

理性と情念を併せ持った「人間」の幸福

『デカルト＝エリザベト往復書簡』における デカルトの幸福観

室井 茜

はじめに

1637年に公刊された『方法序説』で、デカルトは、すべてを疑った結果、確実に存在する「考える私」を発見した。そこから神の存在証明を行い、身体や宇宙の仕組み、身体と精神との関係を説明した。そして、残りの人生を普遍的真理の探求にのみ費やすことを心に決め、「何よりもまず、哲学において、確実な原理を確立しなければならないと考えた¹」。

ところで、デカルトにおける哲学は、一本の木を成しており、「根は形而上学、幹は自然学、幹から出ている枝々は、他のあらゆる学問である。それらは三つの主要な学問に集約される。すなわち、医学、機械学、道徳²」であった。このうち、形而上学や自然学、医学、機械学に関しては、デカルト自身、生前に公刊された書物の中で自らの意見を明確に示している。その明晰さゆえ、現代に至るまで多くの人を魅了し、様々な思想家に影響を及ぼし、様々な視点から研究され続けてきた。

しかし、道徳に関しては、デカルトは慎重な態度を取り、自らの道徳観を著作中で表明することを意図的に避けた。これは、デカルトが道徳を「他の学問の全体的な知識を前提とした、知恵の最終段階であるような、最高かつ完全な道徳³」ととらえていたためである。さらに、デカルトは社会とは隔たった生活を送っていたため、自分は大々的に道徳論を説く立場にはないと考えていたのである。とはいえ、デカルトが哲学の中で最高に位置付けている道徳に無関心であったはずがない。そこで、アダン・タヌリ版デカルト著作

¹ Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, t. VI, p. 22. (デカルトの著作及び書簡の引用は全て、*Œuvres de Descartes*, publiées par Charles ADAM et TANNERY, 11 volumes, J. Vrin, Paris, 1996 を用いた。本論文では AT と略する。)

² Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT, t. IX, « Préface », pp. 14-15.

³ *Ibid.*, p. 15.

集全11巻中5巻を占める、デカルトの書簡に目を向けてみよう。デカルトは、公刊書物では取り扱わなかった題材を書簡中で扱っていることがあり、道德に関する言及もその中に見つけることができる。

本論文で取り扱うのは、デカルトがボヘミア王女エリザベトと交わした計59通の往復書簡⁴である。エリザベトという人物についてはあとで触れるが、数々の悲運に襲われ、心を痛めていたエリザベトにとっては、「幸福に生きる」ことこそが、最大の関心事だった。デカルトは、エリザベトと書簡を交わしながら、幸福に生きるとはどのようなことかを彼女に教え、医者として、哲学者として、エリザベトの健康の回復を心から願った。ここで展開されるデカルトの幸福観は、彼自身の道德観を理解するための大きな手がかりとなる。そこで、本論文では、『デカルト＝エリザベト往復書簡』における、デカルトによる「至福」の定義とその特徴について検討したい。

手紙のやりとりを通してデカルトの思想が形成されていく過程は、非常に興味深い。著作では「考える私」の思索の過程のみを語ってきたデカルトが、書簡中では「生きる私」として登場することに、大きな価値を見出したい。デカルトは、エリザベトの置かれた状況に基づいた助言を与えることによって、「幸福」について、「生きる」ことについて考えた。デカルトは、どのような幸福を目指して生きていたのか。それを明らかにすることによって、デカルトの新たな一面を知ることができるであろう。

1、デカルトの幸福観の背景

a)ボヘミア王女エリザベト

デカルトの文通相手であるエリザベトは、1618年12月26日にファルツのハイデルベルクに生まれた⁵。父はファルツ選帝侯フリードリヒ5世、母は英国王ジェームズ2世の娘エリザベス・スチュアートであった⁶。1618年に三十年戦争が始まり、1619年、フリードリヒ5世は、ボヘミアのプロテスタント勢力の要請によりボヘミア王に即位する。フリードリヒ5世は、プロテスタント陣営の頭に立ち、初めは優勢に戦ったが、1620年秋に拠点のプラハが

⁴ 本論文では、これらの書簡を『デカルト＝エリザベト往復書簡』と総称する。

⁵ エリザベトの生涯及びファルツ家については、宮本絢子著『ヴェルサイユの異端公妃 リーゼロッテ・フォン・デア・プファルツの生涯』、鳥影社、1999年を参照。

⁶ エリザベトの両親の結婚は、カトリック勢力に対するプロテスタント勢力の団結の意味合いを持っており、「テムズ川とライン川の合流」と言われて、イギリス国民とドイツの新教徒達から歓迎された。

陥落、ついに11月8日のワイセンベルクの戦いでカトリック皇帝軍に撃破され敗北した。その結果、ボヘミア王は在位一年にして王位を剥奪され、「一冬王」と呼ばれるに至った。その後、一家は母方の叔父であるオランダのオランシエ家に迎えられ、ハーグで亡命生活を送ることとなった。父フリードリヒ5世は、1632年に疫病で死ぬが、母エリザベスは、弟の英国王チャールズ1世の帰国勧告を退け、夫の死後もオランダにとどまり、そこで9人の遺児を育てることとなる。子どもたちは、レイデンで教育を受けた。厳格なカルヴィニズムの宗教教育を根底に、数学や自然科学までも、レイデン大学の学者を招いて教え込まれた⁷。

9人の子どもの中でも、特にエリザベトは学問と信仰に深く入り込んだ。語学に堪能である上に、古典学、形而上学や数学、自然学にも精通していた。そして、エリザベトは、デカルトの『省察』をラテン語で読んだ。それこそが、デカルトとエリザベトの文通が始まるきっかけとなる。エリザベトは、『省察』の感想を友人ポロ⁸に話し、デカルトに面会したい意向を伝えた。デカルトの書簡にエリザベトの名が初めて登場するのは、1642年10月6日付のポロ宛の書簡である。そこには、「私は、理性の明晰さよりもアリストテレスの意見を真実の基準と見なしている博士の方々の判断力よりも、王女の判断力の方をはるかに高く評価しています⁹」と綴られている。その後二人は面会し¹⁰、文通を始めるに至る。このように、二人を結びつけたものは、デカルトの哲学と、それを理解したいと願うエリザベトの明晰な精神だったのである。

b)エリザベトの心痛 —— 苦悩からの脱出と幸福の熱望

ところで、エリザベトという人物について語るとき、注目すべき点が二つある。それは、一家に対する深い愛情と、カルヴァン派の深い信仰である。エリザベトが、肉体的にも精神的にも病んだのは、まさにこの二点に関して悩みが生じたからである。彼女が味わう苦痛、そしてその苦痛から彼女を解放したいという強い願望こそが、デカルトに幸福観を語らせることとなる。

エリザベトが抱いていた一家に対する愛情とは、家族を愛する心であると

⁷ 末娘ゾフィーは、ライブニッツの庇護者として知られている。

⁸ Alphonse POLLOT(1602-1668)。デカルトとエリザベト、両者の友人であった。

⁹ Lettre de Descartes à Pollot du 6 octobre 1642, AT, t. III, p. 577.

¹⁰ デカルトの1643年5月21日付エリザベト宛書簡に、「以前光栄にも殿下とお話させていただきましたときに(AT.t.III, p. 664)」と書かれていることから、この日付以前に二人の面会が実現していたと推測される。

同時に、再び一家の繁栄を見たいという強い願望であった。というのも、エリザベトの一家は、王家であったにもかかわらず、三十年戦争での敗北を機に、突如地位も名誉も財産も失い、亡命生活を強いられたのである。エリザベトは、自らの意志とは無関係に境遇が変化するという苦痛を経験したのであった。しかし、エリザベトは、そのような現実を放っておくことはできず、最後まで、一家の再興を実現させるための手段を探して生きることになる。1648年7月付デカルト宛の手紙の中で、エリザベトは、「必要ならば、一家の利益のために命をも捨てる覚悟でいます¹¹」と述べている。ここで言う「一家の利益」とは、一家の繁栄であり、時には政治的権力の回復と言い換えることもできる。つまり、エリザベトにとっての「一家」とは、単なる家族を超えて、血のつながりである家系、さらにはその家系が支配している国をも意味していたのだ。従って、エリザベトは、1648年の三十年戦争終結の際にも、ウェストファリア条約の締結が、兄カール・ルートヴィヒにとって、また一家にとって有益なのかどうか案じた¹²。また、デカルトとも交流のあったスウェーデン女王クリスティーナに対しては、自らスウェーデンに出向いて、直々にファルツ家の手助けを依頼しようとするほどであった¹³。しかし、エリザベトの努力もむなしく、ファルツ家が再び繁栄の日を見ることはなかった¹⁴。

次に、エリザベトは、幼い頃からの教育の影響で、カルヴァン派の深い信仰を持っており、生涯その信仰を貫き通した。その信仰は、たとえファルツ家の繁栄のためであっても妥協することができないほど強いものであった。エリザベトは、1635年、ポーランド王ヴワディスワフ4世から求婚され、一

¹¹ Lettre d'Elisabeth à Descartes de juillet 1648, AT, t. V, p. 210.

¹² Voir la lettre d'Elisabeth à Descartes du 23 août 1648, AT, t. V. 最終的に、カール・ルートヴィヒは、ウェストファリア条約締結により、ファルツの領土を半分回復した。

¹³ Voir la lettre d'Elisabeth à Descartes du 23 août 1648. エリザベトのベルリン滞在中、スウェーデン女王クリスティーナの母もベルリンに滞在していた。そこで、エリザベトは、皇太后がスウェーデンに帰国する際に、自分も同行して、クリスティーナと面会し、ファルツ家再興の手助けを頼もうとした。しかし、皇太后は、出発の際、エリザベトを残して旅立ってしまったため、エリザベトとクリスティーナとの面会は実現しなかった。実は、ルター派であったクリスティーナが、カルヴァン派のエリザベトとの面会を拒否したのであり、その意志を皇太后を通して伝えようとしたのであった。

¹⁴ フリードリヒ5世とエリザベス・スチュアートの子どものうち、息子は4人いたが、結婚したのは、長男カール・ルートヴィヒと四男エドゥアルのみであった。エドゥアル夫妻には娘が三人おり、カール・ルートヴィヒには息子カールがいたが、カール夫妻には子供がいなかったため、ファルツ家は、カールの死(1685年)と共に途絶えた。

時は婚約したこともあった。しかし、カトリックへの改宗が結婚の条件であったため、エリザベトは改宗を拒否し、婚約を破棄した。1661年にカッセルに移り住んだ後は、ブランデンブルグ選帝侯に招かれて、ヘルフォルト修道院に入り、六年後には修道院長になる。晩年は神秘主義的傾向が強くなり、ひたすら純粋な信仰のうちに生きようとした。

しかし、兄弟、妹たちの事情は異なった。同じ宗教教育を受けたにもかかわらず、渡仏、結婚などを理由に改宗した者もいた¹⁵。エリザベトが怒りをあらわにしたのは、四男エドゥアールの改宗である。エドゥアールは、1645年に、ポーランド王妃マリ・ルイーゼの妹マントヴァ公女アンヌ・ゴンザーグと結婚するため、結婚の条件としてカトリックに改宗した。エリザベトは、弟の改宗を、デカルト宛の手紙の中で「狂気」と呼び、「今までに起こったあらゆる不幸にも増して、私の身体の健康と魂の平静をかき乱した¹⁶」と激しく非難している¹⁷。実際、エリザベトがここまで非難したのは、改宗を拒否して結婚を白紙に戻したという、自身の経験と重ね合わせたためであろう。

このように、エリザベトは、王女という立場ゆえ、自分を取り巻く環境や人々の動向に無関心でいることができず、運命に翻弄され続けた。一家の存続も、宗教も、彼女の意志とは裏腹に、悲劇への道をたどる一方であった。そのため、エリザベトは、精神的苦痛を味わい、ついには身体の不調にまで悩まされるようになった。

c) デカルトが幸福観を語るまでの経緯

ところで、デカルトとエリザベトとの文通は、1643年5月16日付のエリザベトの書簡から始まり、1649年までの七年間にわたって行われたのであるが、エリザベトにとって、この文通はどのような意味を持っていたのだろうか。もちろん第一義的には、学問上の疑問点を解決し、自らの学問を究めるためのやりとりであったのだろう。しかし、エリザベトにとってのデカルトは、初めから、単なる学問の師ではなかった。というのも、エリザベトは、第一通目のデカルト宛書簡の中で、「あなたを、私の精神にとっての最良の

¹⁵ 兄カール・ルートヴィヒは、教派にとらわれない信仰の持ち主だった。ファルツ回復後の1680年、マンハイムに三宗派（カトリック、ルター派、カルヴァン派）共同の礼拝堂「一致教会」を建てた。次女ルイーゼ・オランディーズは、渡仏後、カトリックに改宗し、シトー会モビュイソン修道院長になった。

¹⁶ *Lettre d'Elisabeth à Descartes du 30 novembre 1645, AT, t. IV, p. 335.*

¹⁷ 「彼のことは、持てる限りの愛情でもって愛していましたが、彼はいまや世間から軽蔑され、魂が墮落した、（私の信仰に拠れば）見放された人間なのです。」（*Ibid.*, p. 336）

お医者様だと思っておりますので、私の精神による思索の弱さをこれほどまでにあからさまにお見せしているのです。そして、[中略]そこに何らかのお薬をもたらし下さることを期待しております¹⁸」と綴っているのである。エリザベトは、自分を取り巻く環境と自分の状態について次のように告白する。

あるときは私の一家の利害をなおざりにすることができませんし、またあるときは人との会話や人への心遣いを避けて通ることができないせいで、私のこの弱い精神は怒りや悲しみで非常に強く打ちのめされますので、長い時間経った後でもあらゆるほかのことには役に立たなくなっています¹⁹。

エリザベトは、オランダでの亡命生活の中で、王女ゆえ避けて通ることのできないしきたりの数々に心を痛め、精神の健全さを失っていた。そこで、デカルトに篤い信頼を寄せ、彼への書簡の中でのみ、自らの欠点や悩みを素直にさらけ出したのだ。そして、デカルトからの確かな助言を受けることによって、精神的にも身体的にも健康になりたいと強く願った。一方、デカルトも、王女の嘆きを真摯に受け止め、悩みが少しでも軽減するようにと助言を与えた。二人の関係は、学問に関する教師と生徒の関係というよりも、まさに人生における医者と患者の関係であると言えよう。

「幸福」というテーマが書簡中に具体的に現れるのは、1645年5月18日付のデカルトの書簡である。この書簡で、デカルトは、長い間エリザベトを悩ませている空咳と微熱の原因を分析し、治療法を提示している。デカルトによると、微熱の一番の原因は、エリザベトの一家を苛む運命の執拗さとそこから生じる悲しみである。エリザベトは、自分のこと以上に、一家や愛する人々の利害に心を動かされているために、悲しみが増大し、精神を苛まれ、ついには身体的不調をも患ったのである。そこで、デカルトが勧めたことは、不運の中にあっても「理性を情念の主人とし²⁰」、「自らにおいて満足を得ること²¹」である。そして、自らの徳によって魂を満足状態にするための方法を、「至高の幸福を獲得するために哲学が我々に教えている方法について話すこと²²」によって学び取るべきだと言う。そこで、「古代人がそのことについて何と書いてきたのかを検討すること、そして彼らの格率に何かを加え

¹⁸ Lettre d'Elisabeth à Descartes du 16 mai 1643, AT, t. III, p. 662.

¹⁹ Lettre d'Elisabeth à Descartes du 20 juin 1643, AT, t. III, p. 684.

²⁰ Lettre de Descartes à Elisabeth du 18 mai 1645, AT, t. IV, p. 202.

²¹ *Ibid.*, p. 203.

²² Lettre de Descartes à Elisabeth du 21 juillet 1645, AT, t. IV, p. 252.

て、彼ら以上のことを言うこと²³」、具体的には、セネカの書いた『幸福な生について』を基に、幸福を獲得するための方法について語ることを提案する。こうして、デカルトとエリザベトによる幸福をめぐる議論が始まった。デカルトは、セネカの幸福観の説明・批判を通して、エリザベトの反論を受けながら、独自の幸福論を展開していくのである。

2、「至福」と「積極的道德」

a)「幸運に生きること」と「至福のうちに生きること」

デカルトが『幸福な生について』の説明を始めるのは、1645年8月4日付の書簡である。デカルトはまず、この書物の最初の文章、「人間はみな幸せに生きたいと思っているが、何が生を幸せにするかということが問題になると曖昧になってしまう²⁴」を取り上げる。デカルトは、この文言をラテン語のままて引用し、それをフランス語に訳す際の問題点を指摘している。

しかし、幸福に生きる「*vivere beate*」とは何かを知る必要があります。フランス語では「幸運に生きること (*vivre heureusement*)」と言うことができません。しかし、幸運 (*heur*) と至福 (*béatitude*) との間には違いがあります。幸運は、我々の外側にあるものにのみ依存するもので、幸運にめぐり合った人たちは、彼らが獲得したのではない何らかの善に行き当たったのだから、賢明であるというよりも幸運だと見なされます。それに対し、至福というものは、精神の完全な満足と内的充足にあるように思われます。それは普通、運命 (*fortune*) に非常に恵まれている人たちは持っておらず、賢者たちは運命なくして獲得するものなのです。こうして、「*vivere beate*」、「至福のうちに生きる」とは、完全に満足し、充足した精神を持つことにほかなりません²⁵。

デカルトは、「幸福」を考えるとき、二つのことを思い巡らせていた。一つは「幸運」、もう一つは「至福」である。この二つの要素は、どちらも「幸福」を構成するものであるが、その内容はまったく異なる。デカルトは、さしあたり、ラテン語の「*beate*」に対応するフランス語として「*heureusement*」を挙げる。そこで、果たしてその訳語は適切であるかどうか検討すること、それがデカルトの幸福についての考察の出発点である。

「幸運に「*heureusement*」という語の本質にあるのは「幸運「*heur*」で

²³ *Ibid.*

²⁴ *Lettre de Descartes à Elisabeth du 4 août 1645, AT, t. IV, p. 263.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 263-264.

ある。自分の力ではなく、運命の力によって善を獲得した場合、人は幸運に恵まれたということになる。したがって、幸運は運命と密接な関係にある。

「運命 *«fortune»*」は、「偶発的で予測不可能な、偶然に起こること²⁶」である。人間の外側にあり、人間の力の及ばないもので、そのおかげで利益を得る場合は幸運、損害を被る場合は不運ということになる。しかし、セネカの *«vivere beate»* という語が意味していることは、運のよい人生を送ることではない。むしろ、運命とは無関係に、自らの力によって善を獲得し、「至福 *«béatitude»*」の状態で生きることなのである。したがって、デカルトは、セネカの「幸福に生きる *«vivere beate»*」を、「至福のうちに生きる *«vivre en béatitude»*」とフランス語に訳すのである。

そこで、デカルトは、至福を「精神の完全な満足と内的充足」であると定義する。これこそが、デカルトがエリザベトに教えようとする幸福の形である。至福は、幸運とは違い、人間の内側にあるもので、人間自身に生来備わっている能力を使うことによって、誰でも獲得することができるものである。この至福の定義は、理性を人間の本質だとしたデカルトらしい定義である。しかし同時に、幸運に巡り合うことができずにいるエリザベトの境遇を反映させたものであることも間違いない。運に恵まれている人は幸せなのではなく、幸運であるに過ぎない。幸運から得る喜びは、精神の満足とは次元が違うので、人間は、どれほど幸運に恵まれたとしても、至福を獲得することはできない。真の幸福は、個々の人間の内での精神の充足と満足なのである。

b) 「我々に依存するもの」と「我々に依存しないもの」

それでは、人間は、どのようにして「精神の完全な満足と内的充足」を得るのか。

人生を幸福にするものとは何か、つまり我々にこの至高の満足を与え得るものは何か、ということを考えるとき、私はそれが二種類あるということに注目します。すなわち、美德や知恵のように我々に依存するものと、名誉や豊かさ、健康のように我々に依存しないものです。〔中略〕各々の満足を、理性に従って規制された欲望の充足や完成だと見なせば、どんなに貧しく、運命や自然から見離された人でも、それほど多くの幸福を享受していないとはいえ、ほかの人たちと同様に完全に満足し充足しうることを、私は信じて疑いません²⁷。

²⁶ A. Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye et Rotterdam, 1690. «Fortune» の項。

²⁷ Lettre de Descartes à Elisabeth du 4 août 1645, AT, t. IV, pp. 264-265.

デカルトは、人間を至福へと導くものを、「我々に依存するもの」と「我々に依存しないもの」という二種類に分けている。我々に依存しないものも至福の享受に貢献しないわけではない。徳や知恵を備えている人が、さらに名声高く、生まれもよく、富も持っており、健康であれば、より完全な満足を得ることができるからである。しかし、至福を「理性に従って規制された欲望の充足や完成」だと考えるとき、我々に依存するものさえあれば、至福を享受できるということになる。しかしエリザベトは、このデカルトの主張に対して次のように反論する。

それゆえ私は、絶対的に意志に依存しているとはいえないものの助けなくして、あなたがお話になっている至福に到達することができるのかどうか、疑いの中からまだ抜け出せずにいます。というのも、ある病気は推論する能力をまったく取り去ってしまい、その結果理性的な満足を享受する能力を奪うからです。また別の病気は気力を減退させ、そのせいで良識が作り上げた格率に従うことができなくなり、最も穏健な人も情念に押し流されやすくなり、早急な決断を必要とする運命の偶発事を解決しづらくなるからです²⁸。

エリザベトは、体調不良ゆえに思考能力も正しく働かない、今の自分の状態をどう説明するのか、という質問を率直にデカルトにぶつけている。つまり、いかに美德や知恵を持っていようと、身体の不健康なくしては、精神は満たされないのではないかと。社会からの評価、生活環境、健康な体が、至福を享受するために必要不可欠というわけではないが、我々に依存するものを支えるためには、我々に依存しないものも必要なのではないかと。

デカルトはエリザベトの指摘を認める²⁹。確かに、身体の不調が原因で、意志の自由が奪われ、情念に流されやすくなることもある。しかし、デカルトは、それは克服可能であると言う。「外からくるあらゆる妨害、たとえば、高貴な生まれの輝かしさ、宮廷でのへつらい、運命の逆境³⁰」を克服するのは容易ではないが、克服することができれば精神の満足の大きな材料となる。むしろ、「運命の大いなる繁栄は、普通ならば、運命の不興より哲学者の役を演じることを妨げる³¹」ものである。一般的には「我々の理性を混乱させさえしなければ、いかなるものも我々を幸福にする手段を完全に取り除くこ

²⁸ Lettre d'Elisabeth à Descartes du 16 août 1645, AT, t. IV, p. 269.

²⁹ Voir la lettre de Descartes à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645.

³⁰ Lettre de Descartes à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645, AT, t. IV, p. 283.

³¹ *Ibid.*

とはできない³²」。たとえ我々に依存しないものによって苦しめられることがあっても、それ以上に大切なのは我々の理性であり、理性さえあれば、人間は自分の内で満足を得ることができるのである。

c)至福を獲得するための三つの事項

こうして、デカルトは、人間が満足を得るためには、つまり、至福を獲得するためには、我々に依存するものこそが必要不可欠であることを示した。そこで問題となるのは、人間が自分自身によって自分を満足したものにするためには、我々に依存するものをどのように生かすべきか、ということである。デカルトはこの点に関して、「『方法序説』で述べた、道徳についての三つの格率に関する三つの事項を守りさえすれば³³」よいと述べている。ここでの「『方法序説』で述べた、道徳についての三つの格率」とは、『方法序説』第三部にあった暫定的道徳にほかならない。デカルトは、『方法序説』第一部・第二部において、自分がそれまで受けてきたスコラ主義的教育を無益なものであると考え、一度それらを完全に排除し、あらゆるものを再判断しようと試みた。とはいえ、その作業の間にも様々な物事に直面し、判断を迫られることがある。そこで、第三部で、「理性が私の判断において非決定を強いている間にも、行為においては非決定にとどまることのないように、そしてそのときからすぐに、できる限り幸せに生き続けられるように、当座に備えて、一つの道徳に従うことにした³⁴」と言い、三つの格率及び結論を示した。それがデカルト研究者たちの間で「暫定的道徳 *« morale provisoire »*」と呼ばれているものである。つまり、暫定的道徳の三つの格率は、人間が確実なものを手にしていない段階においても幸せに生きるための規則である。そして第四部では、方法的懐疑の末、ついに「考える私」が発見されることとなる。したがって、『デカルト＝エリザベト往復書簡』の時点では、デカルトは、人間の本質は考えることにあり、理性こそが動物と人間とを区別する、また人間と自動機械とを区別するものであるということを既に証明し終えていたことになる。その上で、デカルトはエリザベトに、人間が至福を獲得するためには、暫定的道徳に「関する三つの事項」を遵守すればよいと言う。それでは、暫定的道徳と、この書簡中の三つの事項³⁵との間には、どの

³² *Ibid.*

³³ Lettre de Descartes à Elisabeth du 4 août 1645, AT, t. IV, p. 265.

³⁴ Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, t. VI, p. 22.

³⁵ 三つの規則に関して、暫定的道徳のものについては *« trois maximes »* あるいは *« trois règles »* であるのに対し、1645年8月4日付の書簡では *« trois choses »* であることが

ような違いがあるのだろうか。

第一に、人生のあらゆる場面において、何をすべきか、何をしてはいけないかを知るために、自分の精神を常にできる限り使用しよう努めることです³⁶。

書簡中の第一事項と暫定的道徳の第一の格率³⁷とは、文言も内容もかなり異なる。暫定的道徳の第一の格率では、ある国の中で生きる一人の人間が具体的に想定されていた。社会の中で生きる人間がどの意見に従えばいいのか迷っている場合には、まず自分の国の法や慣習に従うべきである。また、極端な意見は採択せず、最も良識のある人が選んでいる最も穏健な意見を選ぶべきであると述べられていた。一方、書簡中の第一事項からは、具体的な人間の姿は消え、規則が抽象化している。この短い文言で意味していることは、人間は、いかなるときも理性を行使し、振舞い方を正しく判断するべきであるということである。非常に漠然とした規則ではあるが、暫定的道徳の第一の格率と大きく異なる点は、人間の精神の主体性である。暫定的道徳では、穏健な意見に従うという受動的な態度を取っていた人間が、この第一事項においては、個人として、能動的・主体的に精神を使用しようとしているのである。

第二に、情念や欲望に逸らされることなく、理性が勧めるすべてのことを実行する確固たる決意を変わず持ち続けることです。徳であると思なされるべきだと思うのは、この決意の固さです³⁸。

暫定的道徳の第二の格率³⁹では、一度選んだ意見には最後まで従い続けるべきである、また、何が正しい意見なのか識別できない場合にも、立ち止まることなく、さしあたり最も真実らしい意見に従えばよい、と述べられていた。一方、この第二事項では、何が正しいのかわからない状態からはすでに

ら、本論文では、暫定的道徳の規則は「格率」、8月4日付書簡での規則は「事項」と呼び方を区別した。

³⁶ Lettre de Descartes à Elisabeth du 4 août 1645, AT, t. IV, p. 265.

³⁷ 「第一の格率は、私の国の法律と慣習に従うことであった。そして〔中略〕最も良識のある人々によって実際に広く認められている、最も極端から遠い、最も穏健な意見に従って自らを統御していくのだった。」(Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, t. VI, pp. 22-23.)

³⁸ Lettre de Descartes à Elisabeth du 4 août 1645, AT, t. IV, p. 265.

³⁹ 「第二の格率は、私の行為において、できる限り確固かつ決然とし、非常に疑わしい意見にも、一度それに従うと決めた以上は〔中略〕変わずそれに従い続けるということであった。」(Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, t. VI, p. 24.)

脱している。したがって暫定的道徳のように、最も真実らしい意見に従うことに甘んじることなく、「理性が勧めること」、すなわち明晰で判明で確固たる真実に従わなければならない。そして、理性を惑わすものとして、情念と欲望が具体的に挙げられている。デカルトは、情念と欲望を制御し、理性の勧めることを固い決意を持って遂行することこそが、人間を善へと導く「徳」であると述べている。

第三に、このようにしてできる限り理性に従って自分を導いている間、自分が所有していない善のすべては自分の能力の外にあるとみなし、この方法によってそれらのものをまったく望まないように習慣付けることです。なぜなら、我々が満足することを妨げるものは欲望や後悔、悔恨以外にはないからです⁴⁰。

書簡中の第三事項は、一見すると暫定的道徳の第三の格率⁴¹と同じ内容である。暫定的道徳の第三の格率においても、我々の範囲内にあるものは思考のみであるから、我々の外にあるものは我々にとって絶対的に不可能だとみなすことで、自分を満足させることができるのだと述べられていた。しかし、注目すべき点は、暫定的道徳では、我々が最善を尽くしても成功できなかったものは我々にとって不可能だとみなす、と書かれていたことである。一方、この第三事項では、暫定的道徳の中の「最善を尽くす」という内容が、「できる限り理性に従って自分を導く」ことであると具体的に示されている。さらに、それでも獲得できないものに関しては、暫定的道徳では我々にとって「不可能」であると見なされ、諦めるよう勧められたのに対し、この第三事項では、それは「我々の過失によるものではない⁴²」ので、後悔を引き起こす原因にはならず、我々の満足を乱すことはないと言われる。すなわち、何が我々にとって可能か不可能かということが問題なのではなく、常に理性に従って自分を導くことが問題なのである。理性を使用したにもかかわらず獲得できない善があったとしても、なすべきことをなしたので、満足することができる。理性の使用を怠ったときこそ、人間は後悔し、満足することができ

⁴⁰ Lettre de Descartes à Elisabeth du 4 août 1645, AT, t. IV, pp. 265-266.

⁴¹ 「第三の格率は、運命よりもむしろ私に打ち克つように、そして世界の秩序よりもむしろ私の欲望を変えるように努めることであった。そして一般に、完全に我々の能力のうちにあるものは思考以外にはないということを信じるように習慣付けることであった。したがって、我々の外にあるものに関しては、我々が最善を尽くした後、我々が成功しなかったものは全て、我々にとっては絶対的に不可能ということになる。」(Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, t. VI, p. 25.)

⁴² Lettre de Descartes à Elisabeth du 4 août 1645, AT, t. IV, p. 266.

ない。書簡中の第三事項においては、我々の力の範囲内にあるもので満足するという消極的態度を脱し、理性に従ったあらゆる行為は精神を満足させることをはっきりと目的にしており、その満足を乱す原因となるものを積極的に避けようとしている。

デカルトは、欲望から逃れるためには、「病氣や不運は、繁栄や健康に劣らず、人間にとって自然なものである、と考えさえすればよい⁴³」とエリザベスを論じている。すなわち、健康な体や恵まれた運命が、人間の自然によるもの、つまり生まれ持ったものであるのと同様、エリザベトが病氣や不運に悩まされる生活を送っているのも生来のものであり、エリザベト自身の力不足によるものではない。むしろ、我々人間の所有していない善を望むことの方が、満足を乱すもととなるのである。したがって、エリザベトが幸福になるためには、何よりもまず、理性の勧めに常に従っていることのみが必要なのである。

デカルトは、三つの事項の結論としてこのように述べている。

この世で我々を幸せにするためには、徳だけで十分です。〔中略〕理性の正しい使用は、善についての真の認識を与えるので、徳が偽となることを妨げ、徳を合法的な快樂に一致させさえするので、その使用を簡単にします。そして、我々の本性の状態を我々に知らせ、欲望を非常に制限するので、次のことを告白しなければなりません。人間の最も大きな至福はこの理性の正しい使用に依存しており、その結果それを獲得するための研究は、最も有益な仕事であると同様最も快適で優美な仕事であると⁴⁴。

この部分は、暫定的道德の結論⁴⁵に対応する部分であると考えられる。暫定的道德の結論では、仮の格率に従いながら真理を探究することによって「この上ない満足を抱いた」と書かれていたが、この書簡において、デカルトは、理性を正しく使用することこそが人間にとっての至福への道であると、はっきりと結論付けている。ここでの「徳」とは、よく判断し行おうとする意志である。常に徳さえ失わなければ、我々の良心が徳を欠かさなかったということを証明してくれる。徳が偽でさえなければ、快樂にも結びつき、それが

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 266-267.

⁴⁵ 「私は、今やっている仕事を続ける〔＝理性を培い、真理を探究すること〕のが一番いいと考えた。〔中略〕私は、この方法を使い始めて以来、この上ない満足を抱いていたので、この世でこれ以上に穏やかで純潔な満足を得ることができるとは思っていなかった。」 (Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, t. VI, p. 27.)

相乗効果となって、理性の使用をよりはかどらせることにつながるのである。

以上の比較からわかることは、書簡中の三つの事項においては、人間の理性の主体性・積極性が非常に強調されているということである。したがって、これら三つの事項を、暫定的道徳と対比して、「積極的道徳 « morale positive »」と呼ぶことができる⁴⁶。暫定的道徳では、判断に迷った時には良識のある人の穏健な意見や真実らしい意見に従うこと、間違った方向にでも進み続けることがよしとされ、人間の姿勢の中に何かしら受動的な部分が残されていた。しかし、「積極的道徳」の三つの事項では、人間が理性を使うことが、至福獲得のための最も確実な方法であるとされ、積極的・自発的に判断して、善を獲得しようとする姿勢が、明らかに前面に打ち出されている。その姿勢こそが、デカルトにおける「徳」なのである。エリザベトのために語られた、人間が「至福」を獲得するための規則、この中にデカルトにおける新たな道徳、「積極的道徳」の誕生を見ることができると言えよう。

3、理性と情念を併せ持った「人間」の幸福

ここまで、『デカルト＝エリザベト往復書簡』におけるデカルトの幸福観を、議論の順を追って検討してきた。それでは、デカルトの幸福観の独自性はどこにあるのだろうか。デカルト自身が書簡中で取り上げている、セネカ、ストア派、エピクロス派との比較から明らかにしていきたい。

a) エピクテートの幸福論からの発展

デカルトは、人間を至福へと導くものを「我々に依存するもの」と「我々に依存しないもの」とに分類していたが、この分類自体は、デカルトの独創ではない。デカルトは、古代ストア派のエピクテートがすでに行っていた分類を受け継いだと考えることができる。エピクテートは、世界のあらゆるものを、我々の意志の範囲内にあるものと、我々の外界にあるものとに分けた。

⁴⁶ 書簡中のこの三つの事項を、「決定的道徳 « morale définitive »」とする研究者も多い（グイエ『人間デカルト』など参照）。しかし、デカルトがこれらを本当に「決定的」なものとして提示したのかどうか疑問が残る。さらに、デカルト自身の言葉の中に「決定的」という語は見つからない。したがって本論文では、この三つの事項を「決定的道徳」と呼ぶことは避けた。しかし、暫定的道徳が普遍化され、一連の思索を経た上で人間の理性が強調されているこの道徳の規則は、至福を目指すためにデカルトが積極的に打ち出したものであると考えることができる。したがって、これらを「積極的道徳」と呼ぶことを提案する。

我々に依存するものと我々に依存しないものがある。意見や傾向、欲求、反発、一言で言うと、我々のあらゆる活動は我々に依存する。肉体や財産、尊敬されるに値する証し、高位、一言で言うと、我々の活動に属さないあらゆるものは我々に依存しない。我々に依存するものは、本性上自由で、妨げられず、じゃまされないものであるが、我々に依存しないものは、もろく、隷属的で、簡単に妨げられ、他人に属する⁴⁷。

エピクテートスは、『語録』と『提要』の様々な箇所、自分の意志の範囲外にあるものは、自分に無関係なものとして気に留めず欲しないようにと説いている。エピクテートスにとって、外的なものは意志のための材料であり、意志はその外的なものを使って自分の固有の善や悪を獲得するのである。もし、自分の能力の範囲外のことを欲し、獲得に失敗した場合、人間は不幸になる。したがって、不幸の元になりうる欲求は捨てるべきなのである⁴⁸。

それでは、デカルトが至高の満足を与えるものとして挙げた、「我々に依存するもの」と「我々に依存しないもの」とは、エピクテートスの思想をそのまま踏襲したものなのだろうか。確かに、世界のものを、我々の力の及ぶ範囲内にあるものとなないものという基準で分けたという点では、デカルトはエピクテートスの思想を受け継いでいる。さらにエピクテートスは、「病気は肉体にとっては障害となるが、意志にとっては障害ではない⁴⁹」と述べており、身体的不調は精神に影響をきたさないと考えたが、この点も、デカルトがエリザベトに向けられた助言に良く似ている。しかし一方で、相違点として挙げられるのは、幸福の定義における情念の扱い方である。エピクテートスは、幸福を次のように定義した。

さらにずっと美しいのは、幸福な人生、つまり無情念でいること、平静でいること、きみの事柄をなにものにも依存させないということである。〔中略〕幸福へ向かう道は一つしかない。〔中略〕それは、我々の意志に依存しないものは諦め、そのうちの何ものも自分の所有だとは思わず、すべてを神や運命に任せ、ゼウスが我々を監視するために創造した人々の監視のもとにそれらを置く

⁴⁷ Epictète, *Le Manuel*, I, ST, p. 1111. (エピクテートスと後述のセネカの引用は全て、*Les Stoiciens, textes traduits par Emile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, « Bibliothèque de la Pléiade », Edition Gallimard, Paris, 1962* を用いた。以下、本論文では ST と略する。)

⁴⁸ Voir *Le Manuel*, II, ST, p. 1112.

⁴⁹ Epictète, *Le Manuel*, IX, ST, p. 1114.

ことである⁵⁰。

エピクテートスは、心を平静にして幸福であるためには、情念を失くすべきであると考えていた。我々の意のままにならないものを欲することは、ないものねだりであり、我々を不幸にする。したがって、意志の力で、自分の情念の方を変えなければならない。しかし、『デカルト=エリザベト往復書簡』におけるデカルトの主張は異なる。デカルトはエリザベト宛の書簡の中で、「人生における行為のための理性の真の使用は、我々の行為によって獲得され得る身体および精神のあらゆる完全性の価値を情念抜きで吟味し考察することのみあります⁵¹」と述べている。一見すると情念を排除しようとしているように見えるが、その後でこう付け加える。

身体の完全性は最も低いので、一般的にはそれなしでも幸せになる方法があると言われます。しかし私は、それをまったく軽視すべきだとも、情念を持つことをやめるべきだとさえも思いません。情念を理性に従わせるだけで十分です。このように情念を制するとき、それは時に、過度に傾けば傾くほど有益なものになるのです⁵²。

デカルトは、エピクテートスのように情念を捨て去るべきだとは考えていなかった。「情念抜きで」という語は、情念の完全な排除を意味しているわけではないのである。確かに、情念の虜になることは、至福から遠ざかることを意味する。しかしデカルトは、人間が理性と肉体と情念を持った存在であることを理解していた。その場合、情念の排除以上に、常に理性を情念の主人とすることが重要なのである。この主張は、デカルトがセネカの『幸福な生について』の批判を詳細に行っている部分、そして、ストア派における徳とエピクロス派における快樂について考察している部分で、さらに強調されることとなる。

b)セネカの幸福論からの発展

デカルトは、エリザベトに幸福について語るとき、セネカの『幸福な生について』を基にして、自分の意見を付け加えるという方法を取った。デカルトは、なぜセネカを選んだのか。それは、セネカが「信仰によって照らされ

⁵⁰ Epictète, *Les Entretiens*, Livre IV, IV, ST, p. 1068.

⁵¹ Lettre de Descartes à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645, AT, t. IV, pp. 286-287.

⁵² *Ibid.*, p. 287.

ず、自然の理性のみを案内人としている哲学者⁵³」だからである。セネカが説いた至福は、超自然的な至福ではなかった。その点で、デカルトは、セネカと同じ土俵に立ち、セネカの幸福観を批判することによって、自らの新しい思想を生み出そうとしたのである。

セネカは、『幸福な生について』の中で、幸福な人間ないし生活について次のように述べている。

理性のおかげで欲望も恐怖も持たない人のことを幸福な者と呼ぶことができる。〔中略〕したがって、幸福な生は、正しく堅固な判断のうちに安定性と不変性を見出す⁵⁴。

幸福な生は、我々の外にあるものに由来しているのではない。我々の理性を働かせることによって、魂が運命から解放され、欲望と恐怖という情念が取り除かれる。そして、理性によって正しく判断することによって、安定した幸福を獲得することができる。デカルトは、先の引用について、「最もよく言い当てられていると思われる定義⁵⁵」だと評価している。したがって、セネカとデカルトの幸福観の類似点は、人間の幸福は人間の外部にあるものには依存しておらず、魂が理性によって正しく判断することの中にあるという主張である。この主張はエピクテートの幸福観の中にも見られた。デカルトの幸福観は、基本的にはストア派の幸福観に基づいたものなのである。

しかし、デカルトは、セネカの個々の表現を検討しながら、その曖昧さを批判している。

幸福な生とは、自分自身の自然に従った生である。第一に、魂が健全で、その健康を常に維持しているのでなければ、次に、魂が勇敢で大胆で、すばらしく忍耐強く、環境に適合しているのでなければ、さらに、身体や身体にかかわることにも気を配りはするが求めすぎることではなく、生を美しくする他の方法に対して熱心ではあるが、そのうちのどれに対しても心を奪われることなく、運命の賜物を活用する準備ができていながらも、その奴隷になることがないのでなければ、幸福な生を手に入れることができない⁵⁶。

これは、『幸福な生について』第三章における、セネカによる幸福な生の

⁵³ Lettre de Descartes à Elisabeth du 4 août 1645, AT, t. IV, p. 263.

⁵⁴ Sénèque, *De la Vie heureuse*, ch. 5, ST, pp. 727-728.

⁵⁵ Lettre de Descartes à Elisabeth du 18 août 1645, AT, t. IV, p. 274.

⁵⁶ Sénèque, *De la Vie heureuse*, ch. 3, ST, p. 726.

定義である。デカルトは、この定義の中の「自然」という語の意味内容に疑問を投げかけている。デカルトは、「自然 *nature*」という語でセネカが言わんとしたことは、神が打ち立てた世界の秩序を指すものであると判断している。というのも、セネカは次のようにも述べているからである。

判断が正しい人間は幸せである。どんなものであろうと現在に満足し、自分自身の状況を愛している者は幸せである。自分自身の問題をどうするかということを経験から任されている人は幸せである⁵⁷。

「自分自身の状況を愛している」とは、世界の秩序の中に自分を置き、今の状況が自分にとって一番ふさわしい場所なのだと納得することを意味する。それが、セネカにとっては自然に従って生きることなのである。その中で、正しく判断し、理性を使って物事を解決することによって幸せを獲得する。セネカは、世界の秩序に従って生きることこそが徳であり、幸せはその徳に伴うものだと考えている。正しい判断や理性による思考も、世界の秩序の中で行われるべきもので、自然に従って生きるための行為である。

したがって、デカルトは、セネカが考える至福とは、世界の秩序や運命に従って生きることなのであろう、と言う。しかしその場合、その後続く「精神の健全さ」や幸運に依存しない態度が、なぜ幸福獲得の条件として挙げられることになるのか、不可解である。そこでデカルトとしては、このセネカによる定義全体から考えると、ここでセネカの言う「自然」を「真の理性に従って生きること」だと解釈せざるを得ないと主張する⁵⁸。

実際、ストア派の哲学者たちは、人間の理性を、神から分け与えられたロゴスであるとしてとらえていた。動物は自然に従う第一の衝動のみを持ち、生命の保持、種の維持を本能的に目指して生きる。それに加えて人間は、衝動を導くもの、つまり、ロゴスを備えており、それこそが理性なのであった。理性であるロゴスに従って生きることこそが徳であり、徳を行えば幸福はおのずから付随してくるものだと考えられていたのだ。正しく判断していれば、魂は澄み、運命に翻弄されることなく自分の位置を守りぬくことができるであろう。それに対しデカルトは、正しく判断して善を行おうとすることそのものが幸せであると考えた。それは、自然に従い、それに付随する幸福を得るための行為ではない。自分自身の手で「精神の完全な満足」それ自体を積極的に得るための行為である。

⁵⁷ *Ibid.*, ch. 6, ST, p. 728.

⁵⁸ Voir la lettre de Descartes à Elisabeth du 18 août 1645.

c) ストア派とエピクロス派の融合

セネカは、徳について考える上で、快樂との関連を取り上げ、エピクロス派に対する批判を行っている。とはいえ、セネカは、ストア派の見解に反して、エピクロス自身は神聖で正しい、厳しい教えを説いていることを知っていた。ストア派が徳を自然に従わせるように説いている部分を、エピクロスは快樂を自然に従わせるように説いているだけである。ところが、放蕩にふける者達が、快樂の名の下に、自らの怠惰を正当化するためにエピクロスの元に集まっている⁵⁹。セネカがここで批判するのは、徳よりも快樂を追求するエピクロス派の人々の態度である。ストア派に属するセネカとエピクロス派、双方における徳と快樂の扱われ方に関しては、デカルトも幸福観を語る上で重要な論点であるとしており、『デカルト＝エリザベト往復書簡』の中でも詳しく言及している。この二派に対するデカルトの立場が、彼の幸福観の独自性の一つであると言っても過言ではない。

まず、セネカは『幸福な生について』の中で、徳と快樂について次のように述べている。

徳は高貴で、崇高で、立派な、不敗の、無尽蔵のものである。快樂は低く、卑屈で、弱く、もろいものであり、悪所や居酒屋に居を構え滞在している⁶⁰。

セネカによる幸福な生活とは、欲望の外にあり、人間の意志によって行う徳を唯一の善とする生活であった。もろくて有害な快樂と苦痛を捨て去ることによって不変の喜びが生じ、精神の平和や調和を享受することができる。一方エピクロス派は、快樂と徳を切り離せないものとして考えている、とセネカは言う。セネカによると、彼らは、楽しい生活でなければ立派な道徳的行為は行えない、反対に道徳的行為を行わなければ楽しい生活は送れない、とまで主張している。セネカの言う「快樂」が意味しているものは、肉体的快樂と精神的快樂とである。肉体的快樂は、飲食などの肉体的感覚を満たすものである。精神的快樂とは、傲慢や自負、横柄、怠惰、自己満足、自己愛などといった自己中心的なものであり、この中には徳性のかけらもない。したがって、セネカにとっては、快樂に満ち足りているものは愚か者なのである。徳が目指す最高善⁶¹は不滅だが、快樂は一瞬で消えてしまう。究極的に

⁵⁹ Voir *De la Vie heureuse*, ch. 13, ST, pp. 734-735.

⁶⁰ *Ibid.*, ch. 7, ST, p. 729.

⁶¹ セネカによると「最高善とは、偶然による出来事を軽蔑し、徳性の中に己の満足を見出す魂」、「最高善とは、不敗で、諸事の経験を持ち、周囲の人々への好意と親

最高善がまったく弱められることのないところまで上ろうとするなら、徳に従うしかない。したがって、セネカの結論は、「真の幸福は徳の中にある⁶²」。

それでは、セネカの幸福論を受けて、デカルトはどのような立場を取ったのだろうか。1645年8月18日付エリザベト宛書簡に戻ることにしよう。デカルトによると、異教の哲学者たちの間には、最高善と我々の行為の目的について⁶³主に三つの説があったが、それらはみな真実として受け取られ一致し得る。一つはアリストテレスの説である。アリストテレスは、最高善を「身体と精神のあらゆる完全性から合成した⁶⁴」。人間のうちで最も完成された人間が持ちうる善、人間全体における一般的な善を、可能な限りの完全性の合成によって作り上げた。デカルトは、このアリストテレスの説をもっともであると評価しているが、あまりにも善を大きくとらえ、我々が容易に手の届かないような完全性を求めたので、日々現実を生きる「我々の為にはまったく役に立たない⁶⁵」と言う。デカルトはアリストテレスに関してはそれ以上触れていないのでここでも割愛する。二つ目はゼノンの説、つまりストア派の説である。ゼノンはアリストテレスとは異なり、個人が個別に持ちうる最高善について考え、それは徳の中にのみあるとした。至福は、最高善以上には人間の行為の目的にはなり得なかった。この見解は、セネカにも継承されていた。セネカは、デカルトが指摘しているように、『幸福な生について』の中で、幸せな生活とはどのようなものかを語るにとどまり、幸福の定義そのものを明確にはせず、最高善の定義を中心に行っていた。我々の意志によって、自然に従うという徳を実践することによってのみ最高善に到達することができる。それがゼノンの主張であり、セネカの主張でもあった。それに対し、デカルトは次のように述べている。

しかし彼 [=ゼノン] は、あらゆる悪徳を対等に扱うことによって、この徳を非常に厳格なもの、快楽と正反対のものとして提示したので、彼の学徒であり得たのは、うつ病患者か、あるいは身体から完全に切り離された精神の持ち

切に富んだ行為において平静な魂」(Ibid., ch. 4, ST, p. 726)である。

⁶² Ibid., ch. 16, ST, p. 738.

⁶³ デカルトは、「至福、最高善、我々の行動が向かうべき最終目的あるいは目標」の間には違いがあるとして説明している。至福は、「最高善を前提としており、最高善を所有していることに由来する精神の満足」である。一方、我々の行為の目的は、至福であるとも最高善であるとも理解することができる。なぜなら、最高善も、当然目指されるべきものであり、その魅力は人間が追求するに値するからである。Voir la lettre de Descartes à Elisabeth du 18 août 1645.

⁶⁴ Lettre de Descartes à Elisabeth du 18 août 1645, AT, t. IV, p. 275.

⁶⁵ Ibid., p. 276.

主しかいなかったのではないかと私には思われます⁶⁶。

徳の内容は別として、人間自身が自由意志を行使して正しく判断し徳を行うことが最高善の獲得につながるというゼノンの説自体は、デカルトにとっても納得がいくものであった。しかし、ストア派における知者は、どんな逆境にあっても動じず平静を保つ高潔な人間であり、それによって精神が情念に束縛されることなく自由に働くのだと考えられた。すなわち、人間にとって情念とは、自然に反するものであり、精神の平静を乱すもののだと考えられていたのである。幸福な生活も、それ自体では人間の生きる目的にはならず、徳を行う結果として得られるものにすぎない。セネカは、そのような人間の精神を健全であると言ったが、デカルトにとってストア派的知者の姿は、現実の人間像とはかけ離れた、病的で異常な人間の姿に映っていたのである。

そこで、三つ目の説として挙げられるのがエピクロスの説である。エピクロスは、人間は何を目的として生きるかということを考え、人間の生において至福はどこに成立するのかということを考察した。デカルトは、エピクロスが彼の反対者たちから誤って理解されていることを見抜いていた。本来エピクロスは、あらゆる行為の目的を「快楽 *« volupté »*」に置いたのであるが、その「快楽」という言葉は「感覚における喜び *« plaisirs aux sens »*⁶⁷」として、誤って解釈されてしまったのである。実際エピクロスが、贅沢、放蕩、快楽主義を勧めたことは決してない。彼自身は生涯質素な生活を好み、その幸福を保つために「隠れて生きよ」と社会生活への関与を禁止しているほどである。エピクロスにとっての快楽は、「道楽者の快でもなければ、性的な享樂のうちに存する快でもなく、じつに、肉体において苦しみのないことと魂において乱されないこと〔平静である〕ことに他ならない⁶⁸」。すなわち、エピクロスは個人の幸福を身体健康と精神の平静に置いたのである。それを理解した上で、デカルトは次のように述べている。

エピクロスが、至福は何のうちに存在するか、その動機は何か、我々の行為が向かうべき目的は何かということを考察して、それは一般的に快楽、すなわち精神の満足であると言ったのは間違っていないでした。なぜなら、我々の義務の認識のみが善の行為をなすことを我々に強いることができるとはいへ、もしそこからいかなる喜びも返ってこないのであれば、それは我々にいかなる

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 275.

⁶⁸ エピクロス『メノイケウス宛の手紙』、『エピクロス—教説と手紙—』所収、出隆・岩崎允胤訳、ワイド版岩波文庫、岩波書店、2002年、p. 72.

至福も享受させないだろうからです⁶⁹。

デカルトは、エピクロスの精神的「快樂 *« volupté »*」を認め、人間を徳の実践へと向かわせる為には、精神における喜びが必要であるとさえ言っている。つまり、人間が正しく判断し、善をなすという徳を実行する際に、その結果として得られる精神の満足が目的となることがあっても、それは自然なことである。しかし同時に、精神の満足を享受する為にも徳は必要不可欠なのである。

このように、デカルトの幸福観は、ストア派における徳の実践とエピクロスにおける本来的な精神的快樂とが一体となって成立していることが明らかになった。エリザベトも、1645年8月付の書簡の中で、デカルトがこうして古くから続く二派の対立をうまく調停し、新たな至福の定義を打ち立てたことを高く評価している。デカルトは、セネカに関する議論の締めくくりとして、徳を実践することによって必ず満足と喜びを享受することができるとしており、その喜びを二種類にわけている⁷⁰。一つは精神のみに依存する喜び、もう一つは人間に依存する喜びである。「人間」の意味するものは、本質的には精神であるが、現実として身体との結合体である人間、つまり情念に属しているもの、ということである。人間的な喜びは、人間がその喜びを受け取る瞬間に、自分にとって有益なものを獲得することによって生じる喜びである。したがって、時間が経って、また他のものが必要となれば、前に獲得したものの喜びも消滅する。それに対し、精神的な喜びは、真理が普遍であり、それを認識する理性が明晰で確固としたものである限り、いかなるときでも自分の中で喜びであり続ける。人間がある物事に直面したとき、情念による喜びは実際以上に大きく魅力的に見えるものであり、精神による喜びより情念による喜びに傾きたくなることがある。そのようなときに、人間の理性が正しく判断し、何が真の満足と喜びをもたらすのかということを吟味する必要がある。デカルトにとって、人間の理性は、方法的懐疑の末、確実に証明された。したがって、ストア派の哲学者が主張するように、人間から情念を捨て去る必要はない。人間は、常に積極的に物事を吟味し、正しいと判断したことを、意志を固く持って実行するのみなのである。

⁶⁹ Lettre de Descartes à Elisabeth du 18 août 1645, AT, t. IV, p. 276.

⁷⁰ Voir la lettre de Descartes à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645.

おわりに

これまで検討してきたように、デカルトにおける「至福」は、「精神の完全な満足と内的充足」と定義された。それは、精神と肉体との結合体である人間が、人生において判断を迫られる際に、おのずと湧き上がる情念を感じながらも、ただ情念の奴隷となることなく、善をなそうという意志を強く持ち、理性によって何が正しいのか、何が善であるのかを見定めた上で善を獲得することによって得られる、喜びを伴う充足感である。この喜びは、理性の行使によってもたらされる結果であると同時に、人間が生き、行動する目的ともなる。さらに、デカルトは、至福を獲得するためには、理性によって情念を統御するという過程そのものも大事であるとしていた。セネカやエピクテートスとは異なり、デカルトは、情念の発生を、人間にとって自然なことであると考えた。情念を抱きつつも、それを理性によって抑制することの中にこそ、人間の精神の満足が存在するのである。人間を精神と肉体の結合体であるとして、情念を必ずしも悪であるとはしなかった点に、デカルトによる古代哲学からの脱却が認められる。

こうして、デカルトは、『デカルト＝エリザベト往復書簡』において、「至福」の定義と、「至福」を獲得するための「積極的道德」を示し、理性を使用して正しく判断し善を行うという「徳」の重要性を説いたのであるが、エリザベトは、続いて、「善」についての説明をデカルトに求める。デカルトは、1645年9月15日付の書簡で、善を見極める際に認識すべき四つの真理を挙げる。それは、神の善性、人間の魂の不死、宇宙の広大さの認識、そして、全体の一部をなすものとしての人間の認識である。そのうち、最後に挙げた第四の真理を今後の研究の課題としたい。というのも、本論文で検討したデカルトの幸福観は、社会から隔絶した「哲学者」の幸福観であり、社会に属しているエリザベトにとっては、素直に受け入れがたい部分があったのも事実である。しかし、デカルトは、エリザベトからの指摘により、社会の中で生きる人間について言及することを余儀なくされる。全体の一部をなす人間にとっての善とは何か。デカルトによる社会的人間の道德は、個人にとっての道德とどのように異なるのか。デカルトの書簡をさらに深く読み込むことによって、デカルトの道德観の全体像がよりはっきりと見えてくることを期待している。