

「高邁なる者」の形而上学的基礎

——デカルトにおける書簡の道德と『情念論』の道德——

三 上 航 志

一 はじめに…書簡の道德と『情念論』の道德

従来、デカルトの道德哲学の解釈において、書簡で展開された道德と、著作で展開された道德の間には違いがあると指摘されてきた。つまり、一六四五年にエリザベトとの間で交わされた書簡や一六四七年―一六四九年にシャニュやクリステイナとの間で交わされた書簡で展開された道德と、『情念論』（一六四九年）で展開される「高邁」の道德の間には差異があり、これをどのように説明するのかが、解釈における一つのポイントとなってきた。^①ここでそのあらましを述べるならば以下のようにになる。デカルトは、一六四五年九月十五日付のエリザベト宛の書簡において、「よく判断するように常に準備しているため」に必要となる条件として、自身の哲学原理に基づいた形而上学的真理の省察をあげる。そして、さらに、彼はこれらの真理を一六四七年二月一日付シャニュ宛の書簡（いわゆる「愛についての論文（Dissertation sur l'Amour）」において再度取り上げ、この書簡において「神への愛」を中心とした道德論を展開することになる。他方で、『情念論』（一六四九年）においては「自由意志」に基づく「高邁」の道德が展開されており、この両者の違いをどのように説明し、困難を解きほぐすのかが、解釈上の課題として立ち現れるのだ。

問題をより詳細に確認しておこう。デカルトは一六四五年九月十五日のエリザベト宛の書簡において、エリザベトからの求めに応じて、「よく判断するよう常に準備しているために必要とされる」事柄として、いくつかの要素をあげる。それは大きく分けて二つに分かれる。「真理の認識」と「習慣」である。前者は「一般的真理」と「個別的真理」に分かれる。一般的真理としてあげられるのは以下の三つである。第一に、「神があり、そしてそれにすべてのものが依存し、その完全性は無限 (infini) で、その力は広大 (immense) で、その命令は不可謬 (infaillible) であるといふこと」(AT. IV, 291) と規定される神の善性・無限性に関する認識である。第二に、「魂は、身体がなくとも存続し、また、身体よりもはるかに高貴であること、そして、この世では見いだされない無限の満足を享受しうること」(AT. IV, 292) と述べられる、魂の本性の認識である。第三に、「神の作品 (œuvres de Dieu) を正當に評価して、宇宙の広がりについての広大な観念 (cette vaste idée de l'étendu de l'univers) をもつこと」(AT. IV, 292) すなわち宇宙の無際限性に関する認識である。最後にデカルトは、第一の真理からの派生ともいふべき事柄として、「人は一人では生存することができず、実際、人は宇宙の一部であり、より個別的に言うならば、この地球の一部であり、この国、この社会、この家族の一部である (……) 常に認識しなければならない」(AT. IV, 293) という事柄、言い換えると、「個人は公衆という全体の一部であるという認識」をあげる。そして、個別的真理としてあげられているのは、「情念の本性についての認識」と、「住んでいる土地における風習や習俗についての経験的調査に基づく認識」である (AT. IV, 294-295)。つまり、デカルトは、「神の善性・無限性に関する認識」という第一の一般的真理に定位して、以下のように述べる。

このことは、我々に起こる全てのことを、神から特に我々に送られたこととして、良い意味に受け取るよう教え、(……) 我々の精神を高めて神をありのままに考慮するとき、我々は神を自然に愛するようになるので

す。(AT. IV, 291-292)

このように、デカルトはこの書簡において、神に関する形而上学的な真理の省察によって、神への愛に誘われると述べているのである。

このような神への愛に関する言及は、一六四七年二月一日付シャニユ宛の書簡においてより一層明確になる。この書簡において、デカルトは、我々が神を愛するようになるためには、以下の事柄の省察が必要であると述べる。第一に、「神は精神あるいは考えるものである」ということ。「ここにおいて、我々の魂の本性は神の本性と何らかの類似点を持ち、我々は、我々の魂が神の至高の知性の流出である(……)と確信するに至る」(AT. IV, 608)。第二に、「我々がその最小部分にすぎない、かくも多くの被造物を創造した、神の力能の無限性(infinité de sa puissance)」(AT. IV, 608)である。第三に、過去・現在・未来を一つの思考のうちに直観する、「神の摂理の広大さ(étendu de sa providence)」(AT. IV, 608)であり、第四に、「決して変わることはない」「神の決定の不可謬性(infaillibilité de ses décrets)」(AT. IV, 608)である。そして最後に、「一方で、我々の卑小さ(notre petitesse)と、他方で被造物全体の偉大さ(grandeur de toutes les créées)」(AT. IV, 609)も必要とされ、被造物全体を神の全能に関係させ無際限として捉える必要性が説かれる。これらを踏まえデカルトは以下のように述べる。

これらすべてのことの省察は、これらを理解する人を極度の喜びをもつて満たすのであって(……)意志によつて自己を全面的に神に結びつけ、神の意志が実現させられる以外、どのようなことも望まないほど完全に神を愛するようになるのです。(AT. IV, 609)

このように、デカルトは、神に関する真理の省察によつて、単に自己と神とを表象の上で結合させるだけではなく、「神の決定を正當にそして必然的に重視し (estimer)」死やほかの悪が待ち受けている時、「万一、神の決定を変えることができるとしても、それを換えようとする意志を全く持たないだろう」(AT IV 609)と述べているように、神の意志を積極的に受け入れ自身の利害を脱するほどの、神への愛に導かれると主張するのである。⁽²⁾

ここで重要な点は、一六四五年九月十五日付のエリザベト宛書簡で現れた諸々の一般的真理の多くが、ここでも繰り返されているという点である。つまり、一六四五年九月十五日付のエリザベト宛書簡において、第一の真理としてあげられていた「神の善性・無限性に関する認識」及び、第三の真理としてあげられていた「宇宙の無際限性に関する認識」が、一六四七年二月一日付のシャニユ宛書簡では、「神の力能の無限性」「神の摂理の広大さ」及び「被造物全体の偉大さ」といった形で繰り返されているのである。⁽³⁾しかしながら、また同時に、その述べられ方は同じではないということにも気づく。つまり、一六四五年九月十五日付の書簡においては、これらは単に並列されていただけであるが、一六四七年二月一日付の書簡では、これらの真理はすべて、神への愛に向かって秩序付けられているのだ。このように、一六四五年から一六四七年にかけての書簡において、デカルトは、自身の哲学原理に基づく形而上学的知の省察による「神への愛」という主題を全面的に展開しているように見えるのである。他方で、『情念論』においては、このような神への愛という主題は現れず、「高邁 (générosité)」の道徳に重心が置かれているように見える。「真なる高邁」は『情念論』第一五三項において以下のように規定されている。

人間をして正當に自己を重視させる極点にまで自己を重視させる真なる高邁とは、一方では、自己が真に所有するといえるものとしては、意志の自由な使用 (*vibre disposition de ses volontés*) 以外にはなく、自己が褒められたりとがめられたりする理由としては、意志をよく用いるか悪しく用いるかということしかないことを認識する

ことであり、他方では、意志をよく用いようとする確固で不変な決意を自己のうちに感ずること（……）である。（AT, XI, 445-446）

このように、デカルトは『情念論』においては、自由意志のよき使用という概念に訴えて高邁の道徳を基礎づけているのであり、神への愛は言及さえされていないのである。

ここにおいて、書簡の道徳と『情念論』の道徳の間にあるように見える違いをいかにして整合的に読むことができるのかという、困難な問題が立ち現れてくることになる。本稿は、この問題に照準を合わせ、これ乗り越える一つの解釈を提示するものである。

本稿の構成は以下の通りだ。まず、「高邁」概念の思想的背景とデカルトによる受容を確認する（第二節）。次いで、この概念の背景にある「自身に対して正当な評価を下す」という「正当な自己重視（*estime légitime de soi-même*）」という概念が「神への愛」に結びついていることを確認する（第三節）。さらに、魂が持つ「正当な自己重視」の形而上学的基礎が「自由意志（*libre arbitre*）」に認められることで高邁の道徳が成立すると解釈するロディス・レヴィスの読解^{（4）}を参照する。そして、それに全面的に依拠した上で、正当な自己重視は、神への愛だけでなく、自由意志に関する形而上学的認識によっても支えられていると解釈することで、書簡の道徳と『情念論』の道徳の間にある違いを整合的に読み解くことが可能であるとの示唆を行う（第四節）。最後に、本稿での議論をまとめながら、しかしながら、「高邁なる者」とは、形而上学的知とその省察には還元できない世界に内属した主体がもつ意志の働きとその行使を前提としているのではないのかという示唆を行い、今後の課題を提示する。

二 「高邁」の思想史的背景とデカルトの受容

ロデイス＝レヴィスによれば、高邁という概念は、「高貴さ(noblesse)」という英雄主義的な犠牲を称揚する概念に結びついたものであり、一七世紀において既に広範囲に広まっていた道徳的概念であるという。例えば、デカルトが若いころ読んだとされるオノレ・デュルフェ(Honoré d'Urfé)の『アストレ(L'Astree)』や、デカルトと直接交流のあったバルザック(Guez de Balzac)の著作にもその用例がみられ、⁽⁵⁾当時の意味における「高邁」とは、その現代的な意味とは少々異なり、犠牲を払ってでも公衆に尽くす高貴で偉大な魂を指す言葉であつた。

デカルトの著作におけるこの概念の精錬は、一六四五年九月三十日付の、エリザベトからデカルトにあてられた書簡に端を発する。一六四五年九月十五日付の書簡において、デカルトは、第四の一般的真理である「自身を公衆の一部とみなすこと」を「人間がなす行為の内でも最も英雄的なすべての行為の源泉」と述べたのだが(AT. IV, 293-294)、エリザベトはこれに対して以下のように問いかける。

我々がその利益を求めるべき全体の一部であると考ええることは、確かに、あらゆる高邁な行為の源泉(source de toutes actions généreuses)ではありますが、しかし、あなたがそれらの行為に定めておられる諸条件には、多くの困難があると思います。公衆のために自らに与える悪を、そこから生じてくるだろう善に対して、どのように測るのでしょうか。(AT. IV, 303)

この書簡を起点にして、デカルトのテキストの中に「高邁」という用語が明確に姿し、概念が精錬されていくことになる。

さて、先の書簡におけるエリザベトの反論は、自身を公衆の一部と考えたところで、「自身の固有の価値 (mérite) と我々がともに生きる人々の価値」とを測る基準が明確ではないために、現実には、「生まれつき傲慢な者は常に自身の側に天秤を傾かせ、謙虚な者は本来値するよりも低く自身を評価する」(AT. IV. 303) という点を指摘するものだ。言い換えると、エリザベトの反論は、高邁な行為をなすためには、自身の価値と公衆の価値とを共通の基準で測る必要があるが、傲慢な者は自身の価値を優先し、謙虚な者は自身の価値を過度に軽視してしまつたため、正しい基準に基づいて公衆のために尽くす高邁な行為は、現実的には実行することが極めて難しいというものであろう。これに対して、デカルトは、続く一六四五年十月六月付の書簡で応答し以下のように述べる。

自身について不当に過大評価させる虚栄心 (vanité) は、弱くそして卑しい魂 (âmes faibles et basses) にのみに帰属する悪徳でありますが、だからと言って、最も強くそして高邁な魂 ([les âmes] les plus fortes et généreuses) が自身を軽んじる (se mépriser) ということにはならず、自身の欠陥と同時に自身の完全性を認識すること、自身に対して正当な評価を下す (se faire justice à soi-même) べきであります。(AT. IV. 307-308)

ここで注目すべきことは、「最も強くそして高邁な魂」は、「弱くそして卑しい魂」と対比されつつ、「自身に対して正当な評価を下す」ものであるとされている点である。デカルトは、自身の欠陥と完全性を正しく知ることによつて、傲慢でもなく、惡しき謙虚である卑下でもなく、まさに自身に対して「正当」であることができるということを強調する。⁽⁶⁾そして、エリザベトから提示された、公衆の価値と自身の価値を測る基準が明確でないという難点に対しては、「どこまで理性が我々に公共の利益を考慮すべしと命じるのかを厳密に測ることは難しい」と認めながらも、「しかし、また、それはきわめて正確であることが必要である事柄でもなく」、「神は事物の秩序をきち

んと確立し、人間全体をきわめて緊密な一つの社会に結びつけたのであって、たとえ個人は全てを自分自身に関係づけ、他者に対するどのような慈愛 (charité) も持たないとしても、個人は、思慮を用いさえすれば (……) 自らの力の及ぶすべてのことにおいて、通常は、他者のために尽くし続けることになる」(AT, IV, 316) と説明すること
で応答しようとする。このように、デカルトは、先のエリザベトの批判に対して、自身の善と公共の善は通常は重なり合うように神によって創造されたように見えるという点を根拠として、自己の完全性と欠陥を正しく認識し自身に対して正当である「最も強くそして高邁な魂」は、自身の思慮を用いることによって自身の利益になる行為をなしつつも、同時に、公衆の善となる行為をなし、「最も偉大な魂 (les plus grandes âmes)」(AT, IV, 317) として認められる、という議論を展開することになる。

このような、「正当な自己重視」に基づいて、自身の善よりも公衆の善にかなった行為をなす、高貴な魂としての「高邁」の概念は、周知のとおり『情念論』に引き継がれることになるが、『情念論』第一六一項においては、高邁がもつ「高貴さ」という点が強調されている点に注意しておこう。つまり、「その正しい価値に従つてのみ我々を重視させる徳」とは、「よき生まれ (bonne naissance)」、言い換えると、その魂が高貴な生まれであるかどうかという点に大きく依存しているのであって、確かに「よき教育 (bonne institution) は生まれの欠陥をただすのに大きく役に立つ」ものであるが、このような徳は、アリストテレス・スコラの伝統に従つて「大度 (magnanimité)」(語源的には「大きな魂 (magnus animus)」を意味する) と呼ばれるべきではなく、「生まれ (genus)」というラテン語に由来する「高邁 (générosité)」と呼ばれるべきである、と主張されるのである (AT, XI, 453-454)。⁷⁾

以上をまとめると、高邁とは、一七世紀において広く受け入れられていた、自身に対してよりも公衆に対してより多くの善を与える高貴で偉大な魂を指すのであって、デカルトはこの概念をエリザベトとの対話を端緒として育みつつ、「自身に対して正当な評価を下す」こと、言い換えると「正当な自己重視」を、この高邁なる魂を獲得す

るための必要条件として措定する、と述べることができるだろう。

三 神への愛と正当な自己重視

さて、以上では、「高邁」の思想史的背景と、そのデカルトによる受容を一六四五年九月十五日から十月六日の間に交わされたエリザベトとの書簡に注目しつつ読み解き、その背景に「正当な自己重視」という概念があることを明らかにした。ここでは、この概念が、続く一六四七年以降のシャニュ及びクリステイナとの書簡において、「神への愛」と結びついていることを確認する。

デカルトは一六四七年六月六日付シャニュ宛の書簡において、「宗教が人間に帰属させる特権 (prerogative)」について論じる。この議論において、デカルトは、神の創造の目的を人間は知ることができないことを強調し、神は、人間以外の知性的な被造物を他の惑星に創造しようということは否定できないと述べたうえで、しかし、だからと言って、人間が持つ高貴さや価値は損なわれることはないと言論する。デカルトは、「他の者が同様のものを所有することによって価値が下がりうる我々の善という特権 (avantage)」と、このことによって価値の下がらない特権を区別し、金銭や名誉などの善を前者として捉え、このような善は、「世界にそれほど多く持つ人がほかにいない場合」、いっそう大きな価値を持つことになることと述べる。他方、後者は、それ自身においてのみ捉えられた、徳、知、健康といった善であり、「他者のうちに同様に多く存在しても、決して我々のうちで価値を下げることに必要はない」と述べる (AT, V, 55)。このように、デカルトは、人間以外の知性的な被造物を認めたからといって、人間に認められる後者のような善は、その価値を下げることはないと言論する。そして、注目すべきことに、デカルトは、このような知性的被造物の各々に認めうる価値と神への愛を結びつけて論じている。

無際限の世界の中のアラゆる知性的被造物 (toutes les créateurs intelligentes) においてありうる善は (……) 我々が保持している善の価値を決して下げたりはしません。反対に、我々が神を愛するとき、神が創造したすべての被造物と神を介して意志によって結びつくとき、我々は一つのより完全な全体の部分をなしているのですから、我々はそれらの被造物を一層大きく高貴で完全であると考えれば考えるほど、それだけ一層、我々自身をも同様に高く評価する (nous estimons nous aussi davantage) になるのです。 (AT, V, 55-56)

このように、神への愛や神の創造した被造物全体への愛を持つとき、我々はそれらと結びつき、自身をそのような完全な全体の一部であると見なすことになるが、こうして全体を高く評価することで、その一部をなす知性的被造物である我々自身もまた同時に重視されることになる。言い換えると、全体を重視し愛することは、それによって個人の価値を軽視することではなく、むしろ、その一部をなす我々の「正当な自己重視」を基礎づけることにつながるのである。この意味で、神への愛にその基礎をもつ「正当な自己重視」とは、「自己」の重視 (estime de soi) というよりも、自己がその一部をなす被造物全体の重視、言い換えると「我々」(知性的被造物一般) の重視 (estime pour nous) なのである。このように考えると、「正当な自己重視」とは、パスカルをはじめとした論者が十七世紀に道徳的に不正なものとして指弾した「自己愛 (amour-propre)」とは、対極に位置づけられるべき概念であることが明確になるだろう。⁽⁸⁾ こうして、一六四七年六月六日付シャニユ宛の書簡において、「神への愛」と「正当な自己重視」の結びつきが明確になるのであって、この二つの概念が結びつくことによって、「神への愛」と「高邁」も結びつきうるように見えるのである。

四 「高邁」の二つの形而上学的基礎

以上の説明は、確かに、神への愛と正当な自己重視の結びつきを説明するかもしれないが、しかし、高邁とは「意志の自由な使用」にその基礎を置くのであって、なぜ正当な自己重視が自由意志に結びつくのかという点に関しては明らかではない。本節では既存の解釈を参照しながら、この結びつきを明らかにしたい。

デカルトのテキストを緻密に読み取りながら、高邁の概念の中に、デカルトの自由意志に関する形而上学の最終的な発展を読み取るのが、ロデイス・レヴィスの解釈である。彼女の解釈の要諦は以下の三点である。

四―『情念論』の成立過程への注目

第一に、デカルトの『情念論』の成立過程への着目である。ロデイス・レヴィスによれば、『情念論』の執筆は二つの時期に分けて行われた。まず、第一稿が作成されるのが、一六四五年―一六四六年の冬であり、この第一稿は、一六四六年三月七日ごろにエリザベトに送られ、一六四七年十一月二十日にはシャニユを介してクリステイナに送られた。次に、この校正と増補が行われるのが、一六四八年から一六四九年の間である。実際、デカルトは、クレルスリエに宛てて、一六四九年四月二十三日に、著作の「三分の二」の増補が行われ、著作が三部構成となることを伝えている(AT: V. 353-354)。『情念論』は一六四九年十二月に出版されるが、その数週間後にはデカルトはスウェーデンで客死することになる。

四―『情念論』における高邁の規定に関する二つの層

第二に、『情念論』のいくつかの項において、この成立過程を反映していると思われる記述が散見されるという

点である。⁽¹⁰⁾ 例えば第五四項だ。同項において、デカルトは、驚きの情念の下位種である「重視 (esteem)」の一つとして高邁を規定しているのだが、本文そのものに高邁という用語が用いられておらず、依然としてアリストテレスⅡスコラのな大度という用語が用いられているのは、少々不自然である。確かに、同項のタイトルに高邁という語が一度用いられているが、あたかも、出版時に急ぎ大度から高邁に置き換えたかのように、唐突に登場するのである。さらに、第八三項において、愛の下位種である、「愛情 (affection)」、「友情 (amitié)」、「献身 (dévotion)」を説明する際に、高邁を説明する第一五四項と第一五六項が補足的に参照されているという点も見逃せない。愛情とは、対象を自身よりも低く評価する際に持つ愛であり、友情とは、対象と自己を同等と評価するときに持つ愛であり、献身とは、対象が自己よりも高い価値があると評価するときに持つ愛のことであるが、ここでデカルトは、「我々が愛せられ、我々自身が、後に第一五四項、一五六項で説明されるように、真に高貴で高邁な魂を持つならば、その人がどんな不完全な人間であっても、我々はその人に対して極めて完全な友情を持ちうる」(AT: XI, 390)と述べ、愛の思想の中に、明らかに付加的に、高邁の道徳を挿入しているのである。加えて、第一四五項においては、「我々以外のほかの原因にのみ依存する欲望」である「むなししい欲望 (vains desirs) への一般的治療法」を挙げ、⁽¹¹⁾「我々には、第一に、高邁であり、これについては後に説明する。第二に、我々は神の摂理についてしばしば反省すべきであるということである」と述べたうえで、これ以降、第一四五項、第一四六項では、高邁について一切取り上げることなしに、後者について議論を展開しているという点にも注目すべきである (AT: XI, 437-440)。ここにおいても、すでに書簡でも表れていた神の観念の考慮とそれに対比される人間の有限性という思考に、高邁の道徳が補足として付け加えられているように見えるのだ。最後に、『情念論』第三部の末尾である第二二一項において、「情念に対する一般的治療法」が述べられる際にも、一切高邁については触れられないままに、情念は対象の価値に関する悪しき増幅効果を持つていること、時間が許す限りで情念が鎮まるまで判断を控えること、

そして、情念が促すことと反対の理由に注意を向けることといった点について考慮する必要性が説かれているという点にも注意しよう。これは、例えば第一六一項において、「ほかの全ての徳への鍵」であり「情念のあらゆる乱れに対する一般的治療法」として「高邁の徳」が語られているのと好対照であり、この視点においても、『情念論』の生成時期に対応した二つの層——一六四五年—一六四六年の第一稿作成時に記載された層と、一六四八年—一六四九年の加筆・修正期に記載された層——を『情念論』に認めるのに十分であるように見えるのである。従って、こうした「いくつかの一致点によって、高邁に関する諸項が第一稿に付加されたというこの仮説が、支持される」ように見えるのだ。⁽¹²⁾

四—三 自由意志に関する理論の発展

そして最後に、デカルトの「自由意志」に関する理論の発展を、ロディス・レヴィスは重視する。⁽¹³⁾ 彼女によれば、デカルトは、初期の断片的なテキストである『オリンピカ (Olympica)』において既に、「三つの驚くべきこと (tria mirabilia)」として、「無からの創造」「自由意志」「神—人 (Homme-Dieu)」をあげていたが (AT, X, 281)、『精神指導の規則論』(一六二八年ごろ) や『方法序説』(一六三七年) までは、自由意志が真理の判断にかかわるという立場を明示的にとることはなく、あくまでそれは能動的な知性の活動に帰されるという伝統的立場をとってきた。⁽¹⁴⁾ このような立場が明確に覆されるのが、『省察』(一六四一年) である。ここでは簡単に以下の点を踏まえよう。デカルトは、ここで、意志の無限性と知性の有限性というテーゼと、それに基づく誤謬の生成の説明を提出し、知性による明証的な認識が欠けている場合には、意志はその判断に対する同意を控えることで、誤謬を避けることができるという知見を打ち立てるのだ。そして、「この自由意志の不正な使用において、誤謬の形相を構成する、この欠如 (privatio) が内在している」(AT, VII, 60) と「第四省察」において明確に述べられているように、デ

カルトは、真と善に関するあらゆる判断の根源に、ほとんど無限として規定される意志による同意を置き入れることで、意志こそがこれらの判断の誤りに対する責任を負うという立場をとることになる。

そしてここから、デカルトは、このような立場をさらに推し進め、誤りうるにもかかわらず、自由意志を正しく使用することによって誤りを防ぐことができるという点に、人間の完全性を見出すという考えを述べるようになる。こうした考えは、「私がそこにおいて誤る、この意志の活動」に関して、「私がその活動を引き出しうるということとは、その活動を引き出しえない場合に比べて、ある意味において、私における一層大きな完全性 (*major in me perfectio*) である」(AT. VII, 60) と述べる「第四省察」において、既にほめかされているが、続く著作で一層明確に主張されるようになる。実際、「自由に行為する、つまり意志によって行為することが、人間の最高の完全性である。これによって、人間は称賛や非難に値するものとなる」(AT. VIII-1, 18) と題された、『哲学原理』(1644年) 第一部第三七項では、「意志によって行為するがゆえに把握する場合の方が、把握せざるをえないで把握する場合よりも、一層多くのことが我々に帰せられるべきである」(AT. VIII-1, 19) と明確に述べられており、こうして、デカルトは、我々が真理に同意する際に我々の功績を基礎づけることは、その真理に同意しないこともできるといふ意志の能力である、という知見に立つことになる。このように、一六四四年以降、デカルトは、自由意志を、単なる真なる判断に到達する条件として扱うよりも、むしろ、人間における道徳的価値の源泉として扱うという立場を鮮明にするのである。この点において、重要となるのが以下の一六四五年二月九日(?) のメラン宛の書簡⁽¹⁵⁾である。

デカルトは、この書簡において、非決定性の自由について二つ区別する。第一は、「意志が、どのような真や善の認識によっても、一方以上に他方に押しやられるということのない場合に、意志がおかれている状態」(AT. IV, 173) を意味する。これは、無知ゆえに肯定、否定の判断を下せないという、「自由の最も低い程度 (*infimum gradum*

libertatis)」(AT. IV, 173)である。他方で、「非決定ということ、ほかの者たちによつて、積極的能力が理解されているかもしれない」と述べた上で、このような積極的能力とは、「二つの相反する事柄の一方に自己を決定する、つまり、付き従うのか、あるいは、逃げるのか、肯定するのか、あるいは、否定するのかという事柄の一方に自己を決定する」能力であると規定する(AT. IV, 173)。デカルトによれば、このような能力は、どのような明証的な根拠によつても一方より他方に押しやられることのない行為において見出されるだけでなく、すべての行為においても見出されるという。そして、このような積極的能力に関して、デカルトは以下のように述べる。

ある極めて明証的な理由が我々をある一方に差し向ける場合、道德的に言えば(moraliter loquendo)、我々は反対の側に運ばれることはほとんど不可能であるが、しかし、絶対的に言えば(absoluite)、我々は反対の側に運ばれることが可能である。事実、そうすることで我々の自由意志を確認することが善であると考えさえすれば(modò tantum cogitemus bonum libertatem arbitrii nostri per hoc testari)、明晰に知られた善を追求したり、明証的な真理を受け入れたりするのを差し控えることは、我々には常に可能なのである。(AT. IV, 173)

このように、デカルトは、理性が善と認めたことのみを欲求・選択することができるというトマスの立場に留意して、「ある極めて明証的な理由が我々をある一方に差し向ける場合、道德的に言えば、我々は反対の側に運ばれることはほとんど不可能である」と認めたうえでなお、明証的に知られた善や真理を追求することを差し控えることは、すべての意志の行為に見出されうるのであり、「絶対的に言えば、可能である」と述べ、このような積極的能力の絶対性を明確にするのだ。⁽¹⁶⁾そして、この積極的能力に関して、デカルトはさらに以下のように述べる。

より大きな自由は、実際に、決定する際の容易さか、あるいは、より善いことを知りながら、より悪いことに付き従う (*sequendi deteriora, quamvis meliora videmus*)、我々が持つこの積極的能力のより大きな使用のうちにある。(AT. IV 174)

ここで注目すべきことは、「明晰的に知られた善を追求したり、明証的な真理を受け入れたりするのを差し控える」ことを可能にするこの積極的能力が、「より善いことを知りながら、より悪いことに付き従う」と修飾されている点である。この「より善いことを知りながら、より悪いことに付き従う」という表現は、オウイディウスの『メデア』からの引用であり、もともとは、善を知りながらも悪しき行為を行ってしまふ「弱い精神 (*esprits faibles*)」を指すものとして用いられてきた。事実、デカルトは、一六三七年四月二十七日付(?)メルセンヌ宛書簡では、「より善いものであると認めながらも「より悪いことを」受け入れてしまふ (*video meliora, proboque*)」という表現に関して、「これは弱い精神についてのみに用いられる」(AT. I, 366)と明確に述べている。しかし、ここでは反対に、この表現は、自由意志の独立性と絶対的能力を証明するために、明証的な善から注意を引き放ち意志的に悪を選択する「強い精神 (*esprits forts*)」つまり「自由思想家」が持つと主張する能力を表すものとして、肯定的に用いられているのだ。⁽¹⁷⁾このように、デカルトは一六四五年ごろには明らかに、「明晰に知られた善を追求したり、明証な真理を受け入れたりするのを差し控える」ことで「より善いことを知りながら、より悪いことに付き従う」ことさえできる積極的能力のうちに、「より大きな自由」を見出し、これを道徳的称賛の基礎としているのである。

このような、自由意志がもつ絶対的で積極的な能力を道徳的な称賛の対象にする姿勢は、さらに進んで、一六四七年十一月二十日付クリスティナ宛書簡でもっとも明確に現れ出る。デカルトはこの書簡で、クリスティナ王女が

ら最高善について意見を問われ、それに関する自身の見解を簡潔に述べている。

デカルトは、この書簡で、まず、善をそれ自身で考えた場合と、我々に関係づける場合の二つに分け、前者の意味での善とはあらゆる被造物よりも完全な神でしかない」と述べる (AT. V. 82)。他方で、後者の意味での善とは、「ある意味で我々に帰属するもの」であり、「それを持つことが我々の完全性である」ようなものである」と述べる (AT. V. 82)。そして、後者の意味での善は、「信仰の光」によって照らし出された「超自然的至福 (beatitudo naturelle)」をもたらすものではなく、「我々が現世において持ちうる善」であると述べ、この意味において、異教的な古代の哲学者たちは最高善について正当に探究することができたと認め、デカルトは、この書簡の中で自分が述べるのは、哲学者が理性によって所有することのできる自然的で現世的な善についてであることを明確にする (AT. V. 82)。

次いで、デカルトは、「人間全員にとつての最高善」と「個人にとつての最高善」を区別する (AT. V. 82)。前者は、魂や身体、さらには偶然の運に依存する、人間が持ちうる「すべての善の集合」であり、後者は、「よく振舞おうとする確固な意志 (*une ferme volonté de bien faire*) と、この意志が持つ満足に存する」 (AT. V. 82) と言われる。

ここで注目すべきことは、この後者に関して、「身体や偶然の運に属す善」と「魂に属す善」が対比され、「身体や偶然の運に属す善」は「絶対的には我々に依存するものではない」が、「魂に属す善」は「個人の力に完全に依存している」と述べられ、「我々が完全に使用することのできるものは、我々の意志しか残らない」と認められてい⁽¹⁸⁾るという点である (AT. V. 83)。こうして、個人が持つ最高善として、明確に、自由意志とそれを持つことによる満足が挙げられることになる。自由意志に個人にとつての最高善を見出そうとするこのような姿勢は、同書簡の以下の部分において、きわめて明確に表れる。

自由意志は我々をある意味で神に似たものとし、また、それは我々を神の従属から免れさせているように見えるのですから、それは、我々のうちにありうるそれ自体で最も高貴なものであり、その結果、そのよき使用とは、我々が持ちうる善の内でも最も偉大なものであるということに加えて、また、それは、最も固有の意味で我々のものであり、また、我々にとって最も重要なのであつて、ここから、我々の最も大きな満足は、自由意志のみから生ずるということが帰結するのであります。(AT. V, 85)

ここで注意すべきは、確かに、一六四五年のエリザベトとの対話においては、「我々が絶対的に善いと呼びうるものは、良識を除いて、この世界のうちに何もなし」(AT. IV, 237)と述べられていたり(一六四五年六月付)、「我々が持ちうる善のうちで、我々の自由意志に完全に依存しているのは徳しかないという理由により」(AT. IV, 276)、最高善は徳でしかありえないと規定したゼノンに好意的な評価が下されたりしているものの(一六四五年八月十八日付)、一六四五年の段階では、「自由意志」を我々が持ちうる最も高貴で最も偉大な「最高善」であると明確に規定した記述を見出すことはできないという点である。前者の記述に関しては、なぜ良識が最高善としてふさわしいのか明らかではないし、後者の記述に関しては、確かにゼノンを好意的に評価しているものの、最高善を自由意志と明確に規定しているわけではなく、さらには、ゼノンを批判して、「彼はこの徳をとて厳格で快楽にとても反するものとして描いたため(……)ゼノンの徒でありえたのは、憂鬱症の人か身体から完全に離脱した人であるように思われる」(AT. IV, 276)と述べたうえで、徳を「最善と判断したことを遂行しようとする確固で不変な意志」に見出そうとしている点において、ゼノンの提出した徳の定義を修正しているようにさえ読めるのであり、その主張は少々曖昧である。他方で、一六四七年十一月二十日付のクリステイナ宛の書簡に至つて、デカルトは、明確に自由意志を最高善とする立場を確立するのである。

さて、ここまでロディス・レヴィスの議論に即して、デカルトの自由意志に関する議論の発展を読み解いてきたが、彼女の議論をまとめると以下になるだろう。第一に、『情念論』の生成に関して一六四五年―一六四六年と一六四八年―一六四九年の二つの執筆時期があり、第二に、実際に、これに対応するように見える記述が『情念論』の中に見出される。そして、第三に、この前者の時期と時を同じくして、一六四四年ごろから、自由意志を道徳的価値の源泉とするテキストが見出されるようになり、両者のちょうど中間にあたる一六四七年十一月の段階で、自由意志が、我々の魂が持つ最も高貴で最も偉大な最高善として、明確に規定されることになる。以上のようなテキストの生成を視野に入れるならば、自由意志のよき使用にその根拠を置くデカルトの高邁の道徳について、我々は以下のように言うことができる。つまり、それは、一六四八年―一六四九年の『情念論』の加筆・修正の段階で、第一稿に付け足されたものであつて、自由意志に関する「デカルトの形而上学の最後の果実」として捉えられるべきなのである。

四―四 神への愛、正当な自己重視、自由意志、そして高邁

さて今までロディス・レヴィスの解釈を参照しながら、高邁の道徳が一六四八―一六四九年の執筆時において付加されたものであるという点を確認したが、この解釈を踏まえると、我々の問題である神への愛と自由意志と高邁の結びつきを、どのように説明することができるだろうか。

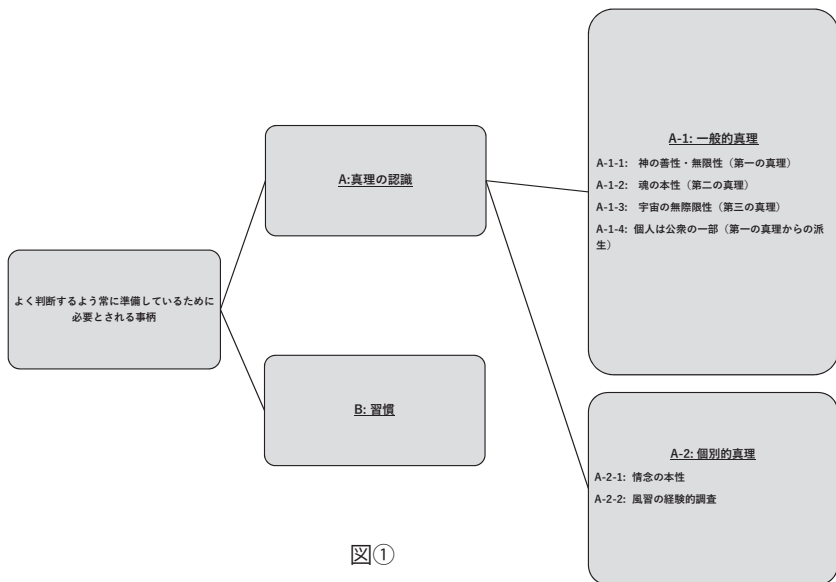
まず、第二節で確認したように、高邁とは、正当な自己重視という概念がその中核をなすのであり、第三節で確認したように、神への愛そして被造物全体への愛によつて導かれる、我々が一部をなす全体への価値評価において、この正当な自己重視が基礎づけられることになる。続いて、第四節一項から三項で確認したように、一六四四年の『哲学原理』から一六四七年十一月二十日のクリスティナ宛の書簡において見出される一連のデカルトの思想

の生成において、個人の道徳的評価の基礎が自由意志に対して与えられ、自由意志とそれを持つことによる満足が最高善であるという知見が確定されることになる。これは、言い換えると、正当な自己重視の形而上学的基礎が、一六四七年になって明確に自由意志に与えられたと言つてよく、こうして、自由意志が、高邁を、新たにもう一つの仕方で、基礎づけることになる。これらをまとめると我々は以下のように言うことができるだろう。高邁の中核をなす正当な自己重視とは、神への愛によつて導かれる全体の価値の評定によつて外側から基礎づけられるだけでなく、自由意志によつて個人に内在的な仕方でも基礎づけられることになるのであつて、こうして、正当な自己重視という概念をいわば蝶番にすることで、高邁は、神への愛、自由意志と結びつくことになり、神への愛と自由意志の両者が、高邁を支える二つの形而上学的基礎として措定されていることが明らかになるのだ。⁽²¹⁾このように解釈すると、神への愛を中心として道徳を語っているように見える「書簡の道徳」と、自由意志に基礎を置く『情念論』における「高邁の道徳」とは、必ずしも一致しないわけではなく、正当な自己重視という概念を蝶番にして接続されうることが理解できるだろう。

四―五 高邁を基礎づける形而上学的知の発展

以上では、高邁を支える二つの形而上学的基礎として自由意志と神への愛を指摘したが、以下では、この両者の形而上学的知と高邁の關係は、既に一六四五年九月十五日にエリザベトに送られた書簡において胚胎しており、後のテクストにおいて発展させられた結果、高邁の道徳に結実するのではないかという示唆を行い、本節を締めくくりたい。

まず「よく判断するよう常に準備しているために必要とされる事柄」として、一六四五年九月十五日の書簡であげられた諸真理について必要な部分だけ振り返るために、以下の図(図①)を確認しよう。



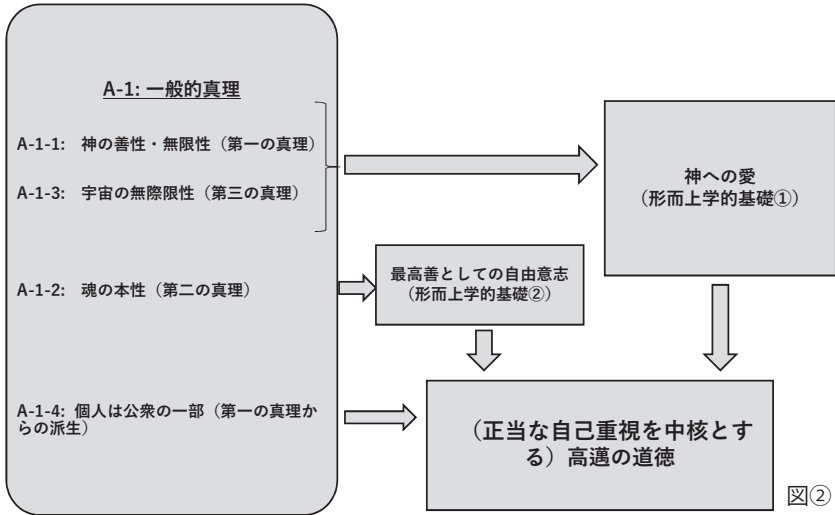
図①

まず注目すべきは、この表におけるA-1-1とA-1-3の真理である。すでに論じたように、このA-1-1及びA-1-3の真理は、一六四七年二月一日付シヤニユ宛の書簡において、再度取り上げなおされる。つまり、一六四七年二月一日付シヤニユ宛の書簡では下記の真理が枚挙されていた。第一に、「神は精神あるいは考えるものであり」「このにおいて、我々の魂の本性は神の本性と何らかの類似点を持ち、我々は、我々の魂が神の至高の知性の流出である（……）と確信するに至る」という真理である。第二に、「我々がその最小部分にすぎない、かくも多くの被造物を創造した、神の力能の無限性」である。そして、第三に、過去・現在・未来を一つの思考のうちに直観する、「神の摂理の広大さ」である。第四に、決して変わることはない「神の決定の不可謬性」、そして最後に、「一方で、我々の卑小さと、他方で被造物全体の偉大さ」という真理があげられていた。そして、これらは全て、神への愛に向かって秩序付けられて提示されていたのだった。このように、一六四五年九月十五日の書簡で挙げられたA-1-1およびA-1-3の真理

は、一六四七年二月一日付シヤニユ宛の書簡では神への愛へ向けて秩序づけられ記述されていた。

次に注目すべきはA-1-2の真理である。これは、一六四五年九月十五日付の書簡では、「魂は、身体がなくとも存続し、また、身体よりもはるかに高貴であること、そして、この世では見いだされない無限の満足を享受しうること」と述べられていたものだ(AT. IV, 292)。この真理は、すでに確認した一六四七年十一月二十日付クリスティナ宛書簡においては、「身体や偶然の運に属す善」と「魂に属す善」が区別され、「自由意志は、我々のうちにある、それ自体で最も高貴なものであり、その結果、そのよき使用とは、我々が持ちうる善のうちで、最も偉大なものである」と述べられたうえで、「我々の最も大きな満足は、まさに自由意志から生ずるということが帰結する」(AT. V, 85)と認める記述において、明確に連続性を認めることができる。言い換えると、一六四五年九月十五日の書簡で現れた「魂の高貴さ」というテーゼは、一六四七年十一月二十日の書簡では、道徳的評価の源泉として魂が持つ最高善としての自由意志というテーゼに結実することになるのである。

こうして、高邁を基礎づける、神への愛や被造物全体への愛という思想も、魂が持つ自由意志の高貴さというテーゼも、一六四五年九月十五日の書簡において既にその原初的な表現が現れ出ており、これらのA-1-1、A-1-2、A-1-3という真理は、一六四七年のシヤニユやクリスティナと交わした書簡において、明確に取り上げなおされ、発展させられているということが確認できる。さらに、ここで注目すべきは、一六四五年九月十五日の書簡ではA-1-4として独立に扱われていた、自身を公共の一部とみなし、「一個人の利益よりも、自分がその一部をなす全体の利益をいつも優先させるべきである」(AT. IV, 293)という、まさしく、一七世紀において高邁なる人が特徴的にもつとされていた傾向性は、確かに一六四七年のシヤニユやクリスティナとの書簡においては全面的に主題化されることはないものの、A-1-1、A-1-2、A-1-3という諸真理によって形而上学的な基礎を与えられることによって、一六四九年の『情念論』における高邁の概念に結実することになるという点である。この事態を、ロディ



スレーヴィスの表現を借りて表現するならば、「デカルトは、この「高邁という」社会的概念を、それを育むこの形而上学に通じているある普遍的概念によって、置き換えよう」⁽²²⁾としていたのである。このように、A-1-1、A-1-2、A-1-3という原理に基づく知は、高邁という概念の形而上学的基礎として取り扱われるという形で発展し、最終的に『情念論』における高邁の道德を成立させることになるという、大きな見取り図を描くことができるのだ。従って、高邁なる者とは、以上のような原理に基づいた諸真理を繰り返し省察することによって、一個人の利益よりも自分がその一部をなす全体の利益を優先させながら常によく振舞うことのできる有徳な主体として組み上げられ、形成されていると解釈されねばならない。⁽²³⁾これを図式的に表現すると以上の図(図②)のようになるだろう。

五 結論

さて、今まで、神への愛を中心とする「書簡の道德」と自由意志に根拠を置く高邁を展開する「『情念論』の道德」の両者をいかに結びつけることができるのか、という問いをめ

づつて議論を進めてきた。ここでその議論を簡単に振り返ろう。

第一節では、「書簡の道徳」においては、知による主体の形成という主題が神への愛として発展させられているように見えるものの、『情念論』においては、自由意志に基づく高邁の道徳が展開されているということを確認したうえで、この両者はどのように結びついているのかという問題に照準を合わせた。第二節では、高邁の一七世紀的な意味合いとそのデカルトにおける受容を簡単に確認し、正当な自己重視という概念が高邁の中心に据えられていることを確認した。第三節では、正当な自己重視とは、神への愛にその形而上学的根拠の一つを持っていることを確認し、被造物全体を構成するものとしての自己の重視（我々の重視）こそ、正当な自己重視の意味であることを指摘した。続く第四節では、正当な自己重視と自由意志の結びつきを確認するために、ロデイス・レヴィスの解釈を参照した。その結果、正当な自己重視のもう一つの形而上学的基礎が、一六四七年になって明確に自由意志に与えられるようになったことが確認され、正当な自己重視という概念を蝶番にすることで、神への愛と自由意志の両者が、高邁を支える二つの形而上学的基礎として措定されていると解釈でき、この意味で、「書簡の道徳」と「情念論の道徳」を統一的に解釈しようと主張した。さらに、この神への愛と自由意志という高邁の二つの形而上学的基礎は、既に一六四五年九月十五日付エリザベト宛書簡に胚胎しており、これが後のテキストにおいて発展させられた結果、高邁の道徳に結実しているという解釈を提示した。こうして、高邁なる者とは、原理に基づいた諸真理を繰り返し省察することによって、常によく振舞うことのできる有徳な主体として組み上げられ、形成されているということを明確にした。

しかし、高邁なる者とは、本来に、こうした原理に基づく知の省察のみに、その根拠を置いていえると言うことができるのだろうか。最後にこの問題に関して問題となるテキストをあげて、残された課題を提起する。

ここで重要となるテキストは『情念論』第四八項である。ここにおいて、デカルトは、「高邁なる人」の具体的

な意志の様態を記述し、「持ち前の意志によって、極めて容易に情念に打ち勝ち、情念に伴う身体運動を抑える人々は、もちろん最も強い魂 (*les âmes les plus fortes*) を持ち」、このような人は、「意志が持つ固有の武器」によって、意志と情念を戦わせると述べたうえで (AT, XI, 366-367) 以下のように述べる。

私が意志が持つ固有の武器と呼ぶものは、意志がそれに従つて自らの生の行動を導こうと決意した (*avoir résolu*)、善と悪についての確固で決然とした判断である。そして、最も弱い魂とは、その意志が、そのように一定の判断に従うように決して定まっていなが、現れ出る情念に絶えず (*continuellement*) 動かされるがままであるような魂である。 (AT, XI, 367)

このように、高邁なる人が持つとされる意志の特徴とは、「意志がそれに従つて自らの生の行動を導こうと決意した、善と悪についての確固で決然とした判断」にあるのだが、ここで「決意した」と複合過去形を用いて述べられていることからわかるように、高邁なる人が持つ意志の様態とは、一点一点の意志の働きというよりもむしろ、ある判断に一貫して従うように、過去から現在に至る中で決意した、持続的・継続的な意志作用であるように見えるという点は極めて重要である。そして、この点は、対比させられている「最も弱い魂」の意志が、「そのように一定の判断に従うように決して定まっていない」であるとか、「現れ出る情念に絶えず動かされるがままである」と形容されており、その非難のポイントが、非一貫的・間歇的であることに置かれているという点とも、符合するのである。

そしてさらに注目すべきことに、第四九項に従えば、このような魂が持つ持続的・継続的な意志の様態とは、必ずしも真理の認識に伴われるものではない。というのも、「情念の命じるところのもの以外なにも欲しない、とい

うほど弱く、不決断な人はほとんどいない」のであり (AT. XI, 367-368)、大多数の人が持つ自身の行為を規制する判断とは、「しばしば誤ったものであり、それどころか、以前、意志がそれによって打ち負かされたり、誘惑されたりした、なんらかの情念に基づいていることさえある」けれども、「その判断を引き起こした情念がなくなっている、意志がその判断に従い続けているのだから、その判断を意志が持つ固有の武器とみなしうる」と認められているからだ (AT. XI, 368)。このように、第四八項、第四九項で称賛される、高邁なる者が持つ意志の持続性・継続性は、真理の認識やその省察といった理論的な営みに還元しきることのできないものであるように見えるのである。

ここにおいて、我々は、一六四五年九月十五日付エリザベト宛書簡において、「真理の認識」とは別に、「習慣」も必要とされていた点を持つ含意が理解できるのではないか。ここでは論点の全てを詳しく論じることはできないが、デカルトは『情念論』第四四項において、習慣の例として言語の習得をあげる。その議論のあらましは以下の通りだ。言語をしゃべるために必要な身体運動——つまり舌と唇の運動——を引き起こす松果腺の運動は、自然によつて、先天的に、ある「舌や唇を動かしうる魂の行為」に結びつけられている。しかし、我々が後天的に訓練を繰り返したことで、習慣がこの「舌や唇を動かしうる魂の行為」に、「言葉の意味という思考」を結びつけた。こうして「言葉の意味という思考」と「舌と唇の運動を引き起こす松果腺の運動」が連合し、言葉の意味を考えながら言語を喋るという複雑な身体操作が可能になったのである (第四四項、AT. XI, 361-362)。このように見てみると我々は以下のように推論することができるように思われる。つまり、デカルトにおける高邁とは、真理の探究とその省察のみにその根拠を置くのではなく、ちょうど言語の習得のためには舌を動かして声を発するといった身体的訓練が必要とされるように、高邁なる人となるためには、実生活における実際の意志の使用や、心身の合一に依存する情念と実際に意志が戦うことから形成される「魂の力 (la force d'âme)」 (第四九項、AT. XI, 367) が必要に

なるのではないかと。⁽²⁶⁾

こうして我々は、原理に基づいた知の繰り返しの省察による高邁なる主体の形成という主題から離れ、世界に内属した心身合一体が持つ「決意」や「魂の力」という主題に移る必要が出てくる。そして、このような、真理を認識することによる変容と、知には還元しきれない心身合一体が持つ力の対立は、すでに引用した高邁の規定において、明らかであるように見える。

真なる高邁とは、一方では、自己が真に所有するといえるものとしては、意志の自由な使用以外にはないと（……）認識することであり、他方では、意志をよく用いようとする確固で、不変な決意を自己のうちに感じること（……）である（AT, XI, 445-446）

高邁なる人は、原理に基づいた明証的な知を探究し、有徳な主体へと変容していくだけでなく、世界に錨を下した心身合一体として自身が持つ力を、実生活の中においても行使することで涵養し、それを自身のうちに感じ取る。この後者の諸相に関しては、稿を改めねばならぬだろう。

文献

デカルトの著作は、Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris : J. Vrin-C.N.R.S., 11vols., 1964-1974; 1996. を使用した。引用に際しては「AT」の略号の後に「巻をローマ数字」「ページをアラビア数字で表記した」。引用文中の強調は断りがない限り本稿執筆者によるものである。本稿中のデカルトからの引用は拙訳によるが既存の邦訳も適宜参照した。

Alquié, F. (éd.), *René Descartes, Œuvres philosophiques*, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-1973; 2010 (reéd.).

Cottingham, J., *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993

Devilairs, L., *René Descartes*, Paris, Que sais-je? PUF, 2013; 2021, 2^e édition (邦訳「ローラン・ドヴィレル、津崎良典(訳)、『デカルト』、クセジユ文庫、二〇一八年)

Glison, É., *Descartes, Discours de la Méthode : texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1925; 1967, 4^e édition

Kambouchner, D., *L'Homme des passions : Commentaires sur Descartes*, 2vols., Paris, Albin Michel, 1995

——, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008

Marion, J.-L., *Questions cartésiennes : méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991

Renaut, R., « La constitution de la morale cartésienne » in *Lectures de Descartes*, Buzon, F., Cassan, É., Kambouchner, D., (éds.), Paris, Ellipses, 2015, pp. 329-357

Rodis-Lewis, G., « Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne : la générosité » in *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, pp. 191-202

Talon-Hugon, C., *Les passions rêvées par la raison : essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 2002

小林道夫、『デカルト哲学の体系：自然学・形而上学・道徳論』、勁草書房、一九九五年

三上航志、「デカルトにおいて知と行為はどのような関係を取り結ぶのか」、『実践哲学研究』、京都倫理学会編、第四六号、二〇二三年、二二一―四六頁

注

(1) 例えば、カンブシュネルの論考を参照のこと。カンブシュネルは、両者のテキストはそもそも説明の仕方や説明の視点が異なるだけでなく、異なったジャンルに属するものと見なすことで、両者のテキストの違いを説明している。つまり、「この書簡は(……)学ぶことに熱心な精神、より厳密にいうならば、決定された問いに關してどのように対処するのか心得たいと熱望する精神に向けられたものであり、このような問いに關して、書簡は直接に理解できるいくつかの考察を提示する」。他方、「著作は、よく考えられ、また、じっくりと考察されたものであり、それ自身としては決して鮮明に示されなかつた膨大な数の問いに答えるべきであり」、その問いに対する答えを得るために、読者は「必然的に長くまた繰り返された実践」(つまり、長く繰り返された読書)を必

要とするのである。また、『情念論』は、高邁なる者の完成された主観性を前提とし、それを人間学的知見から分析し提示しているために、「高邁なる者の意識を構成する思考の全体」とは何かに関しては繰り返し提示するものではない。従って、それは、『情念論』においては、エリザベトやシャニユに宛てた書簡ほどには明確に立ち現れないのである。本稿は、こうした解釈を踏まえながらも、正当な自己重視といった概念に着目することで、両者のテクストは統一的に解釈しうることを強調するものである (Kambouchnet, 2008, pp. 302-303)。

(2) 愛の情念の機能を、ある全体的対象と自己とを表象のうえで結びつけるという点に見るのはマリオンの解釈であるが (Marion, 1991, pp. 189-219)、しかし、愛が持つ本質的機能とは、自身が結合する全体の保持のために、自身の利害を度外視するという道徳的な側面に求められなければならない。従って、マリオンのような解釈は愛の情念が持つ道徳に対する役割を見落としかねないという点で問題含みである。

(3) 一六四五年九月十五日付の書簡では、第二の真理として、身体がなくとも存在し、身体よりも一層高貴な我々の「魂の本性」があげられていた (AT: IV, 292)。この真理に関しては少々注意が必要である。というのも、一六四七年二月一日付の書簡においても、「神は精神あるいは考えるものであり、ここに於いて、我々の魂の本性は神の本性と何らかの類似点」をもつ (AT: IV, 608) と述べられているように、先の第二の真理との連続性が示唆されているのは確かである。しかし、一六四七年二月一日付の書簡における指摘の射程とは、神との類似点のみを考慮しているだけでは、我々は「神であろうと望む法外さにいたり、従って、神を愛するのではなく神的存在を愛するという誤りを犯すことになりかねない」 (AT: IV, 608) と諷める点をも含むのであって、不連続性も指摘できる。後の行論で確認するように、明確に、我々の本性である魂がもつ「高貴さ」が「自由意志」に結びつき、魂の高貴さに形而上学的基礎が与えられることになるのは、一六四七年十一月二十日付クリスティナ宛の書簡においてなのである。

(4) 以下で詳しく見るように、ロデイス・レヴィスの解釈の要諦は、デカルトの自由意志に関する形而上学的な教義の発展を踏まえつつ、高邁を「デカルトの形而上学の最後の果実」として解釈するという点にある。本稿は、この解釈を受け入れつつ、高邁の中心にある「正当な自己重視」という概念に着目することで、高邁は、神に関する形而上学的な認識及び神への愛にもその基礎を持っていると解釈しうるということを強調し、高邁を支える二つの形而上学的知を明確にする。また、本稿は、彼女の論考が展開した、理論の「発展」というアイデアをさらに生かし、高邁を支える自由意志に関する認識も神に関する認識も、既に一六四五年九月十五日付エリザベト宛書簡においてその原型が胚胎されており、これが「発展」していくことで高邁の道徳に結びつくという大きな見取

り図も提示する。

(5) Rodis-Lewis, 1997, p. 192, n. 4 et p. 199, n. 28

(6) このように、正当な自己重視とは、自己の完全性の認識と、自己の欠陥の認識の同時的把握という両義性をもった概念である。この点は、「高邁」を規定する『情念論』においても明確にされている。例えば、「高邁は他者を軽視しない」と題された一五四項において、高邁なるものは、財産、名誉、知力、知性、美しさといった、自由意志以外の他の何らかの完全性において自身に勝る人に比して、自身をとても劣っているとは決して考えないし、また、反対に、自身がこのような完全性において勝る人に比して、自身を重視しすぎることもない、と述べられる。「というのも、これらのすべての事柄は、(……) よき意志に比べれば、ほとんど考慮に値しないと、彼らはみなすから」である(AT. XI, 446-447)。また、第一五八項においては以下のように述べられる。財産、名誉、知力、知性、美しさといった善は、「それを持つ人の数が少なければ少ないほど、余計に重んじられるのが常であり、しかもそれらの善は大部分、多くの人に伝えうつつこのできない性質のもの」であって、これらの善によって自身を重視するものは、高邁とまったく反対の効果を持つ、悪しき「高慢(orgueil)」に陥るが(第一五八項、AT. XI, 449)、「反対に、高邁なるものは、よき意志のみを理由として自身を重視し、そして、それは他のすべての人のうちにおいてもある、あるいは、少なくともありうると想定する」(AT. XI, 447) ために、悪しき高慢に陥ることはない。このように、「自由意志」とは各人のうちに平等に分け与えられた自己重視の源泉をなす善なのである。他方で、第一五五項に従えば、高邁なる者は、「徳ある謙虚(humilité vertueuse)」も併せ持つ。というのは、「我々の本性の弱さについての反省、そして、我々がかつて犯した誤りあるいは今も犯している誤りについての反省」は、「この誤りは、他の人によって犯されうる誤りに劣らず、大きいものである」と考えさせ、「我々は我々を他の誰に対しても勝っているとは考えないようになる」からである(AT. XI, 447)。このように、高邁なる者は、自由意志に基づいて振舞うことで、むしろ自身は他者と同様に誤りうるものであるということに自覚しているために、他の人と等しく脆弱な者として、自身を思い描くのである。このように、「正当な自己重視」という概念は、自己の完全性の認識と自己の欠陥の認識の同時的把握という両義性を持ったものであって、神への愛や被造物全体への愛によっても、また、自由意志のデカルトの教義によっても、この両義性が担保され続けていることが確認できるのである。

(7) デカルト的な「高邁」とアリストテレスに由来する「大度」の相違について、タロン・ユゴンは、高邁とは同一の基準に基づいて「高慢(orgueil)」と「悪しき謙虚(humilité vicieuse)」の中間として規定されるわけではないという点、また、高邁とは徳でも

あり情念でもあるという点、さらに、高邁なる人は他者を軽視する (*mépriser*) ことがないという点をあげ、「デカルトの高邁とアリストテレス的な大度の間」類似は表層的なものでしかなく、「デカルト的なテーゼとは中庸として理解される徳の観念とは関係を持たない」と論じている (Talton-Hugon, 2002, pp. 238-244)。

(8) 高邁なる者がもつ自己重視は自己愛の対極にあるという指摘は、カンブシュネル及びドヴィレールの指摘に従った (Kambouchnet, 2008, pp. 167-168, *Deviations*, 2013; 2021, p. 88 / 翻訳 p. 146)。

(9) ロディス・レヴィスは、増補された三分の一の部分を、安易に『情念論』第三部であると断定してはいけなさと注意を促す。というのも、失われた第一稿の草稿の内容を伺わせる一六四六年四月二十五日付のエルザベトからデカルト宛てられた書簡の内容のほぼ全ては、『情念論』第二部で記述されている内容に相当するのであり、おそらく『情念論』第一部の内容 (の二部) も、一六四八年・一六四九年の最終的な校訂の際に、付加されたものであると考えられるからだ (Rodis-Lewis, 1997, p. 192, n. 2, cf. AT, IV, 404-454)。

(10) Rodis-Lewis, 1997, pp. 198-200

(11) 神の観念と人間の有限性の考慮が、道徳的な運に依存したむなしき欲望を排除するというデカルトの議論に関しては、拙稿を参照していただきたい (三上「二〇二三」二二一―四六頁)。

(12) Rodis-Lewis, 1997, p. 199

(13) Rodis-Lewis, 1997, pp. 193-198

(14) この点に関しては、小林もロディス・レヴィスと同様の解釈をとっている (小林, 一九九五, 二二一―二二三頁)。

(15) もともと「AT版では、この書簡のフランス語訳を、一六四一年メルセンヌ宛の書簡として収録し (AT, III, 378)」、さらに「このフランス語訳からのラテン語訳を AT, III, 703 に収録していた。しかし、マザラン図書館 (La bibliothèque Mazanne) で手稿が見つかり、これに従えば、本書簡は、メラン宛のフランス語で書かれたもう一つの書簡とともに、一六四五年二月九日にしたためられたものであることになる。これを受け、AT版にも、ラテン語の本書簡が一六四五年二月九日付 (?) メラン宛書簡として収録されることとなった (AT, IV, 172-175)」。しかし、ロディス・レヴィスは、アルキエに従って、発見された一連の書簡の言語がフランス語とラテン語の二つに分かれていること、また、議論される主題が大きく異なることをもって、このラテン語の書簡をフランス語で書かれたもう一つの書簡と同一の一六四五年二月九日付とみなすことに疑義を呈しており、内容的に考えて、『哲学原理』(一六四四年)や

一六四四年五月二日付のメラン宛書簡と同時期のものではないかと考えている。(Rodis-Lewis, 1997, p. 195, n. 11)。

(16) アルキエは、この立場は、「人間は、まったくの意識下で、真理と善とを拒否することができる」という、意志の絶対性を主張するものであり、デカルトにおけるまったく新しい主張であると指摘している (Alquié, 1963-1973; 2010, t. III, p. 552, n. 1)。

(17) この点に関しては特にロディス・レーヴィスの指摘を参照 (Rodis-Lewis, 1997, p. 197, n. 19)。

(18) この点は、善意志に人格が持つ尊厳を見出すカントの思想を思わせるものがある。実際、コティンガムは、デカルトの高邁の理論の重要性は、古代的な理論と近代的なそれとを結びつけているように見えるという点にあり、「彼〔デカルト〕が、意志の自律的能力に対して唯一の真なる道徳的称賛の基礎として与える優位性は、明確にカントの方向を指し示している」と指摘している (Cottingham, 1993, p. 68)。

(19) ジルソンに従えば、良識 (*bon sens*) という語には二義性がある。第一に、フランス語で端的に「判断力 (*sens*)」あるいは「理性 (*raison*)」として表現される意味である。『方法序説』の冒頭でその平等が説かれた「良識」とはこの意味であり、神から与えられた、純粹で成熟していない、真と偽を分ける能力である「自然の光」が、良識の第一の意味である。次いで、その第二の意味とは、ラテン語で *bona mens* として表現されるものであり、ストア的な智慧 (*Sagesse*) と同一視されるものである。この第二の意味での良識は、良識の第一の意味である単なる判断能力をよく用いることによって、その判断能力が最高度に完成された状態を指すのであり、一六四五年六月のエリザベト宛書簡で「我々が絶対的に善いと呼ぶうものは、良識を除いて、この世界のうちに何も無い」と言われるところの「良識」とは、この第二の意味である。しかし、前者のフランス語の *bon sens* がラテン語に訳される際には *bona mens* と訳され、後者のラテン語の *bona mens* がフランス語に訳される際には *bon sens* と訳されざるをえなかったために、「良識」に関する両者の意味は混乱して用いられるようになったと、ジルソンは述べる (Gilson, 1925; 1967, pp. 81-83)。

(20) 一六四五年までのデカルトの最高善に関する記述に関してはルノーの議論を参照した (Renaut, 2015, pp. 350-351, n. 4)。

(21) ロディス・レーヴィスは、確かに愛の情念について記述する『情念論』第83項の「献身 (*dévotion*)」の規定においては、一六四七年二月一日付シャニユ宛書簡で記された、神の不変の決定に自身の意志を従わせ神の意志と自身の意志を合一させるということを本質とする「神への愛」は明確には見出せないということを確認ながらも、「高邁」が他者に開かれているものであるという点を踏まえ、神への愛は高邁を下支えしていると解釈していると示唆している (Rodis-Lewis, 1997, p. 200, n. 29)。

(22) Rodis-Lewis, 1997, p. 192

(23) そして当然のことだが、A-2-1で記述された「情念の本性」に関する個別的真理は、デカルト自身の生理学的基礎に基づいて一層緻密に分析され、『情念論』第二二項に主に見出される「情念の統御法」に結実することになる。

(24) カンプシュネルによれば、高適なる意志とは、「單純に現実化された意志」でもなく、「二時点の意志」でもなく、過去から現在に至る中で「根を張り陶冶された意志」である (Kambouchner, 2008, p. 159)。この解釈においても、高適なる者のもつ意志には、単なる真理の認識に還元できない、「時間の厚み」が含意されているように見える。

(25) 『情念論』第三六項や四九項で現れる「魂の力」という表現の内には、魂がもつ習慣の働きが含意されているとする解釈に関しては、カンプシュネルの下記の論考を参照のこと (Kambouchner, 1995, t. 1, pp. 165-166)。

(26) 「高適なる者は、エリザベト宛書簡の「主要な真理」に関する完全な認識を必然的に持つのか、あるいは、極端に言えば、それが必要としないのか？」という問いは、カンプシュネルによっても提示されている。彼は、この両者の主張のどちらも擁護することができると認めた上で、高適という傾向性は、確固で不変な判断に基礎を持ったある反省の実践とその堆積を前提としているため、その傾向性は著作においても書簡においても完全に描写されるものではなく、両者の主張のどちらが相応しいのか決着をつけるという点に関しては、確たることは言えないとして、最終的な決定を避けている。いずれにせよ、高適なる者の傾向性は、エリザベト宛書簡などで提示された形而上学的真理の認識のみに還元できず、ある種の実践 (exercice) やそれに伴う堆積 (sédimentation) が必要とされると主張している点において、本稿の分析と一致する (Kambouchner, 2008, pp. 306-309)。

(筆者) みかみ・こうじ 京都大学大学院文学研究科 研究員／倫理学

The Metaphysical Foundations of the Generosity: Morality in the Letters and Morality in *The Passions of the Soul* in Descartes

by

Koji MIKAMI

Researcher
Kyoto University

In the interpretation of Descartes's moral philosophy, it has been pointed out that there is a difference between the morality developed in his correspondence with Elisabeth (in 1645) and with Chanut and Christine (in 1647-1649) and the morality developed in *The Passions of the Soul* (1649). On the one hand, in the letter to Elisabeth of 15 September 1645, Descartes gives as a necessary condition for being "always disposed to judge well" the reflection on metaphysical truths based on his philosophical principles; then, in the letter to Chanut of 1 February 1647, he takes up these truths again and develops a morality oriented on the love for God. On the other hand, in *The Passions of the Soul*, he discusses a morality of generosity, which is based on the knowledge about Free will (libre arbitre). Thus, explaining this difference constitutes an interpretative challenge in understanding Descartes's moral philosophy. This paper focuses on this problem and tries to offer an interpretation that can overcome it.

First, I will identify the historical background of the concept of generosity and its reception by Descartes. Next, I will make it clear that the concept of legitimate self-esteem (estime légitime de soi-même) plays an essential role in understanding generosity, and this concept has a metaphysical link to the love for God. Then, referring to Rodis-Lewis's reading, which interprets the morality of generosity as the last fruit of the development of the theory of free will in Descartes, I will argue that legitimate self-esteem is supported metaphysically not only by the love for God but also by knowledge about free will. Finally, I will insist that it is possible to unravel the apparent difference between the morality of the Letters and the morality of *The Passions of the Soul* consistently by paying close attention to the concept of legitimate self-esteem.