

至福考 — セネカとデカルト

武藤 整司

(人文学部・人間文化学科)

Étude sur la félicité — Sénèque et Descartes

Seiji MUTÔ

Département des cultures humaines

Faculté des sciences humaines et économiques

目 次

序

- I. 問題の所在
- II. 古哲セネカ
- III. デカルトの知恵
- IV. 至福への道

序

世に「幸福」を真正面から取り上げて、それを主題的に論じた書物は数多くあるだろうが*、それらを読んで直ちに幸福になった人など果たしているのだろうか。いわゆる「マニュアル本」全盛の現代においてさえ、しかるべき「幸福論」の説くところを、無批判にそのまま実行に移して幸福を求めたとすれば、遠からずして幻滅の憂き目に遭うのが実状ではないだろうか。そもそも幸福が語られる場合、語る人も、それに耳を傾ける人も、それぞれ独自の幸福観をもっているだろうし、それが千差万別であることは疑い得ない。もっとも、後者の場合、それが無意識の底に蟠っていることが多いのだろうが。つまり、「幸福論」を繕く人は、それらの書物にある程度の共感なり反撥なりを抱いたとしても、全面的に賛否のどちらかに傾くことは稀であろう。というのも、どんなかたちであれ、語られる幸福はそれなりに一理あるだろうし、それと同じだけの謬見もまたあるだろうから。

仮にそのような考察が正しいとすれば、何故他人の説などを気にして、われわれは既成の「幸福

* たとえば、以下のような書物は比較的有名であろう。尚、いずれも邦訳がある。

J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, 1806.

A. Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit, in *Parerga und Paralipomena*, 1851.

C. Hilty, *Grück*, 1891~99.

Alain, *Propos sur le Bonheur*, 1928.

B. Russell, *The Conquest of Happiness*, 1930.

論」に耳を貸すのか。それは、自分の幸福観にしばしば疑いを挿むからであろう。もしくは、自分が実際に幸福かどうかを、折に触れて確認しなくてはならないからであろう。われわれは、内省的である人ほど、幸福な気分に含まれているまさにその刹那、自分の「幸福」を疑う。あるいは、その人が不幸感に襲われたときは、その感情から逃れようとして、これまで顧みることすらしなかった他人の幸福観に縋ろうとするかも知れない。よほどの頑固者でない限り、幸福がいかなるものであるかの持論が揺らがらない人はいないだろう。

さらに、視点を変えて、敢えて極論を吐けば、人間が表現するものに人間自身の幸福に関係のないものはない。書かれたものに限ってみても、文学書は言うに及ばず、どんな文書も、それがたとえ数字の羅列に満ちた自然科学書や時刻表のごときものであれ、究極のところ人間の幸福への思いに連なっている。その意味で、人間はすべからず幸福を目指しながら、同時にその幸福が何であるのか、さまざまな仕方で模索している、と言えるだろう。*

拙論で問題にする二人の哲学者も、幸福についていくばくかの自説を有していた。われわれは、しばし耳を澄まして、彼らの語る「幸福」から、われわれ自身の幸福観の形成に役立つ部分を聴き取ってみよう。価値観の多様さを前にして、今日ほどその選択にたじろぎ、幸福が何であるかが分かりにくくなっている時代はないと思われるからである。*

I. 問題の所在

デカルトは、エリーザベト宛書簡 (IV-251~3, 21 juillet 1645)*** (以下、書簡①と略記) の中で、打ち続く彼女の不運に同情し、「至福 (*soveraine félicité*)」を得るために哲学がわれわれに教えてくれる方法とは何か、という話題を持ち出して彼女を慰めている。デカルトによれば、凡庸な魂の持ち主は、至福を幸運から引き出そうとして待ち望んでいるが、それは空しい期待であって、実際にそれを得られるのは、われわれ自身によってである。すなわち、至福を得るためには、先哲の教訓を吟味し、それを咀嚼して自分の血肉にし、さらにそれに自分自身の考察を加えることが有効である、と述べている。そして、セネカの『幸福な人生について (*De vita beata*)』**** を一読

* アリストテレス、『ニコマコス倫理学 (第1巻第4章)』(1095a18~22)、『弁論術 (第1巻第5章)』(1360b4~9) 参照。

** 『アンナ・カレーニナ』の有名な冒頭の文句である「幸福な家庭はどれも似たものだが、不幸な家庭はいずれもそれぞれに不幸なものである」(『アンナ・カレーニナ (上)』、トルストイ 作、中村融 訳、岩波文庫、1993年 (第5刷)、5頁、参照) も、今日では実状にそぐわなくなっているのではないか。というのも、現代人は、後半は首肯できるとしても、前半も「それぞれに幸福である」としない限り、旧来の価値観の押し付けを感じるのではないかと思われるからである。

*** デカルトからの引用は、*Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, 11vols., Vrin, 1973~1978. による。尚、原則として、本文中にその巻数をローマ数字によって、その頁数をアラビア数字によって記す。また、必要に応じてその表記を改めた箇所や、引用原文をイタリックにした箇所がある。さらに、イタリック体の訳にはすべて傍点を施した。

また、「デカルト哲学書簡集の総合的研究 (デカルト=エリザベト往復書簡1643-1649)」、平成8年度科学研究費補助金 (基盤研究C) 研究成果報告書、山田弘明 代表、1997年には裨益されること大であった。以下、引用の際には、「研報」と略記する。尚、デカルトの訳文は既存の翻訳を参照したが、訳出に際しては、論者自身のものを用いた。

**** セネカからの引用は、Seneca, *Moral Essays II*, tr. by J. W. Basore, Loeb Classical Library, 1979 (7th ed.). による。尚、邦訳としては、『セネカ道徳論集 (全)』、茂手木元蔵 訳、東海大学出版会、1993年 (第5刷) を用い、訳文はなるべくそれに従うように努めた。『幸福な人生について』(略号VBe) からの引用は、本文中に上記の版の頁数を示し、併せて訳書の頁数もそれに付け加えた。また、『人生の短さについて』(略号BrV) の引用も、それに倣った。

するように勧めている。

ところが、わずか二週間後に当たる、同年8月4日付同人宛の書簡(Ⅳ-263~8)(以下、書簡②と略記)では、前言をあっさりとし、セネカの幸福論への不満を表明している。彼の名声や題材の重要性に牽かされて、ついセネカの名前を挙げてしまったが、読み返してみたら従うに値するほど厳密ではなかった、というのがデカルトの言い分である。そして、自分の幸福論(至福論)を展開するわけであるが、ある点ではセネカの考えに賛同している部分もある。

以上のことを考え併せると、セネカとデカルトを比較検討することによって、デカルト自身の幸福観がより鮮明に浮かび上がるのではないか、という予測が成り立つ。デカルトがセネカの幸福論に満足しなかった理由は何なのか。また、セネカとは異なるデカルトの幸福論の核心はいずれにあるのか。さらに、デカルトの語った「至福」は、われわれの幸福観の形成に有益な示唆を与えるのだろうか。与えるとすれば、それはどの点においてなのか。これら一群の疑問に答えることが拙論の目的である。

したがって、われわれは先ず、セネカの幸福についての考えを、二つのテキストを中心に吟味し〔Ⅱ節〕、それと比較しながらデカルトの幸福論を検討してみたい〔Ⅲ節〕。その際、鍵となるものは「角度 (*le biais*)」という言葉である。デカルトは、「至福」について語る場面で、この「角度」を巧みに遣っている。それゆえ、予めこの点に注意を促しておきたい。最後に、纏めとして、デカルトの語った「至福」の現代的意義を模索したい〔Ⅳ節〕。それによって、デカルトの語る「至福」はわれわれ現代人にどんな知恵を贈っているのか、それにわれわれはどう応えるべきなのか、といった問題を考えるための契機が与えられるだろう。

Ⅱ. 古哲セネカ

(a) 古典としてのセネカ

日本では、セネカと言えば、「ああ、あのネロに死を賜ったストア派の哲学者か」という答えが返ってきて、それ以上の話題が出にくい人である。何故か。時折はその著書に警句を見出せるとは言え、おおむね辛気くさい説教に満ち、しかもその説教たるや著者自身の実生活とはおよそ懸け離れているという事実をわれわれは知っているからである。つまり、公式の見解がいかに立派であれ、それが実際の生に一致しなければ承知しない性癖がわれわれの中に根強いからである。「セネカの言うことは正しい。しかし、誰も実行などしない。彼自身がお手本である」、と。しかしながら、セネカは、少なくとも西洋では、公式の古典として広く長く読み継がれてきた。これも見逃せない事実である。非現実な理想論、もしくは、建て前先行のきれいな事とは知りつつ受け容れる下地も、われわれの中にたしかに存在するからであり、そもそもそのきれいな事に一片の真理が宿っているからであろう。およそ読書人ならば、このような反撥と受容の相剋は、どんな作家にも感じる体のものであろう。むしろ、反撥しつつ受容し、受容しつつ反撥する度合いが強い作品ほど、古典としての資格を備えているのかも知れない。流行に迎合した作品や、皮相な問題の解決に躍起となる著作は、一時的な脚光を浴びることもあるだろうが、やがては時代の波に押し流されて、砂上に書かれた文字のように跡形もなく消えてしまう。現代の出版状況を眺めてみると、今日のベストセラーが明日のゾッキ本に早変わりするのも、けっして珍しくはない。それに対して、セネカの残した文字が、二千年の時を耐え抜いて今も何らかの意味を担っているとすれば、やはり古典としての輝きを残しているからであろう。ともあれ、われわれは、しばし心を空しくして、セネカの「幸福論」に耳を傾けてみることにしよう。

(b) セネカの「閑暇論」

さて、われわれにとって、セネカの『幸福な人生について』という著作が当面の吟味の対象であるが、その前に、同じセネカの『人生の短さについて (*De brevitae vitae*)』における彼の基本的考えを押さえておきたい。この書は、一般に、「閑暇 (*otium*)」の尊さを主題としているが、それは同時に幸福への指針ともなっているので、「急がば回れ」の格言に従って、少しばかりこの作品に言及してみることにする。

セネカは、「われわれは短い人生を受けているのではなく、われわれがそれを短くしているのである (*non accipimus brevem vitam, sed facimus*) (BrV, p. 288/訳書237頁)」と主張し、「時間の浪費」こそ戒めなければならない事柄の最たるものである、と論じ始める。したがって、どんなに現世の幸福に恵まれていたとしても、「閑暇」がなければ、それは空しいものとなる。というのも、セネカによれば、多忙と引き替えに得た現世の幸福は、かえって不幸を呼び込むことにもなりかねないからである。たとえば、多くの人にとって「富」は重荷になるばかりだし、「名誉」を得るためには血を吐く思いをしなければならない。また、「快樂」も度重なれば顔が青ざめてくるし、「権力」への拘泥は自由を失うことに繋がる (BrV, p. 290/訳書238~9頁)。セネカは、他の誰よりも天恵を享受した、ローマ皇帝アウグストゥスの口癖が、「暇が欲しい」であった (BrV, p. 296/訳書241頁) ことを例証として、「多忙」の報酬である現世的幸福を引摺降ろそうとしている。われわれは、「ダモクレスの剣」* という恰好の故事を知っているので、これを肯うことに躊躇することはないだろう。いわんや、日常の雑務に追われるわれわれにおいてをや、である。

さらにセネカは重ねて言う。曰く、「多忙な人間は何事も十分には成し遂げられない (BrV, p. 304/訳書245頁)」。曰く、「実際多忙な人に限って、生きること、すなわち良く生きることが最も稀である (*ibid.*)」。曰く、「生きることは生涯をかけて学ぶべきことであり、おそらく、それ以上に不思議に思われるであろうが、生涯をかけて学ぶべきは死ぬことである (*ibid.*)」、と。

また、セネカの批判の矛先は「怠惰な多忙 (*desidiosa occupatio*)」と呼ぶべきものにも向かう (BrV, p. 320/訳書253頁)。それは、たとえ米塩の資を得るために齷齪しくても生きられるのに、細々としたどうでもいいことに現つを抜かして、大切な閑暇を済し崩しに無くしてしまうことである。セネカは理髪店で油を売っている御仁のことを、「櫛と鏡に挟まれて多忙な人間 (BrV, p. 322/訳書253頁)」と呼んでいる。また、たとえそれが学問研究を装っていても、無益な考証に囚われている人も、やはり暇のある人ではない、と考えている (BrV, p. 326/訳書255頁)。たとえば、『イーリアス』が先に書かれたのか、『オデュッセイア』が先か、などの考証は、セネカに係れば余計な穿鑿となるわけである。

かくして、「閑暇のある人というのは、自分の閑暇の何であるかについても気付いている人 (*ille otiosus est, cui otii sui et sensus est*) (*ibid.*)」であり、「万人のうちで、英知に専念する者のみが閑暇のある人であり、このような者のみが生きていこうべきである (*Soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant, soli vivunt*) (BrV, p. 332/訳書258頁)」、と結論する。つまり、「どんな時間でも自分自身の必要のためにだけ用いる人、毎日毎日を最後の一日と決める人、このような人は明日を望むこともないし恐れることもない (*ille qui nullum non tempus in usus suos*

* 王者の幸福は白刃の下に曝されていることを悟った佞臣ダモクレスの故事。ホラティウスによって歌われ (cf. Horace, *Odes and Epodes*, tr. by C. E. Bennett, Loeb Classical Library, 1978, p.170~1.), キケロも取り上げている (cf. Cicero, *Tusculan Disputations*, tr. by J. E. King, Loeb Classical Library, 1971, p.486~9.). また、後代の詩人や作家も好んで引用しているようである。『ヴィヨン全詩集』、鈴木信太郎 訳、岩波文庫、1977年 (第10刷)、80頁、『屋根裏の哲人』、スウヴェストゥル 作、木村太郎 訳、岩波文庫、1940年 (第7刷)、51~2頁、参照。

confert, qui omnem diem tamquam ultimum ordinat, nec optat crastinum nec timet) (BrV, p. 308/訳書247頁)」のである。徒に年を取るばかりの人は、「長く生きたのではなく、長く有ったにすぎない (non ille diu vixit, sed diu fuit) (*ibid.*)」とまで言い切っている。

纏めてみよう。セネカによれば、「大きな幸はいずれも不安定であり、また最大の幸運ほど信じられない幸運もなく、一つの幸を守るためには別の幸が必要になり、またたとえ願いが叶っても、また別の願いが立てられなければならない。というのも、偶然に生じたものはすべて安定を欠き、また高く上がったものほど落ち易い (BrV, p. 342/訳書262~3頁)」からである。したがって、「英知によって永遠化されたものは、時を経ても害されることはない (iis, quae consecravit sapientia, nocere non potest) (BrV, p. 338/訳書260頁)」のだから、われわれが「閑暇」を活かして求めるべきものは、「徳の愛好と実践であり、情欲の忘却であり、生と死の認識であり、深い安静の生活 (amor virtutum atque usus, cupiditatum oblivio, vivendi ac moriendi scientia, alta rerum quies) (BrV, p. 350/訳書266頁)」なのである。

(c) セネカの「幸福論」

さて、このように『人生の短さについて』で漠然と拓かれた幸福への道は、『幸福な人生について』では、さらにはっきりとその相貌を現わす。この書は、兄に宛てた書簡という形式で始まっている。そして、開巻劈頭からいきなり警句的な文章が読む者の目に飛び込んでくる。

「幸福に生きることは誰もみな望むところである。しかし、人生を幸福にするものとは何であるのかを見定めようとする、誰もみな闇の中にいる (Vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum, quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant.) (VBe, p. 98/訳書427頁)」。

「誰もが幸福を追求する」という命題は、とりわけ目新しいものではない。したがって、これを疑う人は稀である。しかし、その方策はと問えば、たちまちのうちに答えに窮するだろう。セネカはこの難局を彼なりに順序立てて乗り越えようとする。先ず、努力すべき目標は何かを問い、どんな道を通れば最も早く進めるかを案じる (*ibid.*)。それには、老練な指導者を仰いで、われわれの進むべき正しい道を探らなければならない。さもなければ、徒に彷徨するばかりで、とても幸福に辿り着くわけにはいかないだろう。そして、「幸福を求める旅路では、最もよく踏み均され、また最も人通りの多い道ほど、どれもみな最も多く人を迷わせる (VBe, p. 100/訳書427頁)」と語り、大衆の好む考えを斥ける。つまり、多数者の意見であるに過ぎない世論に同調し、道理を無視して模倣に生きることの愚かさを説くわけである。往々にして、われわれは、他人の轍を踏むことによって滅びるのである (VBe, p.100/訳書428頁)。幸福さえ人に教えてもらわなければ分からない現代人など、その典型と言ってよいだろう。同じ流行を追い、同じ服を着、同じ考えを抱く。個性を求めながら、かえって画一化してゆく現実。何故、他人を気にするのか。既成の路線に軌を一にすれば、とりあえずは安心だからである。

それはともかくとして、ここで、セネカは話を一般化する。すなわち、「人生に関する事柄は、多数の者に人気のある方が善いというふうにはならない (Non tam bene cum rebus humanis agitur, ut meliora pluribus placeant) (VBe, p. 102/訳書428頁)」と。また、「われわれが知ろうとするのは、一体何を行うのが最善であるか、ということであって、何が最も多く世の中に行われているか、ということではない (VBe, p. 102/訳書429頁)」と。さらに、セネカの口調はだんだんと高まってゆく。「われわれが知ろうとするのは、何がわれわれを永遠の幸福の所有者にする

か、ということであって、何が俗衆に、つまり真理の最悪の解釈者である彼らに推賞されているか、ということではない (*ibid.*)、と。

ここまで来ると、セネカの考えはもはや明らかだろう。追従者の数に頼る幸福など、幸福ではない、というわけである。セネカは「誉める者の数が、とりもなおさず嫉む者の数である (VBe, p. 104/訳書429頁)」と断言し、富を崇め、名誉を重んじ、権勢を誉めそやかす輩は、結局のところ、その所有者を真に称賛しているのではなく、単に嫉視しているのであることを強調している。そして、本当の善を求めない大衆を罵倒する。誇示するための善などいかにほどのものか、という彼の気概が伝わってくるほどである。つまり、セネカの求める善は、「単に外見だけの善ではなく、堅実かつ不変で、しかも隠れた方の部分ほど美しい善 (VBe, p. 104/訳書430頁)」なのである。さらに、それは遠くにあるものではなく、いつかは発見されるものである、と続ける。

読者は、当然のごとくこの後の発展を楽しみにするわけだが、実際は腰砕けのような展開を見せる。つまり、いきなりストア派の考えを披露し、これこそ英知である、と主張するのである。「自然から迷い出ることなく、自然の法則と理想に順応して自己を形成すること」というのが、その答えである。「それゆえ、幸福な人生は、人生自体の自然に適合した生活である (*Beata est ergo vita conveniens naturae suae*) (VBe, p. 106/訳書430頁)」ということになる。しかし、「自然に適合した」という言葉の意味がそれほど明らかではないので、セネカの主張の核心はあまり見えてはこない。欲望に溺れることもまた、やはり人間の「自然」だからである。但し、このような一見して内容空疎な命題にも、その具体的方策が付与されて、やや了解可能となる。その方策とは、健全な心をもちつづけること。心が強く逞しく、忍耐強いこと。困ったときの用意ができていていること。身体に注意は払うが、心配はしないこと。生活を構成するもろもろの事柄について細心ではあるが、何事にも驚嘆はしないこと。運命の賜は活用するが、その奴隷にはならないこと (VBe, p. 106/訳書430~1頁)、である。

後の記述は推して知るべし、それらの同工異曲であって、ストア派の公式見解の羅列となる。

曰く「幸福な人生の基は、自由な心であり、また高潔な、不屈にして強固な心であって、恐怖や欲望の圏外にある。それは徳行を唯一の善とし、背徳を唯一の悪とし、その他のものは価値のない雑物の集まりに過ぎないとする。こんな雑物は幸福な人生の何ものをも奪うことなく、また加えることもなく、来ようが去ろうが最高の善には増減はないのである (VBe, p. 108 et 110/訳書432頁)」、と。

デカルトが『方法叙説』の中で、ストア派の考えを、「極めて豪華で壮麗な宮殿」に譬えながら、それが建つ土台を「砂と泥の上」とし、根柢の薄弱な思想として斥けた (VI-7~8) 理由も頷けるといえるものである。

ともあれ、セネカは、「幸福に生きるということは、とりもなおさず自然に従って生きることである」、と結論している。ただ、セネカはこの後で自己弁護を図るところが愛嬌である。たとえば、財産について言えば、「哲学者が財産を軽んずべきであると言うのは、それを持ってはならぬ、というのではなく、それに心を動かされずに持て、ということなのである (VBe, p. 152/訳書451頁)」と語り、莫大な財産を所有する自分自身に対する批判を躲そうとする。しかも、最後には、自分は賢者ではないから、自分へのさまざまな非難があれば、これを甘受しようとして述べている。こうなると、何やら話は落ちるべきところに落ちて、折角の名調子も色褪せてしまう。自己矛盾を正直に語るところにセネカの本領があると言えないこともないのだが、それも後の祭りと言ったところだろうか。もっとも、燕雀には鴻鵠の志を知ることはできないのだから、* われわれ凡人にはセネ

* 「燕雀安知鴻鵠之志哉」という陳渉の有名な言葉を思い起こしてみよう。『史記世家』、「陳渉世家第十八」、参照。また、『莊子』にも、「蜩や学鳩には鵬の図南を解せない」という意味の一文がある。『莊子』、「逍遙遊篇第一」、参照。

カを啜う前に己を省みる必要があるだろう。

さて、ここで、セネカの幸福についての考えを纏めておく方がよいのかも知れないが、次節でデカルトのセネカに対する評価を検討する段取りとなっているので、敢えて纏めはしないことにする。ただ、一言でセネカの語る幸福の核心を述べるとすれば、ストア派の公式見解である、「自然に従って生きること」* に尽きると言ってよいだろう。

Ⅲ. デカルトの知恵

(a) 精神の完全な満足と内的な充足

さて、デカルトがセネカの幸福論に満足しなかったことは、先に述べておいた〔Ⅰ節〕。本節では、その理由を検討してみることにしよう。中心的に扱うテキストは、もちろん書簡②である。

まず、デカルトが最初に着目するのは、セネカがどのように題材を取り扱っているか、ということである。ここで注意すべきは、デカルトが、セネカの主張内容に触れるよりも先に、その表現方法に言及しているという点である。もう一度、『方法叙説』のストア派批判を思い出してみよう。デカルトは、ストア派の考えそのものを批判していたわけではない。批判どころか、「豪華で壮麗な宮殿」に譬えているくらいだから、むしろ称賛していると考えてもよいだろう。カンブシュネルがいみじくも指摘するように、** デカルトにとって、道徳の新しい原理を打ち立てることが重要だったのではなく、自分なりの新しい形態の下に、その古い原理を取り扱うことが重要だったのである。『福音書』に「古い革囊の中に新しい酒を注ぐこと勿れ」という譬え話が出てくるが、*** デカルトの目論見は、これとは反対に、「新しい革囊の中に古い酒を注ぐ」試みだったのである。言い換えれば、デカルトは、セネカの教説の正当性を疑っているのではなく、その方法的ではない点を批判しているのである。つまり、酒の古さではなくて、革囊の古さを問題にしているのである。

デカルトは言う。「セネカの題材の取り扱いの仕方を考察してみました、それは、遵守するに値するほど十分に厳密ではないことが分かりました(Ⅳ-263)」と。そして、信仰によって照らされず、自然的理性だけを導きとするセネカは、実際のところ、どのような仕方で題材を扱うべきであったのか、を語り始める。

デカルトは、先にも引用した『幸福な人生について』の冒頭の文言〔Ⅱ節〕を巧みであると誉めながら、そもそも「幸福に生きること(vivere beate)」とは一体何かを知る必要がある、と述べる。フランス語では、一応「幸運に生きること(vivre heureusement)」と言えるが、ここで、デカルトは重要な区別を行う。つまり、「幸運(heur)」〔現代語の《bonheur》に当たる〕と「至福(béatitude)」との区別である。因みに、この《béatitude》は、先に挙げた書簡①の《félicité》と、意味にほとんど違いはないと思われる。

さて、デカルトはこう語る。「幸運は私たちの外にあるものどもにしか依存しないのですから、自分で手に入れたのではない何らかの善きものに出くわした人々は、賢明であると言うよりも幸運

* デカルトは、1645年8月18日付エリーザベト宛書簡で、セネカの用いる「自然(natura)」を、「われわれの自然的傾向(nos inclinations naturelles)」ではなく、「この世にあるすべてのものにおいて、神が打ち立てた秩序(l'ordre établi de Dieu en toutes les choses qui sont au monde)」と看做している(Ⅳ-273)。

** Denis Kambouchner, *L'homme des passions Commentaires sur Descartes I*, Albin Michel, 1995, p. 29.

*** 「マルコ」(2・22)、「マタイ」(9・17)、「ルカ」(5・37~39)。もちろん、この譬え話は、イエスの教えは新しいので、新しい枠組の中でしか活かされないことを暗示している。

であると看做されます。これに対して至福は、私が思うには、精神の完全な満足と内的な充足とに存します。最も運命の賜を授かった人でも通常それを持ちませんが、賢者は運命の力を藉りずにそれを獲得するのです。かくして、『幸福に生きること (vivere beate)』、つまり、『至福に生きること (vivre en béatitude)』とは、完全に満足し充足した精神をもつことに他なりません (IV-264)、と。

もちろん、直ぐに気付くことであるが、ここでの鍵は、「精神の完全な満足と内的な充足 (un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure)」という言葉である。この言葉を眺めていると、たちどころに以下の四つの問いが浮かび上がる。すなわち、

- ①そもそも、ここで言われる「満足」および「充足」とは何か。
- ②「満足」という言葉には「精神の」という限定の言葉が付与されている。ここで言われる「精神の」とは何を意味するのか。
- ③さらに、「満足」という言葉には「完全な」という限定の言葉も付与されている。ここで言われる「完全な」とは何を意味するのか。
- ④「充足」という言葉には「内的な」という限定の言葉が付与されている。ここで言われる「内的な」とは何を意味するのか。

という問いである。もちろん、これらの問いに答えるためには、その後続くデカルトの主張にもう少し耳を傾ける必要があるだろう。

デカルトは、人生を幸福にするもの、言い換えれば最高の満足を与えるものを、徳や智恵などのわれわれに依存するものと、名誉や富や健康などのわれわれに依存しないものの二種類に分け、後者に恵まれるに越したことはないが、前者だけでも完全に満足し充足することができると断言している。ここで、「満足」という言葉は、「理性によって規制された欲求の充足および達成」に意味が限定され、さらに後者の満足は、われわれに依存しないから、それを求めることは余計なことであるとも述べている。以上のことから、先に挙げた問いは、次のように答えることができるだろう。

①に関しては、安静不動の状態を表現していると思われる。つまり、現在の状態以外のものを求めないという意味である。もし直ぐに求めたとすれば、その満足や充足は仮初ものだったことが分かる。つまり、偶然の運命に左右されない状態が「満足」もしくは「充足」と言ってよいだろう。

②に関しては、「身体の」と対概念をなすと考えてよいだろう。つまり、肉体的な快樂などの満足は軽視もしくは除外されるというわけである。

③に関しては、神が最完全な存在者であることを鑑みれば、堅固かつ不易で、それ以上のものはない、と言い換えることができるだろう。尚、富などにおける満足が軽視される所以は、もっと得られるのではないかという、いわゆる「切りのなさ」に帰着すると思われる。

④に関しては、直ぐに「精神の」という意味に取れないので、少々厄介である。つまり、「飢え」や「渴き」の内部感覚も「内的」と言えるからである。しかし、生を維持するための最低限の欲求が満たされれば、われわれ自身に依存しないことどもは余計なことである、と明言しているので、やはり、「精神の」という意味に取って差し支えはないと思われる。但し、『情念論』63節に、同じ「内的充足 (une satisfaction intérieure)」という言葉が遣われており (XI-377)、それはわれわれ自身によってなされた善によって与えられ、あらゆる情念のうちで最も快いものである、と述べられている。したがって、この点から言えば、必ずしも精神固有のという意味には取れないようである。

さて、デカルトの「至福論」の一端がここで示されたわけであるが、これだけでは、セネカとど

ういう違いがあるのか、あまり定かではない。というのも、「精神の完全な満足と内的な充足」という言葉の意味はある程度分かっても、主張内容がセネカと似通っているだけではなく、彼と同様、やはり根拠が薄弱であるような印象を免れないからである。

さらに、この書簡②には、以下で、『方法叙説』のいわゆる暫定道徳の改良版とも言える三規則が与えられ、「人間の最高の至福は理性の正しい使用に係っており、その結果それを獲得するのに役立つ研究は、人が得ることのできる最も有益な仕事であり、おそらくまた、最も意に適い、かつ心地よい仕事であると告白しなければなりません（IV-267）」と結んでいる。しかし、暫定道徳の保守性が払拭されたことを除き、この世の満足は徳と智慧の探究にこそあると語っているに過ぎず、何故そう主張することができるのか、という根拠については、やはりよく分からないというのが読者の偽らざる印象ではないだろうか。少なくとも、理性の開発に興味のない人には、まるで説得力のない主張であると言ってよいかも知れない。

エリーザベトもこれと同じことを感じたのではないだろうか。というのも、書簡②の返事に当たる、8月16日付デカルト宛書簡で、なるほど、デカルトは、セネカよりも推論の仕方において遙かに秀でてはいるけれども、セネカ以上の新しい知見を教えてはくれない、と不平を洩らしているからである。しかしながら、デカルトは新しい知見を述べたかったのではない。この点については、上述した通りである。ここに、エリーザベトの不満が生じる余地がある。

たしかに、エリーザベトが納得しなかったことにはもっともなところがある。すなわち、この世には意志の力ではどうしようもない病気や不幸があるので、自分〔＝エリーザベト〕には意志に依存しないものの助力がなくては、やはり至福には至ることはできないのではないかと、思われて仕方がないというわけである。

(b) 「角度」という言葉

ここで、デカルトは、書簡②より二ヶ月半ほど前から、書簡②と同じような主張をしていたことに触れておかなければならないだろう。それは、たとえば、1645年5月18日付エリーザベト宛書簡で、彼は、偉大な精神の満足と完全な幸福について、すでに自説を開陳していたのである。その概要は省くが、要するに、デカルトは何度もエリーザベトに、自説、つまり、「外的な要素に振り回されず、理性に従って生きよ」という自説を語り続けているのである。しかも、そのたびにエリーザベトから「それでもやはり不幸は不幸だ」と言われ続けている。

セネカの『幸福な人生について』が取り上げられたのは、その最中だったわけだが、その途中で出てくる言葉が、本項の主題である「角度」である。この言葉は、『方法叙説』にも二箇所が登場する言葉で、そのうちの一つは、一連のエリーザベト宛書簡で用いられる「角度」と同じ意味であると思われる。それは、暫定道徳の第三格率に出てくる言葉である。有名な箇所であるが、念のために引用してみよう。

「私の第三の格率は、常に運命よりもむしろ自分に打ち克つことに努め、世界の秩序ではなくむしろ自分の欲望を変えようと努めることであった。一般的に言えば、完全に私たちの支配下に置けるものは自分たちの思想しかなく、したがって、私たちの外なるものについては、最大の努力を傾けて後、なおも成し遂げられない事柄はすべて、私たちにとって絶対的に不可能である、と信じる習慣をつけることだった。（中略）私たちは、いわゆる『必然を徳に化する』ことによって、病気なのに健康でありたいと望んだりもしないし、監獄にありながら自由でいたいと願ったりもしない。しかしながら、あらゆる事柄をこういう角度から (*de ce biais*) 眺めることに慣れるためには、長い間の訓練と、たびたび繰

り返される思索とを必要とすることは私も認める。そして私は、その昔、運命の支配から逃れて、苦痛や貧困をものともせず、彼らの神々とその至福 (*la félicité*) を競い合うことのできたかの哲学者たちの秘訣も、主としてここにあったのだと思う (VI-25~6)。

さて、この「角度」という言葉を考察してみよう。まず、一般的な例を考えてみる。例えば、ここに円錐があるとすると。真横から見れば、それは二等辺三角形に見えるだろう。ところが、角度を変えて真上から見れば、それは円に見える。つまり、同じ円錐がそれを見る者の工夫によって、まるで違ったものに見えるというわけである。これと同様なことは、われわれのしばしば経験することである。したがって、同じ事柄に対する解釈は無数に存在するわけである。事実の一つ、感じ方は無数、と言い換えることができるだろう。デカルトは、この何の変哲もない「ものの見方の変更」を、自分の格率に採り入れたのである。そして、自分の能力の及ばない領域の事柄に関しては、これを必然と看做し、こともなげに甘受する精神を鍛え上げたのである。これは一見して平凡であり、誰でも思い付く類の処世術だが、本当にそうであろうか。たとえその理窟には頷いたとしても、実際にそれを自分の行動原理として採用する人は案外少ないのではないだろうか。事実、以下で述べるように、エリーザベトは得心しなかったのである。その辺りの事情をもう少し探ってみよう。

さて、上で述べたように、ここで用いられる「角度」という言葉は、エリーザベト宛書簡でも、論者が調べた限りでは四箇所で使用されている。そのうち一箇所 (V-90, 20 novembre 1647) は、われわれが問題にするような意味からややずれるので、それについては問わない。したがって、残りの三箇所についてだけ検討する必要がある。それぞれ引用してみよう。

「しかし、立ち現れることどもを私にとって最も好ましいものにしてくれる角度から眺め、私の主だった満足は私だけに依存するように図るという、常に私がもっていた気質のお陰で、私には生まれつきであるかのようにであったこの不調は、少しずつ完全に消え去ったように思われます (Mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient *du biais* qui me les pouvais rendre le plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition, qui m'était comme naturelle, s'est peu à peu entièrement passée.) (IV-221, mai ou juin 1645)。

「というのも、ものごとを弁えている人が、自分に好都合に見えるように計らうある角度から眺めることができないほど、それほど悲惨な、それほど誰もが全面的に悪いと判断する出来事など存在しないからです (Car il n'y a point d'événements si funestes, ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder *de quelque biais* qui fera qu'ils lui paraîtront favorables.) (IV-237, juin 1645)。

「そしてまた、世事のほとんどすべては、それをよいものと思わせる側から眺めることも、そこに難点を見出させる別の側から眺めることもできるので、あることで巧みに立ち回らなければならない場合、間違うことがなければ、私たちに最も有利に見えるようにする角度からもものごとを眺めることができるようになることが肝要である、と私は思います (……; et même, à cause que presque toutes les choses du monde sont telles, qu'on les peut regarder de quelque côté qui les fait paraître bonnes, et de quelque autre qui fait qu'on

y remarque des défauts, je crois que, si on doit user de son adresse en quelque chose, c'est principalement à les savoir regarder *du biais* qui les fait paraître le plus à notre avantage, pourvu que ce soit sans nous tromper.) (IV-306, 6 octobre 1645)。

これらの引用を纏めれば、「どんなに悪いことでも、自分に好都合な角度から眺めれば、外なる悪から生じる心の中の不快感から逃れることができる」ということに尽きる。これは、有り体に言えば、「気を逸らすだけのこと」だから、けっして外的な悪がなくなるわけでない。したがって、数々の不幸に打ちのめされているエリーザベトには、にわかには納得のいかない主張だったわけである。

さて、デカルトとエリーザベトとの往復書簡において、セネカに関してこの他にも言及されているが、煩瑣になるので割愛し、当面の主題である「角度」について、もう少し踏み込んで論じてみよう。

(c) 「内的情動」の役割

このような「ものの見方の変更」という考えは、上で見たように、『方法叙説』にすでに現れていたわけだが、デカルトはこの考えを生涯維持したと思われる。たしかに、論者の調べた限りでは、この「角度」という言葉は、最後の著作である『情念論』には一語も見当たらない。しかしながら、『情念論』がエリーザベトとの文通から生まれたことを考慮すれば、幸福（広義の道徳）を語る文脈であれば何度か用いた言葉を、簡単に捨て去ったとは考えられない。したがって、『情念論』に、この言葉、あるいはその言葉が担う意味が、どのようなかたちで吸収されているかを考察する必要があるだろう。

結論を先取りすれば、われわれは、「角度」という言葉が示している事態は、『情念論』において「内的情動 (émotion intérieure)」という概念に姿を変えていると考えたい。もちろん、これは一つの見解にすぎないから、『情念論』に出てくる当の「内的情動」を検討してみる必要があるだろう。その前に、この「内的情動」と同格の働きをしていると看做せる二つの事柄に触れておこう。

デカルトは『情念論』145節において、「空しい欲望 (vains désirs)」に対する「一般的対抗策 (remèdes généraux)」として、「高邁 (la générosité)」と「神の摂理について熟考すること (faire réflexion sur la providence divine)」を挙げている (XI-437~8)。論者は、「高邁」についてはかつて論じたことがある*のでそちらに譲り、もっぱら「神の摂理について熟考すること」に焦点を合わせよう。ただ、「高邁」が、自由意志の決然たる行使であることは、確認しておきたい。

さて、『情念論』145節において、彼は語る。「第二の対抗策は、私たちがしばしば神の摂理について熟考し、どんな事柄も、この摂理によって永遠に決定されているのとは違った仕方で起こることは不可能である、ということを思い浮かべるようにすべきだ、ということである。すなわち、摂理は宿命あるいは不変の必然性のようなものであることを考え、これを偶然の運に対抗させ、偶然の運とは、私たちの悟性の過誤からのみ生じる幻影にすぎないものとして打破すべきなのである (XI-438)」と。

この主張は、一見して「高邁」における自由意志の行使と矛盾するかの観があるが、デカルトの言いたいことは、人間理性が及ぶ範囲までは人間の領域であるが、それを超える領域には踏み込むな、ということである。そして、偶然の運を軽視し、必然に従え、と述べているのである。これは、

* 拙論「高邁考 — デカルトの道徳論」、『人文科学研究』(高知大学人文学部人文学科)第3号、1995年、所収、参照。

『方法叙説』の暫定道徳における第三格率の変奏曲と言つてよいだろう。

また、「第三省察」の末尾には、「神の莊嚴のこの観想のうちのみ来世の最高の至福 (*summa alterius vitæ foelicitas*) が存することを、私たちは信仰によって信じている」という一文 (Ⅶ-52) がある。読者がこの文面に遭遇すると、『省察』の緊密な文脈が破られて、唐突に「神の賛美」が挿入されている感を拭うことができない。言い換えれば、あたかもこの箇所は、「第四省察」に向けて幕間狂言のような役割を課せられているかのような印象を読者に与えるのである。このような唐突さは、デカルトの無信仰を糾弾するための糸口となり易い。しかしながら、われわれは、神の摂理への帰依は、やはりデカルトにとって基礎をなすものだったと考えたい。もし、そうでなかったとすれば、彼の語った哲学は、一気に崩れさってしまうのではないか。

「高邁」と「神の摂理」が対をなしていることは、『情念論』を読めば明らかだが、われわれがこれから言及する「内的情動」も、これら二つに深く関係している。というのも、内的情動は、情念の無軌道を統御する第三のものと看做することができるからである。

さて、『情念論』147節および148節に、この「内的情動」が登場する。引用してみよう。

「私はここになお、諸情念からいかなる煩わしさをも受け取るまいとするために、大いに役立つと思われる考えを一つだけ付け加えてみよう。それは、私たちの〔蒙る〕善と悪とが、精神のうちに精神自身によってのみ引き起こされる内的情動に、主として依存しているということである (J'ajouterai seulement encore ici une considération qui me semble beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions; c'est que notre bien et notre mal dépendent principalement des *émotions intérieurs*...) (Ⅺ-440, a. 147)」。

必然の宿命を偶然の運から区別する練習を積むならば、われわれは欲望を統御する習慣を容易に獲得することができる、とデカルトは説くが、さらに、それに加えて、もう一つ方策があると語っている文脈である。それが「内的情動」と呼ばれるものであるが、その意味するところについては割愛し、* もっぱらその効用について触れてみたい。

さて、「この内的情動は、それが精神のみによって起こされるという点で情念とは異なる」、とデカルトは語り始める。「そして、この内的情動は、しばしばそれに似た情念と結びついてはいるが、またしばしば他の情念とも、ともにあり得るのであり、さらには反対の性質をもった情念から生まれることすらある」と述べ、周知の「妻を亡くした夫の密かな喜び」の例と、「悲劇の快」** の例を挙げている。つまり、人の死や悲劇は、元来「悲しみ」に彩られている筈のものだが、精神の奥底では、しばしばそれとは反対の「喜び」を感じることもあると述べているのである。この喜びは、「密かな喜び (*une joie secrète*)」とか「知的喜び (*une joie intellectuelle*)」とか表現されている。その効用の要点を纏めてみよう。

①内的情動は、それと共存する性質の異なる情念よりも、われわれに対する直接的影響力が強い。

* 「デカルトにおける意志と情念 —— 知性的情動と内的情動をめぐって」、安藤正人、『現代デカルト論集Ⅲ 日本篇』、デカルト研究会 編、勁草書房、1996年、所収、参照。

** 類似の例は、キュレネ学派にも見受けられるし (『ギリシア哲学者列伝 (上)』、ディオゲネス・ラエルティオス 著、加来彰俊 訳、岩波文庫、1984年、191頁、参照)、プルタルコスによっても言及されている (『食卓歓談集』、プルタルコス著、柳沼重剛 編訳、岩波文庫、1994年 (第6刷)、144~8頁、参照)。

- ②内的情動は、精神を支配しているから、外からくる混乱の精神に対する害を防ぐ役割を担っている。
- ③したがって、精神は自らの完全性を知り、ますますその喜びが増す。
- ④そのためには、精神は、最善と判断したことをなせばよい。
- ⑤最善と判断したことをなすこと、言い換えれば、徳に従う点で怠惰でなかったならば、そのことに満足し、人は幸福になる。
- ⑥また、情念の最も激しい衝撃も、精神の平和を乱すことはない。

ところで、『情念論』45節には、情念に対する精神の支配力の間接性が語られている。詳細は省くが、論者は、この考えが「内的情動」に反映している、と見ている。つまり、「内的情動」は情念と精神の中間に位置して、両者の調停を図っているのである。これが、精神の支配力の情念に対する間接性を意味するのである。

さて、われわれの主題に戻ろう。論者は、デカルトが用いた「角度」は、少なくとも次の点で『情念論』の「内的情動」の先駆をなすものだと考えている。

- (1)対抗する不幸とは反対の性質をもつ。
- (2)優れて意志的な要素をもつ。
- (3)常に精神の満足を促進する。

それぞれ敷衍してみよう。先ず、(1)に関してであるが、「角度」という言葉でデカルトが目論だことは「ものの見方の変更」に尽きた。つまり、自分の力に余る不幸な事態が起これば、事態そのものを変えようとするのではなく、精神がそれを必然と受け止め、自分に好都合な角度から眺め直すことである。例えば、病気になって、その病気を苦しむさらなる「病気」（自分の病気を気に病むこと）は、角度を変えることによって解消されるだろう。つまり、この場合、病気を情念抜きで診察することが肝要なのである（IV-529, à Élisabeth, novembre 1646）。

尚、この書簡には、「内的喜び (la joie intérieure)」という言葉が遣われており、それが「何か秘密の力 (quelque secrète force)」をもつという記述がなされている。われわれは、ここにも、「内的情動」の原型を読み取ることができる。というのも、経験上、「喜び」を伴って行った事柄は、「悲しみ」を伴って行ったときよりも首尾がよい、とデカルトは主張しているからである。さらに、それをソクラテースのダイモンにも通じると述べ、「われわれがことを企てる場合、いやいやながらするのではなく、通常喜びを伴う自由な気持でそれに当たれば、必ず成功する、という強い確信をもつことは有益である (IV-530)」とまで言い切っている。ここで用いられた「内的喜び」が『情念論』147節に現れた「喜び」とまったく同じものではないにせよ、同質であることは論に俟たないだろう。けだし、外的な負の要素（たとえば、病気）は、内的な正の要素（知的な喜び）によって克服されるのである。

次に(2)であるが、「角度」においては意志の力が与るのは自明だろう。起きてしまった不幸を冷静に睨め、自分の手に余るものは必然と考え、余計な心配をしない。そして、できる限り自分に好都合にことを運ぼうとするのであるから。また、「内的情動」も「徳に従う」という点で、意志的と言える。情念に翻弄されることを食い止めるからである。

さらに(3)であるが、これも両者の目的が「精神の満足」にあることはこれまで見てきた通りである。尚、われわれに依存しないもの（名誉、富、健康など）は、それを求めることは余計なことであると明言している箇所もあるし（書簡②）、さらには「身体の喜び (les plaisirs du corps)」の

刹那性と「精神の喜び (ceux de l'esprit)」の不滅性を対比させている記述 (IV-286, à Elisabeth, 1^{er} septembre 1645) もある。しかし、デカルトは、身体に関わりをもつ情念を一概に斥けているわけではない。情念を単に排除するのではなく、それを理性の支配下に置くことが肝要なのである* (IV-287)。

以上により、「角度」という言葉は、『情念論』では「内的情動」に姿を変えている、と言えよう。もちろん、そこには細かな相違があるが、基本的構図は遅くとも1645年頃には固まっていたと考えてよいだろう。

デカルトは「角度」という言葉を用いて、何度もエリーザベトに、自分の不幸を必然のものと考え、自分の自由になるものを見定めよ、と論じた。つまり、至福は「理性の正しい使用 (droit usage de la raison)」に係っているのである (書簡②)。しかし、結局のところ、エリーザベトは納得しなかったようである。そこで、『情念論』を執筆することで、自分の考えの理論化を企てた。つまり、「内的情動」は「角度」の考えの理論化なのである。言い換えれば、不幸を幸福に変える術策の方法論を展開しているのである。しかしながら、それは大見得だったのかも知れない。というのも、その著作が刊行されて間もなく、セネカ同様、いわば宮廷人として死ぬことになったのは、皮肉なことと言えなくもないからである。

最後の著作である『情念論』は、エリーザベトを動かしたのだろうか。「高邁」、「神の摂理を熟考すること」、「内的情動」の三者が整って、初めて人は情念の無軌道さに対抗でき、至福を得ることができる、という教えを受け容れたのだろうか。

IV. 至福への道

われわれは、さまざまな不幸に囲まれて暮らしている。仏教の言葉を借りれば、四苦八苦の生を営んでいる。生、老、病、死、いずれも避けられない現実である。しかしながら、それらの不幸は、幸福の「欠如」という相対的な位相に属する。一方、心の深奥に目を向ければ、そのような「幸-不幸」図式**に晒されない領域があることが分かる。これこそ、デカルトが『情念論』で論じた「内的情動 (émotion intérieure)」なのである。内的情動は、「幸-不幸」図式の外にある。心の内にありながら、この図式の外に超え出ている。あるいは、この図式を無化している。いわば、さまざまな情念と共にありながら、それらの情念を圧倒しているのである。ここには、知性と情念の協力の下に、静かな火を燃やしつづける「知的な喜び」***がある。喜びであるからには、もはやそこに不幸はない。これは、ストア派の「無情念」とも異なる、いわば「超情念」である。われわれは、この「超情念」の鉞脈に行き当たるとき、先の図式を超える。そして、この内的情動は二元論と心身合一の接点に位置して、われわれの生を力強く支えている。知的であるからには精神の領域に属し、喜びであるからには身体の範疇に拡がっているからである。もちろん、「内的情動」そ

* この点はデカルトの独自性と看做してよいだろう。山田弘明、「研報」、76頁、注128、参照。

** 幸福と不幸を鮮明に分ける典型的な例として、古代スキュタイ人の風習に触れてみたい。彼らは、毎夜、寝る前に矢筒に小石を入れるならわしであり、その日、自分が幸福だったと思えば白い石を、不幸だったと思えば黒い石を入れた。その人が死ぬと、他の人々がその矢筒をあけて石の数をかぞえ、故人の生涯が幸福であったか否かを判断した由である (『イーグリ遠征物語』、木村彰一 訳、岩波文庫、1983年、169頁、参照)。このようなスキュタイ人の素朴さを軽々しく笑い飛ばすことなどできるだろうか。往々にして、われわれもこれと似たようなことをしているのではないか。

*** 『情念論』には、「知的な悲しみ (tristesse intellectuelle)」という用語例もある (XI-397, a. 92) が、一種のベシミズムのことを指していると思われる。デカルトはこのベシミズムから脱却することを示唆しているのである。

のものは情念ではないから、「超情念」という呼称は相応しくないかも知れない。しかしながら、デカルトの内的情動は、そう名付けたいほど、隔絶した身体と精神を繋ぐ架け橋の役目を果たしているのである。そこに心身合一の不思議がある、と言えよう。

デカルトは、至福を説いた。この至福は、いかなる不幸をも跳ね返し、どんな幸運をも軽んずる。しかし、このような考えが、果たして現代の人間に通用するのだろうか。それを少しばかり考察してみるのが、この最終節の目的である。

いつの世にも不幸はあった。そして、現在も不幸に満ち、未来にも不幸が口を開けて待っている。そのような人間の状況を嘆くことも、一つの有効な営みだろう。あるいは、不幸の種を悉く数え上げ、それを風潰しにたくす努力を傾けることも、一つの立派な策である。しかし、悲嘆には消極、努力には積極の弊が常につきまとう。嘆いてばかりでは、不幸は消えないし、不幸をなくす努力にも限界があるからである。内的情動は、これらの欠点を補う。具体的な不幸撲滅策を弄するわけではないから、消極そのものに見える。しかし、実際は、不幸から生じる情念を静かに眺めて喜びに転化するから、限りのない積極なのである。たしかに、それは相対的な不幸を少しもなくすものではない。そうではなくて、そのような不幸を不幸のまま受け容れ、心の深奥でそれを無みするのである。*

デカルトは、この考えを、有名なシャニユ宛の書簡(愛についての手紙)においては、「神の決定」への愛というかたちで語る。そしてこの愛は、当人に完全な幸福を与えるのである(IV-609, 1^{er} février 1647)。

何も貧困や病気を具体的なかたちで克服することだけが幸福への道ではない。また、不幸をなくすというのではなく、健康や富や名誉などの幸福をより積極的に築く道もあると言っても、それだけが幸福への道ではない。とくに後者は、常に病氣、破産、恥辱などの不幸に転落する契機を胚胎しているから、つまるところ、不幸を内に含んだ方策である。幸福が不幸の欠如なのか、不幸が幸福の欠如なのか。そのような問いそのものを斥け、相対的図式を超え出、あらゆる人間の状況に対して、確固とした態度を決めることが至福への道なのである。「神の摂理」を熟考し、かつ「神の決定」を愛すことができれば、その人は、「もはや死も、苦痛も、恥辱も心にかけなくなる」のである。もちろん、デカルトが持ち出した「神」を厭うならば、それを仮に「宿命」と置き換えてもよいだろう。さらに、それすら嫌うならば、所詮デカルトの考えとは縁なき人と言う他はない。

人間に生まれた限り、超えられない限界がある。何事にも上下があり、優劣があり、美醜があるからである。上は必ず下を見下ろし、優は必ず劣を凌駕し、美は必ず醜を嘲笑う。そして、一段でも上へと、限界を有しながらそれを棚上げにした人間同士が、わずかな差異を争って日夜鏟を削っているのが現状である。さらに、嗤うべき競争が新たな不幸を生んでいることに気付きながらも、どうすることもできないでいる。人間にはやがて肉体的な死が訪れることを忘れていたいからである。超えられない壁を見ようとはしないのである。あるいは、自他の比較に縛られて、自己にとつての「自己」の絶対的な価値に気付かないからである。しかし、超えられないのは見掛け上のことである。むしろ、簡単に超える道を見逃しているのである。それは、無闇な競争から降りること、いわれのない差別から自由になること、無益な執着を離れることに尽きる。このような態度は、運命のなすがままに甘んじるただの「諦念」とも異なるし、他律原理ではないので、他者によるいわゆる「マインド・コントロール」でもない。自己の内部をくまなく照らし出すことであり、自己の

* 同様の思想は、モンテーニュの『エッセー (Les Essais)』、第1巻第14章「幸、不幸の味は大部分、われわれの考え方によること」にもある。『エッセー (一)』、モンテーニュ 著、原二郎 訳、岩波文庫、1980年(第16刷)、90頁以下、参照。

生の意味を深く反省することである。

それでは、具体的にどうすれば、そのような内省を営むことができるのだろうか。われわれにできること、われわれにはできないことを、はっきりと区別し、われわれにはできないことをきっぱりと断念し、われわれができることに日々勤しむことであろう。これは、意識が外に向かうのではなく、内に沈潜することである。常に相対的な現実の世界に生きながら、尚それを越えた世界にも遊ぶ覚悟をもつことである。しかし、「言うは易く、行ふは難し」である。われわれの耳に、次のような眩きが聞こえてくるからである。

「内省すると言っても、日々の生活が不幸続きでは、そんなものは気休めに過ぎないではないか。われわれはもっと手応えのある幸福を掴みたいのだ。デカルトの考えはひねくれており、負け犬の遠吠えのようなものだ。生き馬の眼を抉る現代を乗り切っていく上で、何の役に立つのか」と。

本当にそうだろうか。われわれが外にばかり目を向けている限り、安心立命は得られないし、他人を蹴落すことばかり考えていては、自己を見失うことになる。仮にそうやって実利的な成功を納めたとしても、それが何であるのか。われわれが、本気になってデカルトの考えを読み取り、自分の精神に溶け込ましたとき、自ずと答えが出ているだろう。さらにまた、デカルトは、何もこの世で享受できる善や快楽を否定しているわけではない。何故なら、これらのものもまた、神の摂理に由来するからである。しかしながら、物事をさまざまな角度から見る訓練をすること、これを身につけることの方が、この世の善を齷齪と追求することよりも一層大切なことであることは言うまでもない。不幸は賢愚を問わず襲うものである。その不幸を賢く乗り切る術は、すべて「精神」のあり方に係っている。「固窮節」を墨守することはたしかに難しいだろう。しかし、デカルトは「それは可能だ」と断言しているのである。

デカルトの「至福」は、内省の哲学から生じた必然的帰結である。『方法叙説』の第三格率は、たしかにストア派の影響下にあるが、デカルト独自の視点をもっている。「内的情動」は、その至福を生み出す鍵であり、物事を見る「角度」の調節は、その具体的な方策だったのである。

(了)

付記 この小論は、1999年3月20日、「デカルトの「角度」について」という題名のもとに、「京大・西洋近世哲学史懇話会」において口頭発表した原稿に加筆訂正を施したものである。

尚、当日同会に参加して下さった方々、さらに貴重なご意見を寄せられた方々に、この場を借りて感謝の意を表したい。

平成11年(1999)年10月1日受理

平成11年(1999)年12月27日発行