

デカルトの「高邁」の徳と人間の一性

竹中 利彦

デカルトが世界に存在する事物について精神と物体の二元論の立場を取り、人間についても同様に精神と身体を峻別したことは、それにもかかわらずこの哲学者が心身の合一を認めたことと同時に、よく知られている。この心身が区別されると同時に合一しているということがどういう事態かについては、デカルトの解釈上、さまざまな議論がなされてきた。

カンブッシュネールは、その著書『情念の人間』でデカルトの『情念論』を扱っているが、その中でデカルト哲学における最高の徳である「高邁」について述べ、精神と身体の一合の仕方について興味深い解釈をしている。本稿では、この解釈について検討し、心身合一の問題を再考してみたい。

そのために、まず「高邁」の徳について、それがどのような徳であるのかをまとめ、その上でカンブッシュネールの解釈を検討して心身合一の問題を考えてみたい。以下の議論からわれわれの引き出したい結論は、「高邁」において心身の合一がより完全な形で実現されている、ということである。

1 高邁について

1-1 驚き

「高邁」はまず情念として登場する。デカルトの言う「情念」passionsとは、「精神の知覚、または感覚、または感動であって、特に精神自身に関係付けられ、かつ精気のある運動によって引き起こされ、維持され、強められるところのものである」（『情念論』第27項）⁽¹⁾。精気とは、デカルトが神経や脳の空室内に充たされていると考えた微細な粒子であり、要するに身体に属する物的なものである。つまり、情念とは精神の受動passionsであると同時に、身体の能動actionsでもある。このような性質をもつ情念についてデカルトは、基本的で主要なものとして、「驚き」「愛」「憎しみ」「欲望」「喜び」「悲しみ」の六つを挙げ、人間のもつ他のさまざまな情念は、それらの「いくつかから複合されているか、あるいはこれらの情念の種である」と言う（『情念論』第69項）。このうち、「驚き」の情念は、対象の「新しさ」によって引き起こされ、「すべての情念のうち、最初のものである」

(同第 53 項) と言われる。

その対象がわれわれにとって都合が良い *convenable* かそうでないかをわれわれが知る前に起こりうる。(同上)

それらの原因となる対象が良い *bon* か悪い *mauvais* かを少しも知ることなくわれわれのうちに起こされうる。(同第 56 項)

六つの基本情念のうち、「欲望」は「精神が自分にとって都合が良いとみずからに示す事物を、未来に向かって意志するように促す」(同第 69 項) ものであり、また、「愛」「憎しみ」「喜び」「悲しみ」も、対象がわれわれにとって良いか悪いかということと結びついた情念である。これに対して、対象がわれわれにとって良いものであるか悪いものであるかについて評価する前に「驚き」の情念は引き起こされるから、「最初」の情念と言われているのである。

本稿でデカルトにおける心身関係を明らかにするための鍵として採り上げる「高邁 *générosité*」であるが、ここで「高邁の情念」と「高邁の徳」を区別しなければならない。「高邁の徳」は「他のすべての徳の鍵であり、また情念のあらゆる変調に対する一般的な救治法である」と言われるが、まず「高邁の情念」がかきたてられ、そののち「高邁の徳」が獲得される(同第 161 項)。そして、この「高邁の情念」は、「驚き」の情念の一種である。『情念論』第 54 項は「『尊重』と『軽視』、『高邁』と『高慢』、『謙遜』と『卑屈』」と題された上で、次のように述べられる。

「驚き」にはそれはわれわれが驚く対象の大きさあるいはその小ささにしたがって、「尊重」と「軽視」が結びつく。そして同様にわれわれはわれわれ自身を尊重し、軽視することができる。このことから、「大度 *magnanimité*」あるいは「高慢」、「謙遜」あるいは「卑屈」の情念が生じ、続いて、それらの習慣が生じる。

この本文において「大度」と言われているのは、表題の「高邁」と同じものである⁽²⁾。つまり、「高邁の情念」とは、われわれが自分自身の大きさに対してもつ「驚き」の情念であり、それが習慣化されて「高邁の徳」となる。「高邁の徳」は、「すべての他の徳の鍵」であり、「あらゆる情念の迷いに対する万能の薬」(同第 161 項)、あるいは自分の力だけではかなえられない、「偶然の運」に左右されるような欲望(の情念)についての「救治法」

(同第 145 項)である、とデカルトは言う。つまり、「高邁の徳」は情念に流されるままの生を送らないための徳なのである。

1-2 自己を尊重する理由

では、自己を尊重する理由とはなんだろうか。同じく自己を大きな価値をもつものとして評価するにしても、この評価から生まれる情念は、「高邁」という徳につながるものでなければならず、不当な理由で自己を高く評価する「高慢」であってはならない。そして、その「高慢」の最たるものは「何の理由もなしに高慢であること」である⁽³⁾。逆に、「高邁」であるためには、正当な理由をもたなければならない。自己を尊重する正当な理由とは、「われわれの自由意志の行使」である、とデカルトは言う。

われわれに自己を尊重する正当な理由を与えうるものを、われわれのうちに私はただ一つしか認めない。すなわち、自由意志の使用であり、われわれがみずからのもろもろの意志に対してもつ支配力である。(『情念論』第 152 項)

自由意志の行使とその支配は、なぜわれわれが自己を尊重する正当な理由となるのか。デカルトは、『情念論』の上に挙げた箇所が続く第 153 項で、次のように言う。

自己が真に所有すると言えるものとしては、自分のもろもろの意志の自由な使用し
がなく……。

つまり、デカルトは自己が所有するものとして、意志の自由な行使と支配しか認めないために、自己を正しく評価し、その上で尊重するためには、それを主題とするしかない。その意志の自由な行使と支配以外のものを評価するときには、不当な理由で自己を評価すること、すなわち「高慢」になってしまう。

このことは、デカルトにとって自己がまず「精神」であることに対応している。いまだ精神としてのわれしか知られていない「第四省察」において、デカルトは精神のうちに「選択の能力」すなわち「意志の自由」(AT VII, 56)を認める。「精神としてのわれ」が最初に知られるということは、デカルトの哲学の中で比較的よく知られていることではあるが、彼の主著のいくつかから引用してみよう。

私は一つの実体であって、その本質あるいは本性はただ、考えるということ以外の

何ものでもなく……。 (『方法序説』、AT VI, 33)

いま私が承認するのは、必然的に真である事柄だけである。それゆえ、厳密に言えば、私とはただ、考えるもの以外の何ものでもないことになる。いいかえれば、精神 mens、すなわち魂 animus、すなわち知性 intellectus、すなわち理性 ratio に他ならないことになる。(「第二省察」、AT VII, 27)

そして彼らは、自分自身が存在するということを、ほかのどんなことよりも確実だと考えていたにもかかわらず、自分自身というものを、この場合にはただ精神の意味にのみ解すべきであった、という点には気づいていなかった。(『哲学の原理』第1部第12節)

これらの引用において注目すべきことは、精神としての自己は、確実に知られる第一のことだ、ということである。このことは、上の引用のうち特に二番目と三番目、『省察』と『哲学の原理』からの引用において明らかだろう。「第二省察」では「必然的に真」であることとして私が精神であることが述べられ、また、『哲学の原理』では「他のどんなことよりも確実なこと」は「精神」としての「自分自身が存在する」ということだ、と言われているのである。

先に挙げた『情念論』第153項の引用で、「自分のもろもろの意志作用」だけが私が「真に所有」するものだと言われていた。精神としての自己は確実に真なるものであり、精神のうちにある選択の能力である意志作用は、真に私のうちにあり、つまり私のものである、と言えるのである。

しかし、精神にはこの意志作用のほかに、「認識の能力」(「第四省察」、AT VII, 56)としての知性もあったのではなかったか。上で引用した三つのテキストのうち二番目、『省察』からの引用では、「精神、すなわち魂、すなわち知性、すなわち理性」と言われているのである。また、『哲学の原理』第1部第32節では、「われわれのうちにあり、思惟様態は、ただ二つ、すなわち、知性の知覚と意志の活動である」とはっきりと言われている。

では、どうしてデカルトは知性でなく意志の行使とその支配を、自己を尊重する正当な理由としたのだろうか。二つの論拠を挙げたい。一つは、自由意志を積極的に評価するデカルトのテキストであり、もう一つは、自己を尊重する際に、知性をもつことはその正当な理由にはならない、というカンブッシュネールの解釈である。

第一に、デカルトのテキストを引用しよう。『哲学の原理』第1部第37節では、次のよ

うに言われている。

人間の主要な完全性は自由意志をもつことである。そして、……このことが人間を賞賛や非難に値するものにする……。

そして、『情念論』第 152 項では、

（自由意志は）われわれをわれわれ自身の主人にすることによって、われわれをある意味で神に似たものにする。

とまで言われている。さらに、スウェーデン女王クリスチナに宛てた手紙の中でも、

自由意志は、それがわれわれをある意味で神に似たものにし、神に隷属することからまぬかれさせるように思われるから、その本性からして、われわれのうちにありうるもっとも高貴なものである……。 (クリスチナ宛 1647 年 11 月 20 日、AT V, 85)

として、「人生のもっとも大きくもっとも安定した満足」が、自由意志の「よい使用にのみ由来する」と述べる⁽⁴⁾。また、「第四省察」でも、「私が神のある像と似姿を留めているということを理解するのは、主として意志からである」(AT VII, 57)と言われる。これらのテキストは、自由意志は人間における「主要な完全性」であり、ある意味で人間が「神の似姿」であるならば、それがこの自由意志をもつという点であることを示している。

第二に、カンブッシュネールによる議論を紹介しよう⁽⁵⁾。彼によれば、「確かに、われわれは、われわれが所有し、自分のうちに認めるところのすべての善、性質、完全性に満足する自分を見出すことができる」。しかし、それらの善や完全性が、偶発的なものでなく、自己の固有の価値と認められるためには、それらがわれわれの「単なる所有」を受けているのではなく、それらが自己によって「獲得された」ものであり、かつ「現在」体験されているものでなければならない。そういう意味で、この価値をもつものは「ある活動」「何らかのものの行使」でなければならない、とカンブッシュネールは言う。したがって、この場合「知性は単独では問題にはならない」。というのは、知性は精神の受動であり⁽⁶⁾、単独では行使されることができないからである⁽⁷⁾。したがって、「意志しか残っていないのであり、その行使あるいはよい使用が、われわれの価値を絶対的に構成することができる」。カンブッシュネールの議論は、知性はそれが単独で行使されるものではないゆえに、自己

の固有の価値になりえない、というものである。

以上から、自己を正當に尊重させ、「高邁」と呼べる徳を引き起こすものが、自由意志の行使とその支配であることが示されたと思う。

1-3 高邁は単なる精神的現象か

しかし、上でも見たように、「高邁」には情念としての側面がある。

以上のような理由で、自由意志の行使こそが自己を尊重する理由だと考えるデカルトは、次のように言う。

（高邁とは）一方では、自己が真に所有すると言えるものとしては、自分のもろもろの意志作用の自由な使用しかなく、自己が誉められとがめられるべき理由としては、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、と知ることであり、また他方、意志をよく用いようとする確固不変の決意を自己自身のうちに感じること、すなわち、みずから最善と判断するすべてを企て実現しようとする意志を、どんな場合にも捨てまいとするところの、言い換えれば、完全に徳に従おうとするところの、確固不変の決意を自己自身のうちに感じることである。（『情念論』第 153 項；括弧内は筆者による）

つまり、高邁とは、自由意志をよく行使しつづける決意を単にもつのではなく、それを感じるのだ、と考えられている。と言っても、この決意は自由意志という精神の一つの能力を行使する決意であるから、「高邁」がいまだ精神的な事象であることには変わらないと言える。

しかしながら、デカルトは「高邁」を含む徳一般⁽⁸⁾に情念としての側面があることをはっきり述べている。では、「高邁の情念」と「高邁の徳」の関係はどのようなものなのか。まず、デカルトにとって「徳」とはどのようなものであるかを説明している『情念論』第 161 項の冒頭を引用する。

通常徳と呼ばれているものは、精神をある種の思惟に傾けさせる、精神における習慣であり、したがって、この徳はこれらの思惟とは異なっているが、これらの思惟を生み出さるし、また逆にこれらの思惟によって生み出されうる、ということに注目しなければならない。同様に、これらの思惟は精神のみによって生み出されうるが、しかし、精気の運動がその思惟を強めることがしばしばあり、したがって、その思惟

は、徳の活動（能動）des actions de vertu であると同時に精神の情念（受動）des passions de l'âme でもある、ということにも注目しなければならない。

徳は、精神における習慣である。この習慣は、「精神のみによって生み出されうる」ような思惟をもつ習慣であり、その点で精神単独での事象ではあるが、その思惟は、情念一般における状況と同じく、「精気の運動」によって強められることもある、という点で、身体と合一したかぎりでの精神の情念（受動）でもある。

次に、このような「高邁」の徳をもつ人において、いかなる形で精神と身体の合一があらわれているかについての、カンブッシュネールの説を踏まえて、考えてみよう。

2 「高邁」における心身の関係

2-1 カンブッシュネールの「高邁な人」

カンブッシュネールによれば、人が「高邁」である傾向dispositionとは、「精神全体の状態、言い換えれば、精神単独の傾向であるのと同時に、身体と合一しているかぎりでの精神の傾向でもある」⁽⁹⁾。彼は、「高邁」を自己のもつ自由意志の行使を尊重するという精神的事象とであると同時に、精神と身体の一合体としての人間の傾向であると考えている。別の言い方をすれば、ここには、精神としての自己と、心身一合体としての人間の両方が同時に現われている。彼がこのように考える理由とはどのようなものだろうか。

第一に、この「高邁」な人のもつ傾向は、情念を精神のあらゆる方策を用いて制御しようとする。ここで「精神のあらゆる方策」とは、意志や知性、あるいはそれらが協働して成立する、判断する能力としての理性⁽¹⁰⁾のことである。しかし、情念は身体を原因とするから、身体と独立した精神に属する「理性の規則」に「完全に従うことはありえない」⁽¹¹⁾。この場合には、精神は身体と対立し、それを支配しようとする。その意味で、「高邁」の傾向とは、精神単独の傾向なのである。1-3でも確認したことを思い出せば、「高邁」の徳は、身体と異なるものとしての精神のみによって生み出されうるような思惟をもつ習慣として特徴づけられていたのである。

第二に、しかしながら、「高邁」な人はよい意志しかもたず、またそれをもちつづけようとしているのだから、よい情念、つまり「高邁の情念」をはじめとする、その状況に適合した情念しかもっていないことになる。言い換えれば、「高邁」な人にとっては精神と身体は「根本的な共犯関係あるいは調和」をもっている、とカンブッシュネールは言う⁽¹²⁾。第1節で見たように、「高邁」は自己の意志の行使を尊重することによって、自分の意志によっては動かすことのできない「偶然の運」に左右される欲望をはじめとする諸情念に流さ

れることから人間を救うものであった。自由意志の行使は「高邁」の情念を生じさせる。また、「高邁」な人は、他の人間にも自分と同様の自由意志を認めるから他人を軽視することはないし、その他の善（知力、知識、美しさなど）を自由意志の行使に比して取るに足りないものだと考えるので、「羨み」といったような不適切な情念に動かされることもない。さらに、第一点と同じく 1-3 で見たように、高邁の徳をもつ人の思惟は、情念一般における状況と同じく、「精気の運動」によって強められる。このように、「高邁」な人においては、自由意志を行使しようという思惟と、それによって引き起こされる、精神の受動であり身体の能動である情念が一つの循環構造を形作っており、これをカンブッシュネールは「高邁」な人の精神と身体「根本的な共犯関係あるいは調和」と言っているであろう。

このように、「高邁」な人においては、精神は身体と対立するものとして独立性を保ちながら、同時に身体と調和し合一しているのである。

カンブッシュネールのこの考え方を、デカルトにおける精神と身体に関する問題に適用してみると、精神は独立なものとして相互作用によって身体を支配し、またその影響を受けるものでありながら、同時に身体と調和しているものとして「実体的合一」のようなものをもつものとして考えることができるのではないだろうか。

2-2 精神と身体の相互作用と合一

冒頭でデカルトが心身の区別と合一をともに認めた、と述べた。しかし、精神と身体の一合一の関係については、さらに「心身の相互作用」と「心身の実体的合一」の二つをデカルトのテキストの中に認めることができる⁽¹³⁾。

「心身の相互作用」とは、「精神と身体が因果的に相互に作用する」というテーゼである。デカルトは精神と身体を区別された二つの実体として確立した上で、「身体の操作能力（精神から身体への作用）」や「感覚の受動性（身体から精神への作用）」⁽¹⁴⁾を認める。したがって、デカルトの心身関係において、この「心身の相互作用」のテーゼが容認されなければならないことは明らかである。このようなテーゼに対しては、本質を異とする二つの実体同士が作用しあうことは認められない、という反論がありうる。たとえばガッサンディは、精神が物的なものでなければ、物体である身体を動かすことはできないと考え、「何かあるものへの努力とそのものの運動とが、動かすものと動かされうものとの相互の接触なしに、いかにして可能か」と問う。これに対しデカルトは、「精神は物体を動かす力をもってはいるが、そうだとすると、精神自身が物体であるということは必然的ではない」

（AT VII, 389）と答えている。デカルトは、異なる実体の間の相互作用に困難を認めていないのである⁽¹⁵⁾。この「心身の相互作用」のテーゼは、二つの実体の間の実在的区別を保

持したものであると（二つの実体間の相互作用については問題があるにせよ）考えることができるだろう。

次に、「心身の実体的合一」のテーゼについて見てみよう。アルノーは「第四反論」において、「第六省察」でデカルトが心身を実在的に区別したことに對して、この議論が「身体がまさしく精神の乗り物にすぎない」というプラトン派の結論に導くものと反論する（AT VII, 203）。これに對してデカルトは、同じ「第六省察」で「実体的に精神が身体と合一していることを証明した」し、その証明の論拠は「より強力な論拠を他のところで読んだことのない」ものだと答弁する（AT VII, 227-228）。「第六省察」でデカルトは、精神と身体の関係は、水夫と舟の関係のようなものではないと言う。水夫と舟は完全に独立した存在であり、水夫は舟の損傷を見て理解するが、自分が傷ついたときのような痛みを感じるわけではない⁽¹⁶⁾。精神は身体の損傷や食物・飲み物の欠乏を「純粹知性によって」ただ理解するだけでなく、痛みや飢え・渇き等の感覚を感じる。ここにデカルトは精神と身体「実体的合一」の関係を見るのである（AT VII, 81）。ここで、この「実体的合一」は、今述べたように、身体がその損傷や欠乏を精神に教えるという状況に、つまり実践的な状況にかかわっていることに注意しておきたい⁽¹⁷⁾。デカルトは、実践的な状況においては、二つの実体が相互に作用するというより、二つの実体がより密接に関係しあう「合一体」としての人間を考えている。

さらに、精神と身体の実体的合一が実践的状況にかかわっているということを、デカルトの言う三種の原始概念を援用して補強してみよう。この三種の原始概念はエリザベト宛 1643 年 5 月 21 日付けの書簡（AT III, pp. 663-668）に登場する。この書簡で、デカルトは、「我々のうちには幾つかの原始概念がある」とする。それらのうちには、「存在」、「数」、「持続」など、理解可能なものすべてに適合する一般的な概念のほかに、物体のみに適合する「延長」の概念、精神のみに適合する「思惟」の概念が含まれる。それらに加えて、原始概念のうちに、「心身合一」の概念をも数える。そしてこの概念に、魂が身体を動かしたり、肉体が魂に働きかけて感情や情念を引き起こしたりする「力の概念」が依存しているとする。これらの原始概念は、「原始的であるから、それらの各々はそれ自身によってのみ理解される」ために、ある概念を他の概念によって説明することはできない。したがって、何らかの問題を解決するためには、これらの概念を区別し、事柄をそれに正当に属する概念によって説明しなければならない。

さらに、同じくエリザベト宛同年 6 月 28 日の書簡（AT III, pp. 690-695）では、これら「延長」「思惟」「心身合一」の三種の概念が理解されるときに用いられる我々の能力がそれぞれ説明されている。その議論によれば、精神は「純粹な知性」によってのみ理解され、物

体は純粋な知性によっても理解されるが「想像力に助けられた知性」によってよりよく理解される。そして、心身合一に属する事物は、「知性のみによっては曖昧にしか知られ得ず」、「感覚によって非常に明晰に知られる」とされるのである。そして、精神と身体の結合は、知性を用いて形而上学的省察を行ったり、想像力を行使して数学的研究を行うことをやめて「ただ日常の生活と会話によって」知られるともいわれている。

つまり、心身が合一し、相互に作用するということは、感覚によって知られる。そしてこのことは、『省察』において、我々が感覚をもつことを根拠として精神と身体の関係が水夫と舟との関係ではなく、より密接なものだと言われていることと一致している⁽¹⁸⁾。

以上のことから、知性により知られることと感覚により知られることが区別されることで、学問研究の立場と、日常生活の立場が区別されていると考えることができる。心身の合一は、理論的な学問研究によっては知られず、日常生活の実践的な状況において知られるのである。

2-3 「高邁」における精神と身体の関係

以上のようなデカルトにおける心身の関係についての議論を踏まえると、カンブッシュネールが示唆するような「高邁」における精神と身体との関係は、どのように考えることができるだろうか。

カンブッシュネールは、まず、「高邁」な人の精神は知性に助けられた意志を用いて身体とそれに由来する情念を制御するという点で、身体に対立しそれを支配するものと考え。これは、人間の持つ「身体の操作能力」に比すべきものであり、ここでは、精神と身体は相互作用はするもののおおの独立なものとして考えられている。つまり、「高邁」な人においても心身の相互作用がまず問題になっているのである。

以上のことだけで、精神が「高邁」であることはできるかもしれない。しかし、これだけでは「高邁」な人、「高邁」の徳をもつ人になるためには実践的には十分ではない。「高邁」の徳をもつ人間であるためには、精神の「習慣」をもつ必要がある。「高邁」の徳をもつ人間においては、それをもつ習慣が「高邁」の徳を構成するような思惟、自由意志のよい行使という思惟が、身体に由来する情念によって強められ維持されるという点に、カンブッシュネールは人間の精神と身体「根本的な共犯関係あるいは調和」を見た。「第六省察」では、身体は精神に痛みや飢え・渇きによってその損傷や欠乏の状況を知らせ、それによって精神はみずからと合一する身体の保持に向かった。この「高邁」の徳をもつ人間においては、身体は精神が自由意志の最善の使用という思惟をもつ傾向を情念によって強め、維持しようとする。そのことによって精神は「高邁」の徳を構成するある「習慣」を

もつことができる。言い換えれば、身体が精神を保持しようとするのである⁽¹⁹⁾。ここでは、「第六省察」とは逆の方向が示されている。もちろん、「高邁」な人も「第六省察」で描かれたような方向の、精神が身体を保持しようとする傾向はもっている。したがって、「高邁」の徳を身につけた人は精神と身体との、より密接な合一を実現していると言えないだろうか。

ここで、われわれは冒頭で述べた結論に達したと考えられる。「高邁」の徳をもつことで、精神と身体の一合体である人間は、その合一をより完全なものにしているのである。

もちろん、前項 2-3 で見たように、日常生活の実践的状況において、精神と身体はもともと合一したものとして現われる。しかしながら、その合一の状態がどのようなものであるのかを、精神と物体の二元論をとる理論的な立場から眺めるとしてみよう（『情念論』では、言うまでもなく、情念や道徳が理論的に考察されている）。そうすると、「高邁」の徳をもつ人の精神と身体の間、相互により状態を保持しあうような「共犯関係あるいは調和」を見出すことができる。

「高邁」の徳を身に付けた人間は、日常生活の実践的状況においてよい生を送ることができる。彼を理論的に精神と身体の一合体の立場から見れば、精神と身体はあくまでも二つの異なる実体としてあるものの、それら二実体間の作用は、互いが互いを保持するような協調関係にあることが分かる。この意味で、精神と身体の一合体をとったデカルトの考える人間は、「高邁」において、理論的な立場から見てさえ、統一性を持ったものとして、あたかも一つのものであるかのように現われるのである。

註

- (1) 以下、デカルトの著作の引用については、*Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery (略称 AT) によることにし、ローマ数字によってその巻数を、続くアラビア数字によってページ数を示す。ただし、『哲学の原理』(AT VIII) および『情念論』(AT XI) については、部数と節数、あるいは項数を示した。
- (2) 『情念論』第 161 項では、「善い生まれ」が自分を正しく評価する徳のために寄与すると述べられており、そのためこの徳のことを「大度」と呼ばず「高邁」と呼ぶ、とデカルトは言っている。また、ロディス=レヴィスはスコラ派の学者たちにとって「大度」は徳であったが情念ではなかったことを指摘している。Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, p. 89, n. 1.
- (3) 「(高邁は) 常にきわめて悪い」『情念論』第 157 項。
- (4) これらのテキストは、Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, tome I, pp. 406-407 から教えられた。
- (5) Kambouchner, *L'homme des passions*, tome II, pp. 204-205.
- (6) レギウス宛書簡 1641 年 5 月, AT III, 372 参照。また、『情念論』第 17 項では、「われわれのうちに見出されるすべての種類の知覚あるいは認識 toutes les sortes de perceptions ou connaissances」(強調は筆者による) が「精神の受動」とであると呼ばれている。これは上で引用した「第四省察」において知性が「認識の能力」(AT VII, 56) と考えられていたことや、同じく引用した『哲学の原理』第 1 部第 32 節でわれわれがもつ二つの思惟様態の一つとして「知性の知覚」が考えられていたことと対応した言葉遣いであり、知性作用が受動的なものであるとデカルトが考えていたことを示している。

- (7) デカルトにおいて知性は意志と協働する。特に、神の観念のように物体ではなく精神に由来する観念が問題になるような場合（たとえば神への愛が問題になるような場合）、知性と意志は「もはや異なった二つの能力」ではなく、一つのものになる、と考える研究者もいる（Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, pp. 206-207 参照）。しかし、この場合も、知性が単独で行使されているわけではない。
- (8) 先に引用した部分であるが、『情念論』第 161 項では、「高邁の徳」が「すべての他の徳」の鍵である、という言い方で、高邁のほかにも徳があることが示されている。
- (9) Kambouchner, *L'homme des passions*, tome II, p. 273.
- (10) デカルトの理性を（知性とは異なる）「判断能力」と考える解釈については、例えば Buzon et Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, p. 63 を参照されたい。この著作は小冊子ではあるが、デカルトの著作に登場する主要な用語について、テキスト上の参照箇所とともに簡潔な説明が与えられている。
- (11) Kambouchner, *L'homme des passions*, tome II, p. 272.
- (12) 原語は、une complicité ou harmonie. *Ibid.*, p. 273.
- (13) 心身の関係について、「相互作用」と「実体的合一」を区別して論じなければならないことは、松田克進「デカルト心身関係論の構造論的再検討—『実体的合一』を中心として」に教えられた。また、Wilson, *Descartes* 第 6 章もこのことについて言及している。
- (14) 身体は操作能力は「場所を変えたり、様々な姿勢をとる能力」（AT VII, 78）として、また感覚の受動性は「感覚的事物の観念を受容し認識する」（AT VII, 79）という受動的な能力として、ともに「第六省察」に見ることができる。
- (15) このようなデカルトの立場は、デカルトが心身合一を「原始概念」（この項にて後述する）のうちの一つに数え、それを前提していることから来ている。ガッサンディ以外にも、スピノザ、マルブランシュ、ライブニッツなどの哲学者たちは、心身関係に関するデカルトのこのような立場を承認できなかった。その結果、それぞれ心身平行論、機会原因論、予定調和説といった独自の理論を立てる。
- (16) ただしこれは、あくまでも事態を分かりやすくするための比喻である（おそらく熟練した水夫であれば、舟の損傷具合をその挙動から「感じ取る」こともできるだろう）。また、デカルトは『人間論』などで、盲人が棒を使って対象との距離を測ることと、視覚による距離の知覚を比較したりしている。このとき、盲人にとってはその棒は感覚器官として身体の一部になっているだろう。これらのことは、デカルトの身体論について再検討する契機となるだろうが、それについては次の機会に考えてみたい。
- (17) 精神と身体の実体的合一の概念が、実践的な状況において考えられていることについても、松田氏の前掲論文に教えられた。
- (18) 松田氏の前掲論文では、エリザベト宛の書簡に登場する「心身合一」の概念は心身の相互作用にかかわるとされている。ここでは、デカルトの哲学において心身の合一が、知性的な形而上学的志向ではなく、日常生活のような実践的状況において感覚によって知られることを示すためにこれらの書簡に言及した。
- (19) 「高邁」の他の情念も、精神における思惟を強め、維持する。しかしながらそれは、その情念の原因となる身体的な激動が「時の経過と安静」によって収まれば鎮められてしまうようなものである（『情念論』第 211 項）。

文献

Euvres de Descartes, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 1897-1909, réédition Vrin-C. N. R. S., 11 vol., 1964-1974. 日本語訳については、野田又夫編、『中公バックス 世界の名著・デカルト』、中央公論社、1978 年によったが、引用の都合で筆者が変更した部分もある。

Beyssade, J.-M., *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979.

Buzon, F. et Kambouchner D., *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, 2002.

Kambouchner D., *L'homme des passions*, 2 vol., Albin Michel, 1995.

松田克進「デカルト心身関係論の構造論的再検討—『実体的合一』を中心として」、『思想』1996 年第 11 号。

Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, Vrin, 1971.

——— *La morale de Descartes*, P. U. F., 1^{re} édition, 1957 ; 1^{re} édition « Quadrige », 1998.

Wilson, M. D., *Descartes*, Routledge and Kegan Paul, 1978 ; Reprinted by Routledge, 1996.