憧れ、たえずそこに向かおうとするとしても、そこに定住することはできない。純粋な精神なら、真理の最終的確定を待つことも可能だろうが、人間は身体的存在でもあることによって猶予のない行動を迫られているのである。「人間」を対象とする『情念論』における高邁さは、それに対する実践的解答の性格をもっている。したがって、高邁さは、『方法序説』第三部の暫定的道徳に対応する。それは、真に自己に属しているのは自己の自由意志のみであるということの自覚(第三格率)と、最善と判断したすべてのことを断固として実行するという決意の自覚(第二格率)とから成っているのである。すなわち、実生活においては、人間は、デカルト的真理規範である明晰判明な数学的確実性ではなく、「道徳的確実性」[7]に従って、行動することで満足すべきなのである。

暫定的道徳の第一格率に関しては、『情念論』のなかにそれと近い表現を探すと、次のような文章に出会う。前述のように、あらゆる情念には何らかの効用があるのであって、名誉心とか恥辱とかの場合も同様である。これらの情念を完全に捨て去ってはならないのは、「民衆は非常に間違った判断をするけれども、にもかかわらず、われわれは民衆なしには生きることはできず、民衆に尊重されることはわれわれにとって大切であるからして、われわれの行動の外面に関しては、われわれ自らの意見よりも、民衆の意見に従うべきであることがしばしばあるからである」(a. 206)。この文章で注目すべき点は、「民衆」(le peuple)[8]と「われわれ」(nous)とが、明確に区別されていることである。

『情念論』の記述は、しばしば、修辞上の要請から、主体を示すとき、nous という一人称複数形が用いられている。多くの場合、「われわれ」は、事実上心身結合状態にあるすべての人間を指しており、その意味で、コギトと同じく、抽象的かつ普遍的である。客観的な分析の際の主語が、通常、不特定の人間を指示するonで表現されるのも、同様の理由による。しかし、上の引用文における「われわれ」は、明らかにもっと限定されており、可能なところではつねに正しい判断のみを下し、真偽が未だ判明せず誤る可能性のある対象に関しては判断を保留しうるだけの決意と余裕をもつ人間を指しているように思われる。ところで、「われわれ」は、コギトの哲学においては、複数の「われ」の分散的並列状態しか指示しえない。したがって、この場合、実体化された精神の持主であるという意味で、非依存的、孤立的な諸個人が、個人としてのかぎりにおいて、「民衆」と対立的に自己を措定しているのである。デカルト的個人にとって、「民衆」とは他者であり、すべての他者は「民衆」にほかならない。孤立した個人は、非本質的部分としての自己の外面を他者たちと一致させることによって、自己の内面の独立を確実なものにしよう

と試みるのである。これは、このような個人、すなわち高邁の人が高邁の徳を遵守しうる唯一の現実的方法は、依然として暫定的道徳の第一格率に、つまり世間に出て一切の不確実なものと関わることを可能なかぎり避けるという中庸の態度のうちに存することを意味している。「民衆」は不確実なものとして、「われ」が徳を実現する際の種々と障壁とならざるをえないから、可能ならば避けるべきものなのである。しかし同時に、「民衆」として存在する他者たちは「われ」の生活を支え、「われ」に徳への精進の機会を与える余剰生産物の生産者として必要不可欠のものでもある。徳の探求者の日常性は他者たちに依存しており、彼はそれを基盤として自己の非依存性を確保しうるのである。その意味において、高邁の心は、当時の宮廷人の理想を反映しているのである。(9) しかし、それだけにとどまるものでもない。

既述したように、高邁さは謙譲を含むが、かくして、それは、他者とは自己の本質に関わる関係は結ばない、という意味なのである。他者との関係を、偶然的で、非本質的なものに限定することが、他者の自由を承認するデカルト的な仕方である。それによって、高邁の人は、情念や習慣によって結ばれていた他者たちから独立し、自ら一個のアトムとして他者を他者として自由に対象化しうるようになるのである。この個人主義は、言うまでもなく、近代的個人のそれである。彼は、理性を武器とする。彼は、自己に外的な一切を合理的に秩序づける。この秩序づけによって、一切は統御、管理しうるものとなるはずなのである。彼は、すでに身体的運動の制御を介して魂のなかをも制御する手段を知っている。他者たちの身体的条件を限定することによって、彼らの魂のなかを制御することができないはずはない。こうして、自由な精神は、(10) 一切を合理的に扱いうるもの、計量可能なものとして秩序づけうる主体の如く、ひとり世界の中心に立つ。しかし、絶対的な主体であり続けることは神にしか許されないのであ

るから、高邁の人の自由もまた、他者たちの自由な精神によって、原理的に、「他のわれ」の自由として、対象的に秩序づけられることになる。各人は、互いに他者として、また身体を有するものとして相互依存的であるが、まさにそのために、高邁の心をもつ各人は、他者を単なる身体と化し、自己を身体とは関わりをもたない無限に自由な精神として、超越的立場を保持しようと努めるのである。したがって、ここには、「自由な」諸個人の普遍的分散状態が出現する。高邁の心を獲得したデカルト的個人は、自由な主体として、自然を支配し、機械文明を開拓し、人々を管理する思想と方法を自らのものとすると同時に、その行為そのものを通して、つねに他者たちによって自己の自由を対象化され、疎外されたアトム的個人として、分散的無力のうちにおちこむことになる。彼は、それでもなお、神の声や激情の誘いを拒み、時には狂信と似かようほどに理性を信頼するのである。すなわち、高邁の心は、現実的にはそれと分かちがたい傲慢とともに、近代の合理主義を展開して行く人間の人格を構成するものとなるのである。

註

(1) 使用テキストは、Descartes, *Les passions de l'âme*, Vrin, 1966. である。この書からの引用は、本文中に該当の節番号で示す。

(2) Alain, *Descartes*, Ed. Pléiade, p. 992.

(3) Lettre à Elisabeth, 6 octobre 1645.

(4) Lettre à Elisabeth, 1er septembre 1645.

(5) par ex. v. *Discours de la méthode*, Sixième partie.

(6) Alain, op. cit., p. 988. H・ルフェーブルは、デカルト的認識の革新的意義を賞讃した後で、それがコギトの実体化とともに

不毛な観念の体系を生み出す過程を分析している。cf. Henri Lefebvre, *Descartes*, Editions Hier et Aujourd'hui, p. 135 et suiv. et p. 160.

(7) Descartes, *Les principes de la philosophie*, Quatrième partie, article 205.

(8) 野田又夫訳では「世間の人々」、伊吹武彦訳では「一般人」。

(9) フランス文学に見られる各世紀ごとの理想像は、一六世紀、高雅な貴紳（Gentilhomme）、一七世紀、礼節ある宮廷人（Honnête homme 、一八世紀、開明市民（Homme civilisé）である（金沢誠「一八世紀フランスの思想」、岩波講座『世界歴史17』所収）が、デカルトはたしかに一七世紀に属している。

(10) この自由な精神が高邁の心である。図式的に言えば、デカルトの二元論は二重になっており、物体と精神の二元論に加えて、精神の内部に知性と意志の二元論がある。哲学史の普通の解釈によれば、『情念論』は物体と精神の二元論を、事実上の心身結合の場である情念の領域において克服しようと試みたのである、とされる。それは成功しなかったが、高邁という一情念が両者の関係を律するものとして記述されているのは明らかである。他方、思惟（精神の主属性）のただ二つの機能である知性の認識と意志の働きとは、各々の射程範囲が異なることによって誤謬の原因となるのであるから（cf. Méditations Ⅳ）、誤謬を避け、真理を認識するためには、両者の範囲を一致させることが必要である。そして、それこそ、高邁の心の目指すところなのである。この意味で、デカルト哲学の根本にある上の二重の二元論は、ともに、高邁の心へと収斂していく、と言いうるであろう。

（桃山学院大学助手）