

# デカルトにおけるヒューマニズムの位相

石 神 豊

## はじめに

本論集の第13号に「ヒューマニズムについて—歴史的定位に向けての試み—」<sup>1)</sup>と題した拙論を発表したが、本稿はその続編にあたる。本稿では「近代哲学の父 (the first modern philosopher あるいは the father of modern philosophy)」と称されるデカルト (René Descartes, 1596–1650) が、ヒューマニズムの歴史においてどのような位置あるいは立場にあるかを検討したいと思う。

一般の哲学史では、デカルトといえば合理主義者であり、機械論的自然観の提唱者として語られることが多い。さらに現代のような環境問題を抱える時代にあっては、そうしたデカルトを環境問題を引き起こした悪の元凶として指弾し断罪しようとする論調さえみられる。しかし、他方ヴァレリー (Paul Valéry, 1871–1945) やアラン (Alain : Emile-Auguste Chartier, 1868–1951) のように、デカルトを人間デカルト、あるいは自己探究者デカルトとして描こうとする論者も存在する。たとえば、デカルトに魅せられた点についてヴァレリーは講演でこう述べている。

「彼において私を魅し、私にとって彼を生ける者たらしめるのは、彼の自己意識であり、彼の注意の中に残りなく結集されている彼の存在意識であります。自らの思惟の働きについての透徹した意識であります。……(中略)彼の生活と彼の研究の最初の事情との、愛すべき物語から始まって、ずっと私の目を惹く点は、一つの哲学のこの序曲 (※『方法序説』のこと—石神) において、彼自身がいつもそこに姿を見せているということであります。それは、この種の著作にはふつうには見られない〈私が (Je)〉とか〈私は (自我) (Moi)〉とかいう語の使用であり、肉声の響きであるといつてよろしい」<sup>2)</sup>

つまりヴァレリーは、デカルトが魅力的であるのは、自己自身をとらえる意識の深さである、いいかえれば自覚の深さであるという。そこに彼はデカルトに共感し共鳴せざるをえないというのである。また、アランは次のようにいう。

「デカルトを理解するために僕らに不足しているものは、常に知恵である。見たところ明瞭で、模倣も容易なら反駁も容易なようだ。しかも、いたるところ

ろほとんど底の知れない感じだ。恐らく誰もこれほど見事に、己のために想いを凝らした者はなかった。……（中略）デカルトは此処にいる、何処にでもいる、分割出来ない全体だ。自己にあれば即して哲学の仕事をした人はなかった。感情は何ものも失わず思想となる。そこに全人間が現れ、読者は己の姿を見失う」<sup>3)</sup>

アランがデカルトにみているものは、まさに自己を離れず哲学するところの人間であり、圧倒する迫力をもってそこに立ち現れている一個の人間そのものである。デカルトを読む者は自身がその中に吸収されていくと述べているが、それはアラン自身の率直な感想であろう。

こうしてみると、デカルトについてはいまだ統一した見方がないようにも思われるのである。それは彼の思想のみならず、デカルトという人物像についても同じことがいえる。一方には合理主義者としてのデカルトが立ち、他方には人間主義者としてのデカルトが立っているということもできる。この両者（あるいは二つの立場）が対立するとはいえないにしても、どのように切り結び、どう関係するかということがいまだはっきりしていない。とりあえずいえることは、デカルトという人間は、17世紀前半のヨーロッパに生まれ育ち透徹した思索を貫いた一人の人間だったという事実である。

しかし、「17世紀前半のヨーロッパに生まれ育った」という、この歴史的事実が意味するところのものは大きい。イタリアに始まったルネサンスの動向は、16世紀にはほとんどヨーロッパ全体へと波及したが、16世紀後半、そして17世紀になると、かつての生き生きした輝きをもったルネサンスはもはや過去のものとなっていく。美術史などでマンネリズムからバロックへと称されるこの時代、それは他方では諸国家が絶対主義化していく時代であり、国家間の争いが激しさを増していった時代である。デカルトの『方法序説』にも、その第二部の冒頭に「いまなお終わっていないあの戦争」とあるが、これはほぼ全ヨーロッパを巻き込んだ30年戦争（1618-48）のことをさしている。『方法序説』が完成したのは1637年、デカルト40歳のときであったが、それはまさにこの長期にわたる戦争のさなかであった。この時代に生きたデカルトは何を感じ、何を考えたのか。

彼が何を感じ、何を考えたのかは彼の著作を通してみるべきだが、本稿ではとくに人間主義者、人間探究者としてのデカルトを、ヒューマニズム史の観点から考察してみたいことから、彼の書簡についても見ていくことにしたい。しばしばデカルトの登場に代表される〈近代〉といわれる時代のもつ意義を、もう一度考えてみることでできればと思う。

前稿で筆者（石神）が二つのヒューマニズムの類型として掲げたのは、ギリシア語の「パイディア（παιδεία, paideia）」に由来する「教育・教養としてのヒューマニズム」と、同じくギリシア語の「フィランтроピア（φιλανθρωπία, philanthrōpia）」に由来する「人道・博愛としてのヒューマニズム」である。前者は人格主義的なもの

のといえ、個人主義的性格のものといえる。後者は人間存在をたんに孤立したものとしてみず、本来、自他を含む全体的存在としてみる。それゆえ、後者のヒューマニズムはとくに他者を含むということが特徴である。自己を対象としたヒューマニズムと他者を対象としたヒューマニズム……前稿では、古代ギリシア、ローマにこの二つのヒューマニズムがあったこと、キケロの「フマニタス humanitas（人間的なもの）」という概念はこの両者を含んだものであったが、時とともにこの広範な（人間的な意味を含んだ）概念は忘れられていったこと、そしてルネサンスを経てデカルト、ルソー、カントにおいてその復活がはかられたということなどに触れた。

ルネサンス研究者の P. O. クリステラーも述べているように、「ヒューマニズム（ドイツ語ではフマニスムス Humanismus）」という用語はドイツの教育学者 F. I. ニートハンマー（F. I. Niethammer, 1766–1848）により19世紀初頭に作られたものであり、その背景には実用的、科学的学問への傾倒が強まっていく当時、ギリシア、ラテンの古典の学習、研究が重要であるとの主張があった<sup>4)</sup>。現在、日本語としての「人文」という言葉は、そうした古典研究の意義をもつともいえるが、さらにそれにとどまらず文芸を中心とした教養全般、あるいは人道主義的な観点さえ含ませる場合もある。とくに「人文主義」という概念は、内容としてはかなり茫漠としたものだといってよい。ここには、日本語独自の漢語（※「人文」は『易経』に由来する言葉で、「人間模様」といってもよい意味をもつ言葉）からの意味の流入の影響もあろう。

ヨーロッパにおいても、現代における語義の多様化の状況を前にして、クリステラーは歴史家としてどこまでも「ヒューマニズム」を古典研究の意味に限ろうとする。そうした解釈も一つの立場になりえよう。ただ本稿では、ルネサンス・ヒューマニズムとは、多くの研究家がいうように人間回帰の運動であり、彼らルネサンス・ヒューマニストたちが目指したものは、フマニタス研究（studia humanitatis）を通して、普遍的な人間的なものを取り出そうということであったとしたい。この「人間的なもの」をギリシア、ローマ古典に求めたのだということである。

なお本稿では、上記の「教育・教養としてのヒューマニズム」を「第一のヒューマニズム」と呼び、「人道・博愛としてのヒューマニズム」を「第二のヒューマニズム」と呼ぶこととする。以下、1では第一のヒューマニズムに関してデカルトの立場を考察し、2では第二のヒューマニズムに関して若干考察し、3ではデカルトのヒューマニズムが結局どのような立場であるのかについてみていくことにしたい。

## 1. デカルトにおける第一のヒューマニズム

さて、デカルトが時代にあってめざしたこと、それは基本的に自分自身で物事を考えていくという姿勢であり、そのための方法を見出すことであった。

時代が新しい精神をもつには、従来の固定的なものの見方、あるいは時流に乗っただけの見方に対して、新しいものの見方、あるいは行動のあり方を示すことが求

められる。こうした変化の時期、それは従来の価値が否定されるニヒリズムの時代といえ、その超克が課題となる時代である。これまでの価値を超えるもの、深い何ものかを探究し世に提示しうるか、そうした戦いに参加し挑戦する人物の登場が求められるのである。

たとえば、アテナイがかつての繁栄を失い、流動の時代へと入っていく時に、一方にソフィストといわれる人たちが弁論術を教えていた。それは他を説得する術であるが、時代の流れに乗っていたに過ぎない。それに対しソクラテスは、もっとも重視すべき基準として「汝自身を知れ」との原理を示したのであった。また、紀元前後のパレスチナに、旧来の固定し形式化したユダヤ教における律法主義に対し、あえてその律法を破って思想と行動を示したイエスという人物がいた。彼は、ユダヤ教の固定化した制度や考えを批判し、人間の平等と愛とを説いたのであった。

近代から現代では、19世紀の末に世界的にニヒリズムの風潮が生じ、その時代風潮を摘出し戦うべく多くの文学者や哲学者が現れたのは周知のことからである。デカルトも近代のはじめという価値転換の時代にあって、自己のよって立つ確固たる基礎を求めた挑戦者の一人であったといえよう。挑戦者は〈時代に生きる〉とともに、〈時代を超えて生きる〉という両面をもっている。この両面をそなえた深く強靱な精神をもつ人間が、時代のリーダーとして登場するのである。

さて、デカルトがラ・フレーシュ学院で学んだことは多岐にわたったが、そこでわかったことは自分の無知であったという。『方法序説』の第一部でこう述べている。

「わたしは子供のころから文字による学問で養われてきた。そしてそれによって人生に有益なすべてのことについて明晰で確実な知識を獲得できると説き聞かされていたので、これを習得すべくこのうえない強い願望を持っていた。けれども、それを終了すれば学者の列に加えられる習わしとなっている学業の全課程を終えるや、私はまったく意見を変えてしまった。というのは、多くの疑いと誤りに悩まされている自分に気がつき、勉学に努めながらもますます自分の無知を知らされたという以外、何も得ることがなかったように思えたからだ」<sup>5)</sup>

デカルトがラ・フレーシュ学院に入学したのが10歳の時（1606）であり、それからおよそ8年間をそこで学んだ（※ラ・フレーシュ学院の課程を修了してから、さらに医学と法律を学ぶためにボワチエ大学へ進み、20歳のときに法学士の学位を受けている）。上の文章でいう「子供のころから文字による学問で（aux lettres）」というのは、主としてラ・フレーシュ学院での勉学とその方法を指していると考えられる。そこで、デカルトが学んだこの教育機関について少々みてみよう。

ラ・フレーシュ学院は、1604年にイエズス会によってラ・フレーシュ（La Flèche、ル・マンとアンジェの間にある、ロワール支流河岸の町）に設立された学校である。ラ・フレーシュ学院の教育法について、そこではカトリックのプロテスタン

トに対する反宗教改革の一環として、画期的な教育プログラムのもとに、イエズス会の総力を注いだ教育がなされた。そしてそこで「イエズス会士たちは、中世スコラ主義的教育方法にルネサンス人文主義教育理念を連係させ、調和させて、その教育制度を独自で不動のものとした」<sup>6)</sup>のであった。イエズス会は、イグナチウス・デ・ロヨラが、教皇の認可を得て1540年にパリに創立した修道会である。教育を重視するイエズス会は、信仰と理性的学問は調和すると考えており、おおいに当時の先進的学問を取り入れていったといわれる。

イエズス会の最初の学院は1548年にシチリアのメッシーナに建てられたというが、フランスでは1604年のラ・フレーシュ学院に始まり、アンリ4世の庇護のもとに拡大し、1616年には46校を数えるまでになる。アンリ4世はラ・フレーシュ学院に王の名を与え（ラ・フレーシュ学院はアンリ4世学院と名乗ることとなる）、自らの心臓を遺贈したという<sup>7)</sup>。社会史的背景を探究した佐藤三夫によれば、フランスのイエズス会はスペイン的絶対主義の影響が強く、もともとパリの司教や大学からは不信の眼で見られていたという。したがってスペインの没落とともに、イエズス会の評判も落ちていく。「それはイエズス会の教育内容にも反映した。新しい時代の学問的精神ユマニズムを取り入れながらも、イエズス会の学院の教育は、トミズムの枠から、つまりスコラ学の枠から超え出ることができなかった」<sup>8)</sup>。

デカルトが入学した1606年は、学院が設立されてから間もなくのことである。おそらく、そこではイエズス会の教育方針が注入され徹底されていったと思われる。1610年ガリレオが木星の衛星を発見した知らせがあったとき、翌年ラ・フレーシュ学院では祝祭が催されたほどであったという。信仰と理性の調和という中世スコラ学の理想に、近代的学問を接続させようとしたのが、この学院であった。

しかし、やはりそこでは「文字による学問」、つまり書物による知識中心の学問が中心であった。デカルトは、語学（ギリシア語やラテン語）を学ぶこと、良書を読むことの有用性については大いに認めている。それはちょうど旅をするようなもので、知識を得ることで判断が健全になるのである。ただ、注意が必要である。

「けれども旅にあまり多く時間を費やすと、しまいには自分の国で異邦人になってしまう。また、過去の世紀になされたことに興味をもちすぎると、現世紀に行われていることについて往々にしてひどく無知なままとなる」<sup>9)</sup>

忘れてならないことは、われわれが生きている〈ここ〉であり、〈今〉である。とりわけ大切なものとみていた哲学について、デカルトは落胆の調子でこういう。

「哲学については、次のこと以外には何も言うまい。哲学は幾世紀もむかしから、生を享けたうちで最もすぐれた精神の持ち主たちが培ってきたのだが、それでもなお哲学には論争的にならないものはなく、したがって疑わしくないもの一つもない。これを見て、わたしは哲学において他の人よりも成功を収めるだけの自負心は持てなかった」<sup>10)</sup>



ここでデカルトがいう哲学は、知識と論争に明け暮れる悪しき意味でのスコラ哲学だといってよい。あらゆることがテーマとなり、議論に議論を重ねるのだが、ますます空論となっていく。そこでは現実の人生と生活に関する意識が抜け落ちている。したがってことごとくに対する判断そのものがどうしても軽佻浮薄となり、議論も中身のない形式的な議論になってしまうのである。スコラ哲学が煩瑣哲学と呼ばれるのも、いたずらに概念や論理の細部にこだわり、論争の進行とともに肝心の事柄からはむしろ遠ざかる面をもっていただけからである。そして、こうした哲学を基礎としている他の諸学問は「その原理を哲学から借りているかぎり、これほど脆弱な基礎の上には何も堅固なものが建てられなかったはずだ、と判断した」<sup>11)</sup>とデカルトは見切りをつけざるをえなかった。

こうした時代と学問のあり方をみると、デカルトにとって自身でなすべきことが次第に明確になっていったと思われる。……人間は自己自身で思索を始めたときこそ本当に生きることであり、自分が生きるとは自身の思索を基にしなければならない。人間は古来理性的動物といわれてきたのであったが、そのためには思索をそのもっとも堅固な基礎から始めることこそが必要である、と……。デカルトの自己探究はこうして開始されたのである。

デカルトが探究の出発にあたり、まずもってよって立とうとしたものは良識 (bon sens) であった。それは本来、誰にもあるものである。『方法序説』の冒頭に、良識は誰にも公平に与えられているということを述べている。良識あるいは理性とは、「正しく判断し、真と偽を区別する能力」である。それこそ人間を人間ならしめるものであり、動物と区別しうる唯一のものである。しかし、その能力が平等に備わっているというだけでは、それだけの話であり、各自が気ままにその能力を用いることによって、各自バラバラの意見をもつことになるだけである。

「というのも、よい精神を持っているだけでは十分でなく、大切なのはそれを良く用いること (l'appliquer bien) だからだ」<sup>12)</sup>

デカルトの課題とは、この万人がもつとされる良識を完成させていくことである。ここに良識を導く〈方法 (Méthode)〉が重要であるということになってくる。良識の完成とは、いいかえれば人間的な知恵の実現のことである。たんに知識の集積や記憶が知恵ではない。そこに学問や人生の目的があるのではない。人間としての完成をめざすこと、それはいいかえれば現実生きるわれわれの実践的な知恵を開拓することであり、このことこそが重要なのである。そこにこそ本当の学問があるというべきであろう。そしてこれは、遠くはギリシアのパイディアという概念が示すものであり、近くはルネサンス運動が求めたもの、すなわち「人間的なもの」ではなかったか。この意味で、デカルトはルネサンスの根本的な精神を継承しようとした人間であったと考えられる。

しかしながら学院における学問のほとんどは、そうしたデカルトが求める生き生

きとした学問、ルネサンスの精神を正しく引き継いだものとは彼には思えなかった。第一の学問であるべき肝心の哲学さえも、論争と疑念に明け暮れているていた。いわんや哲学から原理を借りて成立する諸学においてはなにをかいわんや、である。時代に即応した知識をと、熱意あるイエズス会士たちによって創設された学院は、ルネサンスの精神をとり入れたものであったはずであるが、実際に講じられた学問はいわば死せる文字の学問であり、生ける人生と世界の学問ではなかった。成長したデカルトは、自ら真のルネサンス精神の継承者たらんと、自ら道を開拓するべく決意を固めるにいたる。

こうした決意が、第一部の末尾近くにある、有名な一節に示されている。

「以上の理由で、わたしは教師たちへの従属から解放されるとすぐに、文字による学問をまったく放棄してしまった。そしてこれからは、私自身のうちに、あるいは世界という大きな書物のうちに見つかるかもしれない学問だけを探求しようと決心し、青春の残りをつかって次のことをした。旅をし、あちこちの宮廷や軍隊を見、気質や身分の異なるさまざまな人たちと交わり、さまざまな経験を積み、運命の巡り会わせる機会をとらえて自分に試練を課し、いたるところで目の前に現れる事柄について反省を加え、そこから何らかの利点をひきだすことである」<sup>13)</sup>

ここに読み取れることは、文字や書物の死んだ学問ではなく、実際にこの世に活用されている学問を学ぼうとする彼の強い志向である。それは遠く古代ギリシアから希求されてきた生きた知恵への志向である。かつてニコラウス・クザーヌス(Nicolaus Cusanus, 1401-64)は、「知恵に関する無学者の対話」(1450)という対話風小論の中で、スコラ学者を代弁する「弁論家」とクザーヌス自身とってよい「無学者」をして、次のようなやり取りをさせていた。

「弁論家 たとえ学問の研究なしに、たまたま何かを知ることが可能であったとしても、しかし難しいことや重要なことは決して知ることはできない。知識は積み重ねによって増大したのだから。

無学者 私が言っているのは、明らかにあなたは権威によって導かれ、そして欺かれているということです。あなたが信じているあの言葉は、誰かが書いたものなのです。しかし私はあなたにこう言いたい。知恵は野外で、町で叫んでいる。そしてその叫びがあるのは、知恵自身が最も高いところに住んでいるからなのです(※旧約聖書の「箴言」1-20に出てくる言葉。知恵は書物の中でなく、この世界、社会の隅々にあるから、謙虚な心と信仰で生活すれば、知恵にいたることができるということ―石神)」<sup>14)</sup>

ここで、〈学問＝知識の集積〉であるとして(実際には死せる知識をもって)自身を権威化する学者に対して、むしろその意味では無学者であるが、生ける知識(つま

り知恵)を求める者として後者(無学者)は前者(学者)に勝っているということをクザーヌスは主張している。また「知ある無知」「反対の一致」を唱えたこのルネサンス期の神学者(神秘主義者ともいわれる)は、内面へと眼を向けることによって宗教的な対立さえも解消できると信じて行動した人物であった。ちょうどこのクザーヌスと同じ主張がデカルトにあるといってもよい。

森有正はデカルトの業績を次のように述べている。

「かれの経験、かれの気質が我々に啓示するものは、歴史的伝統的精神的漆黒の中から自己を解放し、自ら自己の真の支配者となろうとするルネサンスのユマニスト達の精神であった。ただかれはユマニスト達が半ば自己の衝動に迫られて無心に行ったことを自覚的に徹底的に方法的に行ったのであった。……かれは確かに生命の漲り流れるルネサンスのユマニスト達の正統的な継承者なのである」<sup>15)</sup>

ペトラルカ、フィチーノ、ピコ、エラスムス、ラブレー、モンテーニュといった人々は古典研究者であると同時に人間探究の精神をもつユマニスト(ヒューマニスト)であった。彼らは博識を重んじたが、たんなる知識の集成としての博識ではなく、その根底には「人間的なもの」への探究があった。「人間的なもの」への希求は、古典研究へと向かわせるパワーとなり、古典の研究によって「人間的なもの」の発見と深化がなされ、そこに新しい時代精神の創造がなされていく。その意味から、古典研究と人間的なものの探究とは一つであったはずである。そこにあるものは、ルネサンス精神—自己自身によって立とうとするところの精神—の樹立への希求であった。彼らユマニストは古典の単なる収集者でもなく、権威の追従者でもない。それはたとえばエラスムス(Erasmus, 1469頃-1536)が聖書のギリシア語原典に詳細な註とラテン語訳をつけて校訂を行ったことなどにみられるように、確信をもち屹立した自己自身の判断をなしうるために、古典研究そして博識を必要としたのであった。また彼は多くの古典から名句を収集し、その知恵について記した『格言集』を数次にわたって出版し、生前の最終版では4,000以上もの名句を紹介したのであった。

モンテーニュ(Michel de Montaigne, 1533-92)は、ルネサンス・ヒューマニズムの流れに立つ人物であるが、古典的思想家に多くを学ぶとともに、経験を重視し、旅をよくしつつ、民衆の生活の中に生きた知恵を求めた、いわゆるモラリストであった。モラルというと日本語では一般に「道徳」と訳されることが多いが、ここでは本来のラテン語の *mōs* (習俗) の意義をもつ。まさしく〈民衆の中に息づいているところのもの〉を重視するところにモラリストがモラリストたるゆえんがある。モンテーニュの『エッセー』を読むと、それぞれの主題について驚くほど多数の故事や古典からの引用・紹介があるが、それは古典に秘められている知恵を引き出し学びとるためであることがわかる。古典の吟味は、人生を知り世界について正しい判断を下すために必要なのである。



たとえば、人間の不幸についてモンテーニュはこう述べている。

「人間は（古代ギリシアの格言によると）事物自体によってではなく、事物について抱く考えによって苦しめられている。もしも、われわれがこの命題をあらゆる場合に真実であると証明できるならば、人間の悲惨な状態を軽減するのに大いに役立つだろう。というのは、もしも不幸がわれわれの判断だけを通して入ってくるものであれば、これを軽蔑して幸福に転ずることがわれわれにもできるように思われるからである。……（中略）われわれは死や、貧困や、苦痛を主要な相手だと考えている。ところで、ある人たちが〈恐ろしいもののうちで最も恐ろしいもの〉と呼んでいる死を、別の人たちが〈現世の唯一の避難所、自然の最高善、われわれの自由の唯一のよりどころ、万病に効く即効薬〉と名付けているのを知らない人はあるまい。……（中略）“死はすでに過ぎてしまったか、これから来るかのいずれかである。死の中には何もない”“死そのものは死を待つことよりもつらくない（オウィディウス）”」<sup>16)</sup>

多くの悩みや不幸がわれわれ自身の考え方に由来するものだということを、古代ローマ詩人オウィディウス（Ovidius, BC43-AD18）の言葉を引きつつ語っているのであるが、この文章を読むとき、古典の中に、現在を生きるために役立つ人生の知恵を読み取ろうとしてする人間探究者モンテーニュの姿が浮かび上がってくる。

文芸評論家のストロウスキー（Fortunat Strowski, 1866-1952）は、その著書『フランスの智慧（*La sagesse française*）』のなかで、モンテーニュについてこう述べている。

「ミシェル・ド・モンテーニュは偉大なユマニストであるが、同時に偉大なリアリストでもある。彼は人間一般に通じている。多くの著書と書物を知り、多くの哲学者と教説を知っている。人間の完成ということについて彼が抱いている観念を、彼は「過ぎし時代」の豊かな魂の持ち主たちと彼らの助言者であった人々から獲るのである。

しかしそれに劣らず彼は自分の時代をもよく知っており、自分の時代の中においてミシェル・ド・モンテーニュという一個人をもよく知っている。……（中略）彼は観念や言葉によって欺かれるということはない。現実が彼を包み、彼を支えているのである」<sup>17)</sup>

モンテーニュは、ドイツ語でいう「メンシェンケンナー（Menschenkenner）」である。「人間というものをよく知った者（人間通）」あるいは「酸いも甘いもかみ分けた人」をさす言葉である。ストロウスキーがいうとおり、時代と自分とをよく知っているゆえに「彼は観念や言葉によって欺かれることはない」のである。つまり、彼は多くの観念や言葉を駆使しつつも、それらによって翻弄されることはなかったということである。現実で生きることが彼の生の基本的スタイルであり、それ

ゆえ「文字による学問」に支配される弱々しい思考の持ち主ではなかったことでもある。『エッセー』を読むとき、一つのテーマをめぐっての執拗なまでの探究、そして思考の強靱さは驚くほどであるが、それはこの思考を支える主体、すなわちモンテーニュという人間が自らに向き合っている姿勢でもある。

もう一つ『エッセー』から引用したい。新大陸（南北アメリカ）の発見後、モンテーニュの時代には次第に新大陸についてのニュースが入るようになってきた。ピサロと数百人のスペイン人によってインカ帝国が滅ぼされ、スペインの植民地となった（1532）のはモンテーニュが生まれる前年のことであった。成長したモンテーニュは、この新大陸について虚実を交えた話をいろいろ聞いたと思われる。

「われわれにとって必要なのは、自分で訪ねたことのある土地について正確に話してくれる地理学者である。……（中略）新大陸の国民について私が聞いたところによると、そこには野蛮なものは何もないように思う。もっとも、誰でも自分の習慣にないものを野蛮と呼ぶならば話は別であるが。まったくわれわれは、自分たちが住んでいる国の考え方や習慣の実例と観念以外には、真理と理性の尺度をもたないように思われる。だが、あの新大陸にも、やはり完全な宗教と完全な政治があるし、あらゆるものについての十全な習慣がある」<sup>18)</sup>

人間は無論、すべてのことがらを経験できないし、すべてについて知っているわけでもない。知らないこと、未経験のことについては、それを聞き学ぶことが必要である。しかし、その際に忘れてはならないことは、伝えられるニュースや知識の向こう側には同じ生きた人間がおり、現実の人生と社会があるということである。モンテーニュの視点はそこに基点を置くがゆえに誤ることがない、あるいは少ない。

当時であって、ヨーロッパのほとんど誰もが想像し考えていたことは、新大陸の原住民（インディオ）は原始的な生活をし、誤った知識と劣った観念に支配されている、さらにまた不完全な宗教と政治をもっているにすぎない野蛮な人々だということであった。しかし、モンテーニュの思考は驚くほど目覚めている。新大陸の彼らではない、むしろヨーロッパ人こそ自分中心のものの見方に縛られているという。モンテーニュは、人間の自己絶対化に陥りやすい性癖について知り抜いている。彼の徹底した相対的視点の奥には、人間と生の現実をどこまでも重視するモンテーニュのモラリストとしての精神が躍如しているといえよう。

デカルトはこうしたモンテーニュの継承者であったといえる。そしてそれは上に見てきたように、パイディアといわれる古代からの人間の知恵の継承を意味するものであったといえる。「コギト（我思う）」とは、その知恵の根底となるべき、〈我の自覚〉を意味しているといえよう。ソクラテスが示したように、〈汝自身〉を知らないかぎり、他の一切は知りえないのであり、知恵は〈無知の知〉の上に成立するのである。この自覚こそ、教養、教育の根底をなすところのものである。自己形成、自己実現はここに成立する。つまり、本稿でいうところの第一のヒ

ヒューマニズムの実現に他ならない。その意味からデカルトの「コギト・エルゴ・スム」という命題は、ヒューマニズムの歴史の上からみて、第一のヒューマニズムを基礎付けた歴史的な命題でもあったということである。

## 2. 第二のヒューマニズムの問題

上に述べたように、デカルトのコギトは、われわれのいう第一のヒューマニズム、つまり「教育・教養としてのヒューマニズム」を基礎付けるものであった。この第一のヒューマニズムの特色は、個人的な性格をもったヒューマニズムということにある。人間は各人、この自分自身を形成していく役割を担っている。自己形成の人間こそが主体者として成長する人間である。ここになければならない原理、それは自覚である。「コギト・エルゴ・スム」は、自身の思考の奥底にいたるとき、そこに開かれてくる精神の目覚めを意味するといえる。つまり一言でいうならば自覚を意味している。自覚的生（生活、生命）であってこそ、自らの力で立ち生きていくことが可能となる。

つぎにもうひとつのヒューマニズムである「第二のヒューマニズム」に関して、デカルトの立場はどう位置づけられるか。第二のヒューマニズムとは、人道・博愛的ヒューマニズム（英語で humanitarianism ともいう）のことであり、ここには他者がかかわっているという特徴がある。上に見てきたデカルトの立場では、基本的に他者について論じることとはほとんどなかったし、まして他者を主題的にとりあげることはなかった。『方法序説』におけるコギトの命題は、自分一個人がその思惟主体であり、そうした思惟する我こそが、他の何ものにもよらない実体であることを告げていた。むしろデカルトが他者の存在をまったく否定しているということではない。滝浦静雄は次のように留意を促している。

「周知のように、デカルトは〈我思う〉の命題から、私が〈考えるもの〉(une chose qui pense)、すなわち〈精神〉〈靈魂〉〈悟性〉〈理性〉であることを導き出した。ところで、〈考えるもの〉は、une chose というふうに不定冠詞をとっている。したがって、それは、複数の思惟者がいることを予想した表現である。事実、例えば『哲学原理』第一部では、デカルトは〈われわれはまた、このように考えられたわれわれの一人一人が、他のすべての思惟実体やすべての物体的実体から実在的に区別される、と結論することができる〉と述べ、自分以外にも思惟者がいることを認めているし、〈他の人間たち〉という表現なら、他の著作にもかなりある」<sup>19)</sup>

デカルトがまったく他者を考えていなかったという俗説は誤りである。滝浦が指摘するように、複数の思惟者つまり他者の存在を認めている、あるいは暗黙裡に前提としているのである。ただ滝浦も、「他人の存在については、証明らしい証明は

ひとつもしていない」<sup>20)</sup> というように、この点がデカルト哲学のアキレス腱となっているようにみえることも確かである。

筆者(石神)も前稿で、「西洋近代では、この自己形成の面が強く打ち出され、いわゆる近代的人間の立脚点が樹立されたといえるが、反面、他者との共存という面が見えなくなってしまった。たとえばデカルトでは、個人はそれぞれに個人として存在するのであるが、他者との共存関係がはっきりしない」<sup>21)</sup> と述べておいた。道徳や倫理の領域では、他者なしの世界ということは考えられない。自分がいれば当然、他者がいるし、そこには人間関係が存在している。東洋では古来、「倫(ともがら)」が人間関係を示すとされ、倫理がない状態とは禽獣のあり方に他ならないとされた(孟子)。洋の東西を問わず、古来、生活の舞台は共同体であり、そこにはもちろん他者が存在し、さまざまな人間関係が織りなされる。現代では、たとえば対人関係の心理学など、さまざまな分野・問題意識から他者の存在が論じられている。しかし、デカルトでは少なくとも他者について主題的に述べられることはないのである。

デカルトの公刊された著作では、『情念論』(1649)での若干の記述を除けば、他者論は基本的に存在しないといってよい。しかしながら、デカルトの死後編集出版された書簡集、とりわけボヘミア王女とも言われた知的な女性エリザベト(La Princesse Elisabeth, 1618-1680)との往復書簡には、『情念論』へとつながる問題との関連で他者について多少論じられている個所がある。ここではそこから数ヶ所をとりあげて、手紙ならではの生き生きした表現を通し、デカルトがどのようにこの問題をとらえていたかをみてみよう。

エリザベトが1645年の9月13日にデカルトに送った手紙には、他者に関する問いが含まれている。

「満足を、それを引き起こす完全性に应じて測るためには、われわれのためにだけ役立つものがあるのか、それとも他の人にも有益なものがあるのか、おのおのの価値をはっきりと見なければなりません。後者は他人のことで心を悩ませる性質の人によって過度に評価され、前者は自分のためにだけに生きる人によって過度に評価されます。それにもかかわらず、いずれの人でも自分の性を、それを一生持続させる十分強い理由によって支えています。」<sup>22)</sup>

エリザベトは、満足という情念(幸福感)を精神的な完全性によってみようとする。この観点はデカルトとのやり取りの中で、セネカから学んだ観点である。彼女は、その動機の完全性を〈有益な(utile)〉という観点からみて、ここに他者の存在を考慮するのである。上の文章では、「自分のために有益であればよいのか」それとも「他の人にも有益なものがよいのか」という二者択一の形で問題を提出している。

エリザベトが、何が善であるかを考えるとき、単純に自分だけのことを考えるこ

とはできなかった。それは、30年戦争で憂き目をみた選帝侯ファルツ家の再興を願う王家の一人であった彼女にとって、自分一個の満足（あるいは一家だけの満足）だけでよしとすることができなかったのである<sup>23)</sup>。

このエリザベトの手紙を受け取った日、デカルトはすでに一通の手紙を書き終えていた。9月15日の日付があるその書簡は、エリザベトの問いに符節を合わせたような内容ともいえる。何を知るべきかという問題に対し、「すべてのことを完全に知っているのは神だけ」であるが、われわれとしては、「われわれにもっとも有益なものを知ること」でよしとしなければならないとして、次のようなことをデカルトは述べている。

まず三つの知るべきことがある。それは①神の存在と善性、②われわれの精神の不死、③宇宙の広大さの認識、である。これらをいいかえれば①神への信頼（信仰）、②人間精神の不死性、③無限の宇宙観であるといえ、これらはそれぞれ、神・人間・宇宙という古典的テーマに関するデカルトの重視を示している。

そしてきわめて重要なものとして、四つめに彼があげるものが、人間の社会的な存在についての認識である。

「このように、神の善性、われわれの精神の不死、宇宙の広大さを認識したあとで、その認識がたいへん有益であると思われるもう一つの真理があります。それは、われわれの各々は他人から分離された個人であり、したがって、その利益は他の人の利益とある意味で区別されるにせよ、しかし人は一人では生存することができないと常に考えねばならないことです。実際、人は宇宙の一部であり、より詳しく言えば、この地球のまた一部であり、この国の、この社会の、この家族の一部であり、人はそれと住居、誓約、生まれにおいてつながっていると考えねばなりません。そして人は、一個人の利益よりも、自分がその一部である全体の利益をいつも優先させるべきです」<sup>24)</sup>

ここには、それまでのデカルトの論には見られない記述があるといってよい。デカルト自身、いわば古代ローマのエピクロスと同じように「隠れて生きよ (lathe biosas)」を生活信条としてきたともいえるからである。オランダでの頻繁な住居の移動はよく知られているが、市民生活から来る特定の結びつきを避けることで、必要なことがらに気を使うことを避けるためであったともいわれる。そうした生活スタイルからすると、デカルトは自分自身の利益を最優先してきたといわれてもやむをえない。

むろんデカルトが、他者を自分の下に見ていたとか、他者を手段として生きたということではない。ただ、他者との煩わしい関わりをあえて避けていたとはいえる。デカルトがなんらかのクラブ会員であったとか、同業者との幅広い交友とか、あるいは政治・社会的な役職をもっていたという事実はほとんどないようである。そうした生活スタイルのデカルトからすれば、上の「人は一人では生存することができない」とか、「人は一個人の利益よりも、自分がその一部である全体の利益を



いつも優先させるべき」というデカルト自身の表現は、驚くべきものといわざるを得ない。

また、同年10月6日の手紙でもデカルトはこう述べている。

「われわれが自分のことしか考えないのなら、われわれに固有の善しか享受できないでしょうが、その代わりに、自分をなにか他の集団の一部と考えるなら、どんな固有の善もそのために奪われることなしに、われわれは集団に共通の善をも分け持つことになるでしょう」<sup>25)</sup>

人が自分は自分だけの存在だと考え、自分の利益のみを追求するならば、なるほど自分の固有の善、つまり自分が善だと思っているものだけは受け入れるだろうが、その他のものは受け入れることができない。これではいかにも小さな善でしかないことになる。反対に、自分は自分だけの存在ではなく、集団の一部だとするならば、自分の固有のものも、さらに全体に共通する善もまた自分のものとなるというのである。

上に述べたように、これまでの彼からは考えられないような表明である。この書簡を見るかぎり、なにか別の力が働いたともみられるし、これ自体としてはどうも安っぽい常識の表明でしかないのではないかとも思われる。彼がいうところの「自分はより大きな全体の一部」という言い方は、結局のところどういうことなのだろうか。

この頃、デカルトはエリザベトとの交信を通して、道徳の問題を考えざるを得なくなっていた。道徳とは他者が関わる世界である。そこでは社会性、公共性ということが問題となり、行為における他者への影響、関係性が問われてくるのである。それまでのデカルトの思索は、人間は「考える」ことにおいて単独にその存在を主張できるとするものであり、そこでは「わたし」以外の人間、たとえば「あなた」とか「彼や彼女」とか、さらには「われわれ」さえもいわば無関係である。そうした、第一原理であるコギトへの帰着、そこから神の存在へと向かい、さらに物体の存在へと向かう彼の思索行は、いわば他者なき世界でのことがらであったといえる。

しかし考えてみれば、彼は「文字による学問をまったく放棄し」「私自身のうちに、あるいは世界という大きな書物のうちに見つかるかもしれない学問だけを探求しよう」と決心した」のであった。そこには、世間に学ぶという志向があった。実生活、現実のなかにこそ、生ける真理があるという観点は、モンテーニュと同じく、モラリストの観点である。この観点がコギトによって喪失するとは考えられないのである。コギトの思索において、それが失われたというより、背後へと退いていたというべきであろう。ここではデカルトは方法論的個人主義の立場に立っている（※真理探究の方法として、あえて個人主義の立場に立って考えるということ）ともいえる。

実際、デカルトは『方法序説』では、そうした背後にあるものを〈暫定道徳〉と

して示している。この道徳はコギトが遂行される間はいくまで暫定的なものである（ということは、その後は決定的なものが示されると期待される）。ここで三つの格率とされるものを確認しておきたい<sup>26)</sup>。

第一の格率「私の国と法律と慣習に従うこと。等しく受け入れられているいくつかの意見のうちでは、いちばん穏健なものを選ぶこと」

第二の格率「自分の行動において、できるかぎり確固として果敢であり、どんなに疑わしい意見でも、一度それに決めた以上は、きわめて確実な意見であるときに劣らず、一貫して従うこと」

第三の格率「運命よりむしろ自分に打ち克つように、世界の秩序よりも自分の欲望を変えるように、つねに努めること」

「現実社会の尊重と穏健な意見の選択」、「行動における果敢さと一貫性」、「克己および自己変革」を内容とするこの三つの格率は、デカルトの現実世界における生き方を自身でとりあえず定めたものであった。『方法序説』では、この暫定道徳は彼にとって満足するものであったと述べている。これらのうち、とりわけ第一の格率には、他者を視野に入れた現実的行為の柔軟性がみてとれる。デカルトは行為においてけっして独断的ではない。むしろたえず他者を十分に意識し、顧慮し、配慮しているといえよう。つまりデカルトは当初から他者、あるいは社会と共にある自分であることを十分了解していたということになる。

10月6日の手紙では、デカルトはエリザベトに次のような内容も述べている。

「理性が公共の利益をどこまで考慮すべしと命じているかを、正確に測ることは困難であることを私も認めます。しかしそれはまた、きわめて正確であらねばならぬことがらではありません。自己の良心を満足させれば十分であり、この点で、自己の傾向性に多くを任せることができます。というのは、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付けているので、たとえ各人がすべてを自分自身の利益にして、他人に対してどんな慈愛をもたないにしても、その人が思慮を用いて事を行いさえするなら、そしてとりわけ道徳が腐敗していない時代に生きているならば、自らの力の及ぶすべてのものにおいて、通常は、やはり他人のために尽くしていることになるのです。そしてさらに、善を自分自身のために獲得するよりも、他人に善を施すことの方が、より気高く、より輝かしいことですから、そのことへの最も大きな傾向をもち、自らの所有する善をほとんど尊重しない人は、最も偉大な精神の持ち主です」<sup>27)</sup>

ここでデカルトが述べている立場は、のちにアダム・スミスなどに帰せられるレッセフェール（laisse-faire：「なすに任せよ」）を思わせるような内容である。アダム・スミスは「自由競争によって見えざる手が働き、最大の繁栄がもたらされる」と主

張したとされるが、各人が各人の利益を追求していくことが全体の利益に通じるのだという考えは、自由主義経済の基本的立場でもある。ただ、ここでデカルトが主張することは、もちろん経済活動における自由放任主義とは異なる。それぞれ人は自らの理性的判断を重視すべしということであり、その理性的判断の中には、自己を超えて全体へと通じる普遍的なものが含まれているというデカルトの信念（信仰？）を示したものだといってよい。

さて、これまでで確認したことをヒューマニズムの類型との関連で（暫定的に）まとめておこう。デカルトの志向は、なるほど個人的志向をもつ第一のヒューマニズムの性格が強いということは明らかである。しかしながら、第二のヒューマニズムすなわち普遍的志向をもつ「人道、博愛としてのヒューマニズム」が、なかったとはいえないということである。その立場が積極的に表明されることはほとんどなかったとはいえ、裏側にはむしろしっかり息づいていたといえるのではないかということである。

彼の道徳的思索の展開、またとくに『情念論』の記述をみることで、デカルトの立場が第一のヒューマニズム、第二のヒューマニズムの双方を含んでいる立場であることが確認できるように思われる。次章ではこのことをさらに追究してみたい。

### 3. デカルトのヒューマニズムと自律道徳

先にみた『方法序説』における暫定道徳は、あくまでコギト以前の「暫定的」なものであった。コギトの思索以後において、この道徳はどうなるのか。ふたたび書簡をみてみよう。1645年8月4日付のデカルトからエリザベトに宛てた手紙に、『方法序説』の道徳の3つの規則（格率）として次のような紹介がある。その文章<sup>28)</sup>を引用する。

1. 「第一は、生のあらゆる場面で、何をなすべきかあるいはなすべきでないかを知るために、つねに自分の精神をできるだけよく使うこと」
2. 「第二は、理性が勧めることを、情念や欲望に妨げられることなく遂行するという固く変わらぬ決心をもつこと」
3. 「第三は、できるだけ理性にしたがって自分を導きながら、自分の所有していない善はどれも全く自分の力の外にあるものと考え、こうしてそれを決して欲しがらないように習慣づけること」

先にあげた『方法序説』の文章とここでの書簡の文章を比べてみると、2と3については、ほとんど変わらないように見えるが、1については『方法序説』の文とかなり違っていることに気がつく。『方法序説』のほうは「現実社会の尊重と穏健な意見の採用」という、かなり現実世界に比重を置いた具体的内容をもっている

が、書簡のほうは「自分の精神をできるだけよく使うこと」という指令が述べられているだけである。ただあえていうなら、「生のあらゆる場面で」という表現に、『方法序説』における現実場面での想定が反映しているということはいえる。

3つの格率の比較を通じてはっきり確認しうることは、前者（『方法序説』）に対し、後者（書簡の文章）には「精神（esprit）」「理性（raison）」という言葉が加わっているということである。これは何を意味するのだろうか。それは、第一原理を得たデカルトが、「我思う」という原則を道徳（生活原理）の基礎に据えたということの意味するのではないだろうか。いいかえれば生活、生き方のすべてにおいて精神、理性の積極的使用を基本とするということである（つまりこの書簡の道徳は、もはや暫定的なそれではないともいえる）。しかし他方、それによって『方法序説』の暫定道徳における他者の存在は見えにくくなってしまった感がある。ただ、それがなくなったとはやはりいえないのである。

エリザベトとの往復書簡においてみてとれることは、デカルトが自律的道徳の立場にたつことである。それは、エリザベトとの手紙の往復によってデカルト自身ははっきりと自覚した、自らの立場であったといえるように思われる。1645年の7月21日の書簡で、デカルトは古代ストア派の学者であるセネカ（Seneca, BC 4頃-AD 65）の『幸福な生について（de vita beata）』という著作をエリザベトに紹介し、その後、この著作の内容である幸福論が相互に話題となっている。その後、11月3日のデカルトの書簡まで、デカルトの書簡だけで7通、双方を合わせると12通の書簡のやりとりがある。この1645年の夏から秋はとくにデカルト哲学の発展上、意義深い展開がなされた時期であったと考えられる。ここに論じられた内容について、要約した形ではあるが、以下にデカルトの書簡を追ってみてみたい。

8月4日の書簡において、デカルトは〈幸運（heur）〉と〈至福（beatitude）〉との違いを述べている。幸運は我々の力の及ばないものであるが、至福（幸福ともいい換えられる）は「精神の完全な満足と内的な充足」であるとする。そしてそうした満足を与えるものは、徳と知恵であるとし、ここに知性と意志の働く場所である道徳を論じていくのである。

8月18日の書簡でも同様の趣旨が述べられているが、またこの書簡では、最高善に関してストアのゼノンとエピクロスの考えの相違が論じられ、デカルトはゼノンが快楽を悪徳として論じたのに対し、エピクロスは至福を快楽一般つまり精神の満足であると主張したとし、エピクロスの論に賛意を表している。デカルトはここで〈射的の例〉をあげている。一的（まと）を射れば賞金がもらえるというとき、的を見ないで射的はできず、また賞金なしでは的を得ようと思わない—つまり、（的にあたる）徳と（賞金にあたる）快楽がともになければ現実に至福は得られない、ということである。この書簡の結論部は重要だと思われるので以下に引用する。

「それゆえにここで、至福は精神の満足、つまり一般に満足においてのみある、と結論することができるようになります。というのは、身体に依存する満

足や、まったく身体に依存しない満足というものがあるにせよ、しかしどんな満足も精神の中にしかないからです。しかし確固たる満足をもつためには、徳を実行することが必要です。つまり、われわれが最善と判断するすべてのことを遂行する固く不変の意志をもち、かつそれを正しく判断するよう知性の全力を用いることが必要です」<sup>29)</sup>

つまり、身体的満足を含むすべての満足は精神的満足であるから、意志と知性を以て最善で正しい判断をすることが重要だというのがここでのデカルトの結論となっている。デカルトは身体的満足（快楽）を否定せず、それを精神的領域へと昇華させているといつてよい。こうしたデカルトの観点からいえば、エピクロスのいわゆる快楽主義は、けっして悪徳を教えるものではなく、むしろ精神へと昇華された快楽（情念）を論じたものということになる。

デカルトが『情念論』を構想したのはまさにエリザベトとの交信のさなか、ここにみてきた1645年のことであつた（実際に刊行されたのは1649年の冬であり、当時デカルトはスウェーデンの地にあつた）。エリザベトは、きわめて知性的な女性ではあつたが、他方、没落王族の一員として、自分の人生についてどうしても悲観的になりがちであつた。エリザベトの書簡をみても、「悲しみ」「悲劇」「憂鬱」「弱さ」というような語句が目立つ。自然にわきあがるそうした情念にどう対処したらよいのかというのがエリザベトの偽らざる心境だつたのだろう。

デカルトの（次第にはっきり形成されていく）立場は、いわゆる情念の起源については物質的に説明がつくものであるとし、血液と精気の運動によって情念が生じるメカニズムを説明するものである。さらに、デカルトは、この情念を止揚する人間の知性と（とりわけ）意志の力こそが重要であるという『情念論』に展開される内容は、おそらく1645年を中心とするエリザベトとの書簡のやりとりから結実していったものであると思われる。ある意味では、彼女の悲観的傾向を慰めるとともに、強く乗り越えていくことを勧めようという意図が、デカルトの書簡の背後にあつたといつてもよいのではないか、またエリザベトのほうもそうしたデカルトの思いを受けとめていたに違いない<sup>30)</sup>。

同年10月28日の書簡の末尾で、エリザベトはこう感謝の念を述べている。

「私はずっと、私が愛している人たちのために私の人生をはなはだ無益にしてきた状態です。しかし、幸いにもあなたの知遇を得てからというもの、その保全にもっと多くの配慮を用いるようになりました。なぜなら、あなたは、今までよりもさらに幸福に生きる手段を私に示してくださったからです。それを私がどれだけありがたく感じているかを、あなたに満足に示しているかどうかだけが気がかりです」<sup>31)</sup>

ここには彼女の真情が吐露されているというべきであろう。悲観的な人生観をもっていた彼女に対し、人生をもっと大切にするように教え、さらには幸福なる手段



をも示したのがデカルトであったことを、この書簡の文章は感謝とともに伝えている。

『情念論』において、デカルトは多くの情念をあげて分析し、また主に生理的な面から説明し、その構造と運動とを明らかにしている。そして特殊な情念として「高邁 (générosité)」をあげている。「高邁」とは自由意志をもつ人間に特有の感情であり、自尊感情といえる。デカルトはこの自由意志の働きの内的感情を「驚き」という基本的情念(※デカルトは、基本情念として「驚き」「愛」「憎しみ」「喜び」「悲しみ」「欲望」の6種をあげ、他の情念はこれらの複合として理解しようとする)の一種とみているが、この「驚き」は、アリストテレスやプラトンが哲学の動機として述べた「驚き」につながっていて、たんなる感覚的な感情というより、知性的、内的な感情である。

「われわれに、自らを尊重する正しい理由を与えうるものとしては、ただ一つのものしか私には見あたらない。すなわち、われわれの自由意志の使用であり、われわれがみずからの意志作用に対してもつ支配である」<sup>32)</sup>

「それゆえ、私の考えでは、人間をして正当に自己を重んじうる極点にまで自己を重んぜしめるところの真の〈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、自分のもろもろの意志作用の自由な使用しかなく、自己がほ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、いいかえれば、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」<sup>33)</sup>

そして、この高邁な心を得た人は、自分のみならず他者への配慮をも得るとデカルトは考える。

「自己自身についてこういう認識とこういう感情とをもつ人々は、他の人もまたおのおのそういう自己認識と自己感情とをもちうることをたやすく確信する。なぜなら、このことにおいては、誰も他人に依存するところはないのだからである。それゆえ、そういう人々は、だれをも軽視しない。そして、他の人がその弱点を暴露するような過ちを犯すのをたびたび見ても、その人を責めるよりは、ゆるすほうに傾き、他人があやまちをおかすのは、善き意志の欠如によるよりはむしろ、認識の欠如によると考えることに傾く」<sup>34)</sup>

この一節には、われわれの分類でいう第二のヒューマニズム(人道・博愛としての

ヒューマニズム) がはっきり見えている。デカルトにとって他者の存在を証明することは難問であることはその通りである。しかしそのことと、他者を否定したり、その意義を認めないということとは全く違うのである。すでに本稿で言及してきたように、彼の思想はいわば裏側に他者の存在がはっきり存在しているのである。

先にあげた1645年9月15日付の書簡では、人間(自己)はより大きなもの(宇宙、地球、国、社会、家族など)の一部であることを知るべきであるとし、人間は一人では生きられないとしていた。たしかに、そこには普遍的な視点がある。しかし、たんに普遍的であるだけでは、個はその普遍なるもの(=全体)に飲み込まれてしまう恐れがある。個は全体の犠牲となるのである。わが子を食らうサトゥルヌスのように、〈全体〉は絶対的権威・権力として現れてきて、個に犠牲を強いるのである。

デカルトがラ・フレーシュ学院での学業を終えるやいなや、自身が拠って立つべき新しい拠点を求めたのも、一面では理不尽な権威や権力に対して抵抗するためでもあったということもできる。人間は自身の力で、つまり自身の思索と行為で生きていくことができるということを、はっきりと示すことが、彼のなすべき使命であると考えたに違いない。そしてその強き想いがコギトを成就させたのである。

いまや、このコギト—我が思うことにおいて我の存在が証される—こそが、自由意志の根拠でもある。自由意志は古来論じられてきたものであり、人間の自由意志は存在するか否かについても論争がある。ルネサンスは個の意識も強まり、自由意志には肯定的であったが、16世紀になっても、ルターはエラスムスとの論争において、自由意志は奴隷意志に他ならない(※ルターは、恩寵なき自由意志は、罪ある自己に支配された奴隷の意志であるとした)として貶めたのであった。こうした揺れ動く自由意志の歴史のなかで、デカルトは自由意志の立場を守ろうとする。そして、コギトはその根拠でもある。ここに自由意志の道德、自律の道德が成立するのである。

そしてそれとともに、デカルトにはっきりわかったこと、それはこの自律においてこそ他者が我と同じ自律的存在としてあるということであり、その意味から自我と他我とは相互に尊敬しあうべき存在だということである。社会とはこうした自律的個人の互敬(相互尊敬)的全体なのである。したがって、すべての個人こそが主役であり、全体は個人を全体から切り離された個人(〈孤人〉といえる)としないところの、そこで個人が生かされる〈場所〉を意味するものとなる。このことが、「誰も他人に依存しない」ということが「だれをも軽視しない」ということになるという、デカルトの知見を支えているのである。

ヒューマニズムに関していえば、デカルトのヒューマニズムの立場は、第一のヒューマニズムを主としつつも、それゆえに第二のヒューマニズムを否定したり第二のものとするのではなく、むしろ第二のヒューマニズムを真に生かす仕方として第一のヒューマニズムを主張しているということができる。これはまた、第一のヒューマニズムが真に生かされることでもあるのである。第一のヒューマニズムと第二のヒューマニズムはけっして別のものではないのである。自己と他者とは異なる存在ではない。こうして、古代以来の「人間的なもの(humanitas)」は、デカルトに

において新しい様相の下に蘇ったということができる。

注

- 1) 石神豊「ヒューマニズムについて—歴史的定位に向けての試み—」、(『創価大学通信教育部論集』第13号、2010に所収)。
- 2) Paul Valéry, Descartes, *Œuvres Tome I*, Gallimard, 1957, pp.805-6. 訳文は野田又夫訳『ヴァレリー全集9』筑摩書房、1967、pp.27-9.
- 3) Alain, *Quatre-vingt-un Chapitres sur l'Esprit et les Passions*. 小林秀雄訳『精神と情熱とに関する八十一章』第2部第6章「デカルト賛」、『小林秀雄全作品8』新潮社、2003、p.84.
- 4) P. O. Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanist Strains*, Harper & Row, 1961, p.9. クリステラー著／渡辺守道訳『ルネサンスの思想』東京大学出版会、1977、p.10.
- 5) *Œuvres de Descartes*, VI, publiées par Chales ADAM & Paul TANNERY, 1982, p.4. 訳文は谷川多佳子訳『方法序説』岩波文庫、1997、p.11.
- 6) 久保田静香「デカルトとイエズス会学校人文主義教育」、『フランス文学語学研究』早稲田大学、2007、p.31. なお、ラ・フレーシュ学院に関しては、久保田氏の論考および佐藤三夫『デカルトとユマニストの時代』流通経済大学出版会1978に負うところが多い。
- 7) 佐藤三夫『デカルトとユマニストの時代』、p.107参照。
- 8) 同上 p.109.
- 9) *Œuvres de Descartes*, VI, p.6. 谷川訳 p.14.
- 10) *Œuvres de Descartes*, VI, p.8. 谷川訳 p.16.
- 11) *Œuvres de Descartes*, VI, pp.8-9. 谷川訳 p.16.
- 12) *Œuvres de Descartes*, VI, p.2. 谷川訳 p.8.
- 13) *Œuvres de Descartes*, VI, p.9. 谷川訳 p.17.
- 14) 小山宙丸訳「知恵に関する無学者の対話」、『中世思想原典集成 17』平凡社、1992、p.542.
- 15) 森有正「ルネサンス精神の完成としてのデカルトの思想」、『史学』1948-1-1、慶応大学、p.29.
- 16) Michel de Montaigne, *Les Essais*, 1-14, Quadriga PUF, 2004, pp.50-6. 訳文は原二郎訳『エッセー』第1巻第14章、岩波文庫、1965-7、pp.90-9.
- 17) 森有正、土井寛之訳『フランスの智慧』岩波現代叢書、1951、pp.41-2.
- 18) Michel de Montaigne, *Les Essais*, 1-31, pp.205-6. 原訳 pp.397-8.
- 19) 滝浦静雄『自分と他人をどうみるか』日本放送出版協会、1990、p.93.
- 20) 同上 p.92.
- 21) 前出、石神豊「ヒューマニズムについて—歴史的定位に向けての試み—」 p.108.
- 22) *Œuvres de Descartes*, IV publiées par Chales ADAM & Paul TANNERY, 1989, p.289. 訳文は山田弘明訳『デカルト＝エリザベト往復書簡』講談社学術文庫、2001、

p.126.

- 23) 参考：室井茜『『デカルト＝エリザベト往復書簡』におけるデカルトの道德観』（『仏語仏文学研究 (36)』, 2008, pp.27-42).
- 24) *Œuvres de Descartes*, IV, pp.202-3. 山田訳 p.131.
- 25) *Œuvres de Descartes*, IV, p.308. 山田訳 p.143.
- 26) *Œuvres de Descartes*, VI, pp.22-7. 谷川訳 pp.34-9.
- 27) *Œuvres de Descartes*, IV, pp.316-7. 山田訳 pp.150-1.
- 28) *Œuvres de Descartes*, IV, p.265. 山田訳 p.98.
- 29) *Œuvres de Descartes*, IV, p.277. 山田訳 p.112.
- 30) この面から（限定つきではあるが）、本稿のはじめにあげた合理主義者デカルトと人間主義者デカルトとの一致を見ることが出来るかもしれない。
- 31) *Œuvres de Descartes*, IV, p.324. 山田訳 p.158.
- 32) *Œuvres de Descartes*, XI, p.445. 訳文は野田又夫訳「情念論」152節、中公バックス p.490.
- 33) *Œuvres de Descartes*, XI, pp.445-6. 野田訳、153節、p.490.
- 34) *Œuvres de Descartes*, XI, p.446. 野田訳、154節、pp.490-1.