

ベルクソンと『方法序説』のデカルト

紺 田 千 登 史

一、ベルクソンのボン・サンス

ベルクソンは第二の主著『物質と記憶』（1896年）において、心身関係を論ずる中で、意識と身体的行動、とりわけ言語行動との相関関係の全体を、ボン・サンスの機能として明らかにしたが¹⁾、しかしこの著作の公刊される前年に行なった講演『ボン・サンスと古典学習』²⁾の中では『物質と記憶』における議論はおろか、はるか『道徳と宗教の二つの源泉』の「正義の人」の問題にまでおよぶ議論を行なっているのである。そしてこの講演の記録を通してわれわれは、ベルクソンもまたモンテーニュに始まり、デカルトで最初の理論的な基礎づけが行なわれることとなった、フランス哲学の伝統のなかにいた人であることを確認できると同時に、ボン・サンスというものには逆に、ベルクソンにおけるがごとく、19世紀末のヨーロッパでふたたび顔を現すこととなった、新プラトン主義に連なる要素のあることにもあらためて気付くのである。次にまず、ベルクソンのボン・サンスについての考え方から見てゆくことにしたい。

ベルクソンによれば西洋哲学は伝統的に、知性と意志、思索と行動といったもの間にはっきりとした線を引きがちであり、また、じじつ人間性自体にそうした傾向のあることは否定しえないことではあるが、しかし一方、知性や意志には実は、純粹意志でも純粹知性でもない「一つの共通の源泉」(une source commune)が認められるのであって、この源泉こそボン・サンスというものにほかならないのである。またさらにこのことを言い換えて、ボン・サンスは行動に合理性を付与する

とともに、思索に実践性を与えているまさに当のものである、としたり、ボン・サンスは「根源的な衝動」(la disposition originelle)であって思索の習慣化した形態や意志の法則性はむしろ、そこから現れ出た「二つの現象」(deux émanations)にすぎない、という言い方もしている。そしてデカルトにしたがい、このようなボン・サンスは、生得的かつ普遍的なものとして本来、各人それぞれに十分な形で備わっており、学習や教育からは独立のもので、と述べる一方、ただし、精神や社会には生きたものばかりでなく、諸々の悪徳や偏見などという死んだ重しなども引きずっている、そうしたヴェールや障害を取り除くためにはやはり教育や学習は必要となる、として教育にはむしろ、デカルトにおいて懐疑が果たした役割をになわせようとするのである。

ところで、こうした点をあきらかにするために、ベルクソンがまず行なうのは、感覚[サンス(le sens)]とボン・サンス(le bon sens)との比較である。すなわちこれは『物質と記憶』のなかでくり返し述べていることであるが、感覚や知覚と称せられるものは一般に、それらの対象についての客観的な認識をわれわれにもたらす、というよりもむしろ、対象のもっているわれわれ人間にとっての有用性、もしくは有害性を知らせるものなのである。一方、ボン・サンスはそうした感覚や知覚に導かれてわれわれのとる行動が、われわれ自身や周囲の人々に及ぼす結果を予見、もしくは予感させるものであって、この意味でボン・サンスはすぐれて実践的社会的な感覚だ、とされる。言い換えれば、われわれの個人的な行動は、つねにボン・サンスのコントロールの下に置かれ

1) Cf. *Matière et mémoire* (P. U. F.), chap. III

2) *Le bon sens et les études classiques, Ecrits et paroles* (P. U. F.) I, pp. 84-94

ているということにほかならない。いな、むしろ、ボン・サンスから各個体に属する側面のみを取り出してくるとき感覚や知覚となる、といったほうがよりの確なのではあるまいか。知覚や感覚は、ボン・サンスの全体としての機能からのいわば抽象にすぎず、ボン・サンスの方がかえて現実的具体的な感覚である、と考えられるからである。ベルクソンは以下、われわれのさまざまな知のあり方と比較しながら、ボン・サンスの性格を浮き彫りにしていこうとするのであるが、比較の対象とされるものはある意味ではつねにボン・サンスの働きの一部ないし、結果の意味を有し、冒頭の新プラトン主義的な本体に対する現象の意味を有していることに気づかれるであろう。

さて、ベルクソンが感覚や知覚に引き続いてボン・サンスの比較対象にもってくるのは天才である。すなわち天才、例えば科学における天才を例に取れば、かれらには厳密な証明や実験に先き立って真偽についての微妙な予感のようなものが認められる、とし、これは遅滞なく次々と物事を決断してゆかねばならないわれわれの日常生活において、すべての詳細が把握できなくともそのつど状況の全体を照らし出し、ためらいを取り除き、困難を一刀両断にするボン・サンスの働きにきわめてる類似している、とする。そしてその理由は、天才が自然について一定の見通しを持つのは自然との「長い仲間づきあい」があるからであるが、ボン・サンスにもそれと同様に、たえず覚醒し続けているある種の精神的な働き、ある種の不断の調整の作用があるからだ、としている。しかしこれも実際の順序からすれば、むしろ、ボン・サンスにおいて、そうした事態の変化に絶えず対応し続けることのできる能力が根本的にあるからこそ天才の活動も始めて可能になる、というようにあらためて捉えなおすべきところであろう。そしてこのような見地に立てば三番目にベルクソンが取り上げている常識との比較はきわめて理解し易いものとなるであろう。

すなわちベルクソンは、ボン・サンスにとって、言語が通常、内に蔵している出来合の考え方、いわゆる常識ほど警戒しなければならないものはない、とする。そしてその理由は何よりも、常識

というものが、なるほどもとはボン・サンスの生き生きとした活動の果実として成立したものであったとはいえ、それは間もなく木から落ち干からびてしまい、その柔軟さを欠いたこわばりの中で、もっぱら精神活動の残滓をとどめるだけにすぎないものとなってしまっているからなのである。それゆえ既成の考え方や出来合の問題解決法のときには苦痛に満ちた犠牲を要求することがあるとはいえ、変化する現実に対応するためには、ボン・サンスへのたえざる復帰をこそ心掛けていなければならない、ということになる。そしてこの意味では、百科事典的な博識もまた、単なる既成の知識の寄せ集めとしては、現実に対する対応力を少しも持たない。ベルクソンはそのような博識よりむしろ「学ぼうとする意志をともなった無知の自覚」、経験に対して開かれた心、としてのボン・サンスのほうがはるかに大切だとしている。ところでこのあたりは『方法序説』⁹⁾(以下『序説』と略す)のデカルトが第二部で、「書物の学問、すくなくともその根拠が蓋然的にすぎず、またなんらの証明もともなわず、いく人ものちがった人々の意見から組立てられ、すこしづつふくらまされてきたような学問は、ボン・サンスの人が眼前に現われたことがらについて自然に行ないうる単純な推論ほどには真理に接近するものではない」、としているところと思わず比較してみたところではないだろうか。

しかしそれはともかく、上の天才との関連で指摘された、決断の速やかさや、その本性として持っている自発性というところからいえば、ボン・サンスはまた、本能に類似している、ともいわれる。ただ本能と異なる点は、ボン・サンスの用いる手段の多様性、その形態の柔軟性にあり、そしてなによりも知的な自動運動からわれわれの身を守るために、ボン・サンスが行なう「徹底した監視」にある、とされる。ところでこのことは言い換えれば、ボン・サンスとは臨機応変な本能、とでもいうべきものとなり、日本語でいわゆる「勘のよさ」、と称せられるようなものとも大変近いものであることがわかる。すくなくともボン・サンスが、一方で、本能的な性格を有していることは疑いえないところであろう。

さて、ベルクソンが本能とともに、ボン・サンスと同時に比較を試みているのは科学である。それは、ボン・サンスの現実に対する配慮や、事実とあくまでも接触を保ちつづけようとするところが、科学と共通だからである。もっとも、科学は「普遍的真理」をもっぱら目指すのに対して、ボン・サンスはたんに「現時点の真理」を目指すにすぎない、とされる。また、科学はいかなる経験的事実も、推論のいかなる帰結もゆるがせにしないのにたいし、「ボン・サンスは選択する」、とされる。要するに対象の広さというところからいえば、ボン・サンスは本能よりも範囲が大きく、科学よりは小さい、ということである。しかしこのことは逆に、ボン・サンスを限定してゆけばその極限において本能に到達することができ、ボン・サンスを拡大すれば科学となる、ともいえる、ということであって、本能も科学もある意味でボン・サンスの中に包摂されるという言い方も出来るであろう。本能は行動と一体化した知であるのにたいし、科学は実践からひとまず独立した知はあるが、しかしその根底にはデカルトが『序説』第六部で述べているように、人間を「自然の主人であり所有者」となさんとする意志が働いており、この点はベルクソンも終始主張してやまなかった点であった。特に第三の主著『創造的進化』においてベルクソンは、生物の環境にたいする適応の一方の形式が本能であるとすれば、知性による適応というのがまさに人間の場合であるとし、そのもっとも進んだ形態として科学を捉えていることは周知の通りなのである⁴⁾。

ところで、はじめに、ボン・サンスがすぐれて社会的な感覚であるとの指摘をベルクソンが行っている点について見たのであるが、ベルクソン哲学がこの問題を真正面に据えて検討を行うのはいうまでもなく、かれの最晩年の著作、『道徳と宗教の二つの源泉』においてである⁵⁾。しかしすでに触れたように、ベルクソンはこの著作における中心的な議論をすでに先取りするかのように、『ボン・サンスと古典学習』の中でも、まず、理想や習慣とボン・サンスの関係、次いで正義とボン・サンスの関係としてとりあげているのである。す

なわちベルクソンによれば、ボン・サンスには科学にも発展していく側面があるとしても、それ自体としては、あくまでも科学と異なる「生活へと向けられた注意」、という特色をもつ点を挙げなければならないのである。「生活へと向けられた注意」とは別の言葉で現実感覚と呼びかえてもよいであろう。ベルクソンはボン・サンスの最大の敵は、ものごとをすでに身につけてしまった、一定の決まりきった見方でしか見ることのできない精神、すなわち「習慣的精神」と、現実から遊離してもっぱら理想のみを追い求めようとする「空想的精神」であるとし、これに反しボン・サンスは一方で、もっともよきものへの熱烈な憧憬を保持しつつも、他方で世間的な事情が許す範囲についての正確な見通しをつねに見失わないものだ、とする。そしてまたその意味で、ボン・サンスは漸進主義的な「進歩的精神」である、ともしている。言い換えれば、「正義の精神」とは本来、まさにこうした漸進主義的な「進歩的精神」をこそ指すもの、として理解しなければならない、ということであり、また、正義自体もいたずらに理論的抽象的にのみ解さるべきではなく、いわば、「正義の人」に受肉した正義、としてあくまでも具体的現実的な場面で捉えられなければならない、ということなのである。すなわちベルクソンによれば、正義とは何よりも生きて働く正義でなければならず、それはさまざまなことがらの中に入りゆこうとつねに注意を払いつつも、行動とその予想しうる結果を絶えず秤りにかけ、良きものをより大きな悪しきものでもって購うことを何よりも恐れるものなのである。つまり、正義が本当の意味での「正義の人」のなかで実現されるさいには、ある種の繊細な感覚、実践的真理についての一つの見方、ないし感触のようなものとならなければならないのである。それは「正義の人」がみずからにたいして要求しなければならないこと、また、かれが他の人々から期待しうることについて正確な範囲を教えてくれるものであって、あたかも確信に満ちあふれた本能がなすように望ましいものに向けてまっすぐにかれを導いていく、とされる。しかしベルクソンについてはとりあえずこ

4) Cf. *L'évolution créatrice* (P. U. F.), chap. II

5) Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion* (P. U. F.), chap. III

のあたりにして、次にデカルトの場合をみていこう。ただしデカルトのボン・サンスの問題にただちに入るのではなく、それに先立ってまず、かれの青年期がかかえていた問題から取り上げたい。なぜならデカルトにあってボン・サンスは、まさにかれが青年期に直面した問題と対決する中で次第にその意義が明確になっていったものだからである。

二、青年期のデカルト

『序説』第一部によれば、デカルトがその青年期において、かれのいわゆる「書物の学問」ならび「世界という大きな書物」に対して抱いた期待は、一貫して、人生いかに生きるべきか、という問いに対する回答をそれらにおいて見出すことができるかもしれない、というところにあった。すなわち「書物の学問」と懸念に取り組んだのは、「これを通して人生に役立つすべての事柄についての明晰で確かな知識がえられる、と言って聞かされていたがゆえ」であったし、「世界という大きな書物」、すなわち実社会での経験についても「行動にさいして物事が明晰に見えるように、そしてこの人生を確信を持って歩んでいけるように、本ものを偽ものから区別できるようになりたい、という極めて強い欲求」がかれ自身の中にあったからであった。ところでデカルト研究者のH.グイエは、この辺りのデカルトの事情を説明して、ラフレーション学院における人文学の授業が、かれを結局のところ失望させることになりはしたものの、上の「人生に役立つすべての事柄についての明晰で確かな知識」をえたいとする思いは、まさに、学院の教師たちが目覚めさせた希望に他ならないのであって、それが旅の日のデカルトにそのまま持ちこされたことを意味している、と述べている⁶⁾。しかし本当の問題は、だれがそうした希望を目覚めさせたのか、とくいうところによりむしろ、デカルトがそもそもなぜそのような強烈な思いを学問や実際の経験に対して寄せることになったのか、というところにあるのではなからうか。

むろん、人は誰も、人生の出発点において将

来の進路に思いをめぐらすさい、多少とも不安にかられぬものはないであろう。しかしデカルトの場合、そこにはなにか通常の青年期において認められるよりもはるかに深刻なもの、ほとんど例外的といったほうが的確とさえ思えるような不安を確認できるのではなからうか。たとえば上に引用したデカルトの文章中「行動にさいして物事が明晰に見えるように、この人生を確信を持って歩んでいけるように」のくだりは、これを裏から読み返してみると、そこに現われてくるのは、これからの人生に対してどのように立ち向かっていけばよいのか皆目わからないままに、ほとんど立ちすくんでしまっている一人の青年の姿ではないであろうか。すなわち行動にさいしては何も見えず、人生をただ数多くの疑惑をひきづったまま歩んでいくより他はない一人の青年の現実の姿が。また、こうした不安から脱却したいという「欲求」(un désir) がいかに尋常ならざるものであったか、ということは、「極めて強い」(extrême) という形容詞がこれに付加されているところからもはっきりと読み取ることができであろう。

もっとも、ここで心に留めておかなければならない重要なことが一つある。すなわちそれは、F.アルキエが指摘しているように、『序説』においてデカルトは、40才という分別盛りの哲学者として、もっぱら、「みずからを説明しようとした」(s'expliquer) のであって、決して「みずからを語ろうとした」(se raconter) のではなかったという点である⁷⁾。言い換えれば、デカルトはここで、自身の一定の到達点を見ながらその出発点としての青春を回顧している、ということであって、そのため青春に対する見方もかなり一面的で限定されたものとなり、青春本来の豊かさが多くの点で犠牲に供せられている、ということである。例えば上の人生の進路に対する不安であるが、それがなぜ例外的といえるほどに強烈なものとなったのか、いな、そもそもかれの青年期の不安を将来の進路に対する不安いう形でのみ簡単に捉えてしまってよいものなのかどうか、という問題さえ本当はあるのではなからうか。

デカルトが生れた1596年の前後のフランスとい

6) Cf. H. Gouhier, *Essais sur Descartes* (Vrin), p. 199

7) Cf. F. Alquié, *Descartes* (Hatier), p. 16

えば、長らく続いた新旧両宗教の対立もアンリ四世の旧教への再度の改宗（1593年）と新教の権利を大幅に認めるナントの勅令（1598年）によってようやく平静さを取り戻そうとする時期にあっていたとはいえ、内戦の余燼はなおくすぶり続けており、また一方では、新興ブルジョアジーと絶対君主制へと向かいはじめた国王側との対立が、ふたたび深刻さを増してきた時期でもあった。ところでA. バイエの報告しているデカルトの家系を見ると、こうした時代の動きといかに深くかわっていたかが改めて確認されるのである⁸⁾。

すなわちまずデカルトの父方の祖父という人は旧教の側にたつて功があったとされる軍人であったし、同じく父方の祖母の兄弟をはじめ、母方の祖父、そしてかれの父のジョアシャン、長男のピエールといった人達は、いずれも、当時フランスの新興ブルジョアジーの牙域であった各地の高等法院の要職についた、いわゆる「法服の貴族」たちであった。パスカルを代表とするジャンセニスムのイデオロギーに、17世紀中葉のフランスブルジョアジーが置かれていた悲劇的な立場の表現を認めようとする思想史家のL. ゴルドマンによれば、デカルトの少年期にあたる17世紀の初頭は、ちょうど、何世紀も前からすでに始まっていた絶対王政へ向けての動きがふたたび活発化する時期に当たっており、アンリ四世という人の天才的ともいえるほど老獪な政策によって、その後の17世紀におけるフランスブルジョアジーの悲劇的な運命は、まさにこの時期に決せられようとしていた、という⁹⁾。すなわちアンリ四世によって施行された「ポーレット法」(La Paulette) (1604年)は司法官や財務官とかいった役職を世襲に改めるための途を開くことによって、ブルジョア出身の役人たちの社会的経済的な地位を強化する一方、こうした役職を世襲に改めていくための条件として課せられた「年次税」(l'annuel)の更新にさいしては、たえず受領拒否の可能性をちらつかせ、そうしたことを通して彼等の国王に対する依存性がかえってより一層増大させられることとなったのである。また、その後、フランス絶対王政は、ル

イ十三世の宰相リシュリューの補佐にもとづく政策によってその基礎を決定的に固めることになるが、その一つが、ブルジョア出身の法服の貴族たちを中心とする役人の他に、主として平民出身者からなるとされるグループを、国王直属の親任官(commissaires)としてあらたに取りたてたり、もう一つは、従来から領主や役人たちがその任に当たってきた各地方の行政に王の権力をバックにもつ知事(intendants)たちを、これも新たに参加させたことであった。このようにして「法服の貴族」たちは、すでに勢力のほとんどを失いつつあった中世以来のいわゆる「剣の貴族」たちとともに、権力の中枢から次第に遠ざけられていったわけであるが、そうした文字通りの無力感にさいなまれるかれらの心情を察知して登場したのが「この世において価値ある生活を実現することの根源的不可能」¹⁰⁾を説くイデオロギーとしてのジャンセニスムであった。そしてL. ゴルドマンによれば、パスカルの『パンセ』における思想、中でも人間を二つの無限、すなわち本来の無限ともう一方の虚無との間に置かれた「中間者」(le milieu)としての規定にこそ、かれらフランス新興ブルジョアジーの運命の端的な表現を読み取らねばならないのである。

周知の通り、ここでの「中間」は決して両極端から程よい位置に置かれている、という意味での「中庸」を意味するものではない。それどころか逆にそれは、二つの無限のいずれに対しても手足を届かせることができず、いたづらに両者の間を漂泊しつづける不安定な存在としての人間をもっぱら象徴するものなのである。パスカルはいう。「・・・われわれは広大な中間領域をつねに不確かな状態で漂いながら、一方から他方へとさまよい続けている。・・・われわれのために足を止めてくれるものはなにもありはしない。これはわれわれにとって自然な状態ではあるが、しかもわれわれの性向とはもっとも相反するものなのである。われわれはびくともしない安定と、無限の高みにまで達する塔を建てるべく、最後の確かな基礎を求めて躍起となるが、しかしわれわれの土台はすべ

8) Cf. A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes* (Georg Olms), Livre I. chap. III

9) Cf. L. Goldmann, *Le Dieu caché* (Gallimard), chap. VI, 中でも p. 117, p. 118, p. 127, p. 133, p. 134 の脚注

10) *ibid.*, p. 117

て崩壊し、やがて地面は裂けて深淵がのぞくことになるのだ・・・」¹¹⁾と。ところで、パスカルの人間を「中間者」とするこうした規定は、E. フロムが『自由からの逃走』の中で取り上げた16世紀の中部、ならびに西部ヨーロッパの、中産階級の意識にあてはめてみても充分通用するものではないだろうか¹²⁾。しかもその場合、二つの無限は、彼らを上下の両方から脅かすものと考えられていた、二つの具体的な階層を表わすことになるであろう。すなわちフロムによれば、ルターやカルヴァンのプロテスタンティズムを受け容れたのは、一方で大富豪の資本や独占に脅威を抱きつつも、その保守的な政治上のイデオロギーのゆえに、農民や一般民衆の革命的な動きに対しては警戒的にならざるをえなかった、当時の中産階級に属する人達であった、とされるのであるが、パスカルの二つの無限の間を浮動する「中間者」の比喩は、この中産階級の立場を表わすのにまことにふさわしいものである、といわねばならないからである。いな、このような迂遠な言い方は少しも必要はない。パスカルの「中間者」の規定がプロテスタンティズムを支持した中産階級をも表現できるということは逆に、フランスの新興ブルジョアジーの置かれていた立場もまた、文字通り、上下二つの階層から脅威を受けていた事情を反映するもの、と考えられるからである。すなわち上からの脅威が絶対王政によるものであることはすでに見た通りであるが、中小の市民や農民に対しては、たとえば重い課税に反対して起こった「フロンドの乱」の第一期といわれる段階においては、いったんはこれと共同歩調を取りつつも、一方で本来の保守的な体質にはいかんともし難いものがある、やがてまもなく、両者相互の間の不信感に発する不仲が、白日の下にさらされることとなるのである¹³⁾。

ところで、パスカルの思想にこのように、「法服の貴族」たちの置かれた立場から来る彼らの無力感や孤立感の表現を読み取ることができる

ば、デカルトにおいても、そうしたものが何らの表現もえていない、などとはどうてい考えられないことではなからうか。事実、三木清も指摘しているように¹⁴⁾、上の「中間者」(le milieu)に類似する概念として《medium》、すなわち神と無との、最高存在と非存在との間に位置する人間を「中間」とする規定がデカルトにおいても認められるし¹⁵⁾、なによりも冒頭に触れたデカルトの青年期の不安の根底においても、そうした階級に共通の意識が働いていたことは十分に考えられるからである。もっとも、デカルトの場合、二つの無限はパスカルのように「中間者」にとって絶対的に到達不可能のものとは必ずしも考えられておらず、むしろそれらにたいしてはある種の連続性さえ認められるのであって、パスカルにおけると同様、中間的存在としての人間の不安を、デカルト哲学においても読み取ろうとすることには反論も充分予想できる。この点はどのように考えればよいであろうか。私はそこに、パスカルがみずからの不安の超克を、言い換えれば二つの無限への飛躍を信仰を通して行なうのと似ていなくもない一つの状況をデカルトにおいても認めなければならない、と思うのである。結論から言えば、それはパスカルにおけるような信仰上の回心とは必ずしも言えないとしても、それでもそこから一つの新しい生が始まる、という意味で、やはりこの回心という言葉がまったくふさわしからぬ、とはいえないような、一つの内面的な出来事、すなわち詩人のヴァレリーの言葉で言えば「知的クーデタ」¹⁶⁾を、デカルトの形而上学の形成に先行する条件として考えておかなければならない、と思うのである。

しかしこの問題に入る前に、もう一つ、見ておかねばならないことがある。それは自らのおかれた社会的経済的立場から来る無力感や孤立感の存在を、17世紀フランスの新興ブルジョアジーにおける一般的な事実として指摘できるとしても、それがなぜ、デカルトやパスカルにおいて特に明確

11) *Pensées*, (B72)

12) Cf. E. Fromm, *Escape from freedom* (Avon), chap. III, 邦訳『自由からの逃走』(創元社)第三章参照

13) 『世界大百科事典』(平凡社)「フロンドの乱」の項参照

14) 三木 清 著『パスカルにおける人間の研究』(岩波書店)、12頁参照

15) *Meditationes* IV (AT • VII, AT • IX-1)

16) P. Valéry, *Une vue de Descartes* (Oeuvres, Pléiade), p. 815

に意識されることになったのか、不安がこの両者において特に顕著なものとなりえた個人的な条件、とでもいうべきものがなかったかどうか、という点である。私は偶然ではあるが、両者が共通に病弱であったことと、両者が共に母親と早くに死別していたことが、その際、非常に重要な意味を持ってくる、と考える。すなわちパスカルの場合は少年時代より結核に苦しみ、死因もまた結核であったようであるが、デカルトもまた母より空咳と青白い顔を受け継ぎ医者は夭折を予言していた、と自らも述べているように¹⁷⁾、恐らく結核に感染していたと認められるし、母親とは前者が三才のときに、そうして後者は生後一年余りで早くも死別しているのである¹⁸⁾。そしてこうした二人に共通する境遇は、かれらの孤独感や不安を他の人達以上に、はるかに厳しいものにしていて、ということは十分想像出来るのである。いな、こうした個人的な境遇だけでも、彼らを不安な子供達にするには充分であった、ともいえるのだ。第一に結核という病いがつい数十年前までは不治の病であったことを思い起こせば、かれらがみずからの病いにつねづね死の恐怖を覚えていなかったはずはないのだし、母親の愛情をともに知らなかったということは、次に述べるような理由で、彼らが人生に対する信頼感を獲得する上で、多大の困難をもたらしたであろうことはほぼ間違いのないところだからである。

さて、発達期の子供にとって母親の存在がいかにかれらの精神的安定に大きな役割を果たすものであるかを象徴的に示す、一つの印象深い光景を、アメリカの心理学者 A. H. マスローは、日常のありふれた母子関係の中から取り出して紹介している¹⁹⁾。すなわち、それによると、幼児というものは一般に母親がそばで見守ってくれていることが確かであるかぎり、周囲の世界のもろもろの対象に次々と好奇心を移しかえて活発に動きまわるのに反し、母親の姿が突然見えなくなるだけで、たちまちのうちに不安を顕わにし、泣き始める、というものである。ところでこのくだり自身は、マス

ローが人間の基本的欲求の一つとしての安全欲求の充足の重要性を説くために、その一つの例として示しているに過ぎないのであるが、しかし幼年期において、母親の愛情を十分に享受しえたかどうか、ということは、成人に達した後の性格形成の面からいっても、実は、決定的に重要な影響を及ぼすものであることが明らかにされているのである。例えば、同じくアメリカの心理学者 K. ホーナイは次のように語っている。「大勢の神経症的な人間の幼児期の記録を調べてみて私には、これらすべての患者の幼児期に共通する公分母が、次のような特徴を・・・もっている環境であることが分かった」、すなわち「根本的な害悪は、いつでも、本当の暖かさと愛情の欠如である」と²⁰⁾。もっとも、ホーナイはここで、母親を知らない子供のことを直接語っているわけではない。むしろ母親がたとえ身近に存在している場合でも、またさらに、両親ともにそろっていて、外見上、通常の幸福な家庭に育っているように見えても、実際の夫婦関係が冷え切っているために、本来なら夫に向けられるべき愛情を母親が無意識のうちの子供に向かって屈折させ、そのために母子関係が神経症的な絆に変質させられてしまっているようなケースを主として扱っているからである。すなわちホーナイは、こうした母親の愛情が子供を自由にのびのびとふるまわせるかわりに、おどしたりすかししたりしてつねに母親の意向に従わせようとする結果、子供をいつも不安な状態におく一方、母親の本当の愛情と暖かさを求めてかえって母親にたいして病的な愛着を抱かせることになっている点に特に注目するのである。別な言い方をすれば、みずからも愛情に恵まれて安定をえている母親に見守られながら、その自発性を存分に発揮出来る幼年期を経験しえた人だけが、あるいは我が国の精神病理学者の土居健郎氏の言葉を借りるなら、幼年期に存分に母親に甘えることが許された人だけが、人生に対する信頼感を獲得することができる、ということであろう。

しかしそうだとすると、誕生後一年有余にして

17) A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, p. 14

18) *ibid.*, p. 13

19) Cf. A. H. Maslow, *Toward a psychology of being*, (D. Van Nostrand Company Inc.) pp. 46-47

20) Karen Horney, *The neurotic personality of our time* (Routledge & Kegan Paul, Ltd), pp. 79-80, 邦訳「現代の神経症の人格」『ホーナイ全集』第二巻(誠信書房) 66-67頁

母親と死別してしまっているデカルトのような場合は、どのように考えればよいのであろうか。ところで実の母親であっても、子供の発達にとって必ずしも望ましい母親でない場合がありうることは、上にみた通りであるとすれば、母親を知らない子供にとって、望ましい親代りを見出すことが、どれほど難しいかは容易に想像することができる。デカルトの場合、亡き母方の祖母に当たる人に引き取ってもらい、そこでかれが終生感謝を忘れることのない一人の乳母とめぐり会えたことは、幼年期のデカルトにとってまことに幸いなことであった、と言わねばならない。かれはこの乳母の生活費を充当すべく、みずからの財産の一部から終身年金を分かち与えていた、と伝えられている²¹⁾。

とはいえ、そこにも全く問題がなかった訳ではないであろう。というのも、この乳母がいかに暖かい愛情をもって彼を育ててくれたにしても、彼女は社会的にはどこまでもデカルト家の使用人に過ぎず、身分の上からいって尊敬される立場にはなかったからである。後にルソーは、貴族の母親達子が育てを放棄して、それをすっかり乳母にまかせっきりにしている現状を大いに嘆いた文章を書き残すことになるが²²⁾、その言わんとするところも、子供にとってもっとも大切な人が、両者のそもその関係からして子供が心から尊敬することのできない立場に置かれている、というところにあった。したがって乳母に対する感謝が伝えられている通り、いつわりのない、心からのものであったとすれば、そこに身分の違いから来る両者のこうした隔絶を生じないようにした、何らかの理由があったのでなければならぬであろう。そしてその最大のものは、なんとといっても、彼には

あとになって恩人たる乳母を軽蔑することを教え、彼女との関係を引き裂くことになるような人間がいなかったということであろう。なぜならルソーも指摘しているように、そうした役割を演じるのは、いつも、育児の手のかかなくなったわが子をふたたび自分のもとに取り戻そうとする実の母親だったからである。しかしデカルトのように母親を知らず、またその上伝えられているように、父親や兄弟からも疎んじられた存在であったとしても²³⁾、階級の違いから来る差別意識というものは遅かれ早かれ芽生えざるをえなかったのではなからうか。それゆえここであらためて問わなければならぬのは、デカルトがそうした差別意識をどのようにして乗り越えていったのか、あるいはむしろ、乳母との間で身分の違いとは無関係に獲得しえていた信頼関係を、その後どのようにして守ることができたのか、という点ではなからうか。結論から先に言えば、それはアルキエの言い方に従ってデカルトにおける「人間」の発見にあった、と考えたい²⁴⁾。

『序説』は周知のように、有名な「ボン・サンスはこの世でもっとも公平に分配されている」の文章で始まる。そしてこれは、E. ジルソンやL. ブランシュヴィックが検証している通り、モンテーニュの『エッセー』にある「人はよく自然の恵みの中でもっとも公平に与えられたものはボン・サンスである、という」²⁵⁾ に倣ったものと考えてほぼ間違いのないようである。言うまでもなく、これら二人の文章が言い表そうとしていることは、ともに、人々は健全な判断力を共有するかぎりにおいてすべて平等だ、ということである。ところでデカルトが『エッセー』のこの部分を読んだとき、モンテーニュの以下に掲げるような文章も併せ読ん

21) A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, p. 14

22) Cf. J. -J. Rousseau, *Emile* (Oeuvres complètes, Pléiade), Livre I, p. 257

23) 竹田篤司著『デカルトの青春』(勁草書房) 91頁参照。竹田氏はここで青年デカルトが「余計者」として疎外されているという意識をかなり強い形で持ち続けていたことに注目され、その有力な原因の一つとして父親の彼にたいする無理解や兄弟たちの冷淡さがあったことを手紙などの資料にもとづいて指摘しておられる。

24) Cf. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (P. U. F.)

25) M. de Montaigne, *Essais* (Slatkine) II, chap. XVII. pl. 587, モンテーニュは最初「ボン・サンス」に当たる個所に〈le jugement〉を用い、次いで〈le sens〉に書き改めているが、この場合、〈le sens〉とは〈le bon sens〉のことなので「ボン・サンス」とした。なお、*Essais*を現代フランス語に直したA. Lanlyも〈le bon sens〉としている[Cf. *Essais*, traduction (Slatkine), p. 311]。なお『エッセー』からの引用はとくに断わらない場合、すべて*Essais* II, Chap. XVIIからのものと考えていただきたい。また、訳文はおおむね原二郎訳『エッセー』(岩波文庫)に拠った。

だであろうことはほぼ間違いないところであろう。すなわち「どんな人夫でも、卑しい女でも、自分の間に合うだけの分別を持っている、と考えなかったものはない」、とか、「もっとも軽蔑に値しない階級は、その単純さゆえにいちばん下層を占めている人々であるように思われる。そして彼等の交際はずっと正常であるように思われる。私は、いつも百姓たちの行状や言葉が、われわれの哲学者たちのそれよりも、真の哲学の教えにかなっていると思っている」、ならびにラクタンティウス（『神の教え』3の5）からの引用「庶民のほうがより賢い。なぜなら必要な程度に知っているから」といった言葉のことである。これらの言葉はボン・サンスの公平な配分よりさらに一步を進めて、その用い方においては庶民のほうが貴族よりもかえってすぐれている、とさえ述べているのであって、これらの文章に接したとき、ようやくもたげ始めた差別意識との葛藤に悩んでいたデカルトをどれほど勇気づけたか、はかりしれないものがあるであろう。デカルトが『エッセー』と最初に出会ったのは、かれのいわゆる「書物の学問」の時代、とりわけラフレーション学院においてであった、と考えられるが、のちに『序説』第一部においてみずからの立場をあらためて「純粋に人間としての人間」の立場だと言い表わすとき、かつてモンテーニュを読んださいに覚えた共感や一致があらためて思い起こされていたのではなからうか。

むろん、かような「人間」の立場がモンテーニュを読むことによってただちに確立されたわけではないであろう。「人間」の立場がデカルトのものとなるためには、他方で、デカルト自身における何らかの変革ないし転換があったのでなければならぬ。そしてかかる変革ないし転換こそ、実は、青年デカルトにとって記念すべき日となった1619年11月10日の中にはさむ、前後の数日間の出来事、かれの内面を舞台として起きた出来事ではなからうか。すなわちそれは、『序説』の第一部の終りのところで、「世界という書物」においても結局のところ、かつて「書物の学問」において見出したのと同様な、多様な意見を見出したにすぎず、確実なものは何も見出しえなかった、としたあと、そこで「わたしはある日わたし自身の内部に

おいても検討してみよう、そして私の従うべき道を選ぶのに、わたしの精神のあらんかぎりの力を用いようと決心した」と語っている、まさにその決心に呼応するかのように生じた、かの内面の出来事ではなかったか、ということである。デカルトは確かなものをまず「書物の学問」と「世界という大きな書物」に求めたのであるが、これらはともにデカルトにとっては外部のことであった。他人のこたばや外部世界における経験は、さまざまな知見でもってデカルトを豊かにしてくれたとはいえ、ついにはかれの心の奥深くにまで根を下ろした、かの複合的不安とでもいうべき事態を解消するまでにはいたらなかったのである。残されているのは、いまや、自分自身の内面にそのようなものがあるかどうか、を問うことだけとなった。また、みずからの進むべき道もこの内面から照らされるのでなければもはやどこにも見出しえない、というところにまで立ちいたったのである。

三、デカルトのボン・サンス

もっとも、アルキエが指摘しているような『序説』の性格、すなわちみずからの青春をその到達点からふり返り、到達点にいたるのに重要な意味を持ったと考えられる要素だけを、もっぱら、きわ立たせるというやり方は、かれの大転換点における出来事を語るさいにも守られるであろう。すなわち「その頃わたしはドイツにいた」で始まる『序説』第二部の学問のあり方について述べた文章や、学問の方法論、および第三部の同じときに構想されたとされる当座の実践上の格率は、きわめて沈着冷静な筆致で記述され、大変分析的かつ明瞭な内省の記録というべき内容となっていて、伝記作者 A. バイエがデカルトの初期の書き物の一つとして伝えている『オリンピカ』におけるような生々しい体験を記述しているらしい箇所などはどこにも見当たらない、ということである。念のためにこの辺りのところを簡単に見ておこう。

デカルトは第二部で、まず、家づくりの例から始めて都市づくり、国（法体系としての）づくりの例などに言及したあと、学問もこれらと同様、

大勢の人々が様々な意見を出し合って少しずつ組み立てられてきた(スコラ的)学問よりも、「一人のボン・サンスをもった人間が、眼前に現われたことがらについて、持って生れた能力を用いて進めることのできる単純な推論」にもっばらもついでになされる統一性を待った学問、のほうがいっそう真理に近づくことができる、というのが自分の行なった最初の思索であったとしている。ただし「われわれはみな大人になる前はすべて子供であったがゆえに、ながい間、さまざまな欲望や先輩たちの支配下に置かれざるをえなかった」し、しかも両者はいつも最善の忠告を与えてくれたわけでもないからして「われわれの判断は、われわれが生まれてすぐの時点から理性を存分に用い、もっばら理性によってのみ導かれた場合ほど、純粹でも、また堅固でもほとんどありえない、と考えた」ともつけ加える。したがって上記のような一人の人間のボン・サンスに、もっばらもつづくような学問の構築を目指そうとするなら、「自分が当時までに信念の中に受け容れてきたありとあらゆる考え方を一度はそこから取り除いてやり、そのあとで他のもっとすぐれた考え方や、また、同じ考え方であっても理性の水準器に照らしてからであれば、それをそこに置き戻してやる、というやり方よりよいやり方はありえない」、ということになる。そしてこれにはさまざまな困難がみとめられはするものの、「いかんともしがたいというほどのものでもなかった」、と述べるとともに、「公的なものにかかわる、ほんのわずかばかりのものごとを改革しようとするさいにも認められるような困難、とは比較にならないほどのものであった」、ということ、言い換えれば、「自分の計画は自分自身の考え方を改めようとして、もっばら自分にのみ属する地所の中に新たな知の体系を構築しようとするを出たことは一度もなかった」ことなどが強調される。そしてこのあと、デカルトは自分の仕事の出来ばえにかなり満足することになったので、その一部をサンプルとして掲げておくけれども、これは決して誰かが模倣することを望んでのことではないこと、それどころか、「これまで自分の信念の中に受け容れてきた考え方をことごとく破壊してしまおうという決心すら、誰でもが従わねばならないよう

な模範ではない」のであって、もし自分もたった一人の教師にしかつかかなかったり、どの時代のもっともすぐれた学者たちの間にも見解の相違というものがあること、またヨーロッパ中を旅してまわった結果、自分たちのとはかなりかけはなれた感覚をもつ人々といえども、だからといって野蛮でも未開でもなく、多くの人々がわれわれと同様にか、また、それ以上に理性を用いていること、とはいえ人々を実際に納得させているのは理性による確かな知識であるよりも、むしろ、一般に受け容れられている習慣や実例の方であること、しかもそうした多数の声というものは少なくとも発見しがたい真理に関しては価値ある証明とはならず、かえってたった一人の人間が真理とめぐりあう、という方がはるかに本当らしい、ということ、こうしたことに思っていたことがなかったならば、自分も恐らくそのような企てを試みようとすることもなかったし、ものごとの真偽の判断において自分よりも優れ、何かにつけ教を請うことができる先輩たちの考え方に従うことで十分に満足できたにちがいない、などと述べて、自分で真理の探究に乗り出そうとしたのはいかにやむをえざる事情の結果であったか、ということを縷々説明するのである。しかもその上、「たった一人で闇の中を歩いていく人のように、かりにわずかしか進まないとしてもすくなくともつまずき倒れることだけはないようにゆっくりと行き、あらゆるものごとに十分な周到さをもってのぞもうと決心し」て、こうした作業に実際に着手するのは、ようやく彼が「企てつつあった仕事のプランづくり」と彼の精神にゆるされるかぎりでのものごとの認識に至るために「真の方法を探究することに十分な時間(伝記的事実として伝えられているところでは十年後によくオランダに身を落ち着け形而上学の草案づくりに着手する時点の1629年までの時間)」を費やしてのちのことであった、ともつけ加えている。

ところで、デカルトはこのあと、上の「方法」についてその成立の前後の事情も含めて割合に詳しく説明するとともに、さらに第三部では、こうした多くの困難が予想される真理の探究に乗り出そうとするさいにも、生活面での平静さと出来れば幸福も確保したかったので、そのために当座

の必要に間に合わせるためだけの実践上の格率を作った、としてその紹介をし、最後に、形而上学的思索を始めるまでのみずからの研究活動と、生活の様子に若干触れて人生の転換点の記述を終えている。しかし先にも述べたように、バイエが伝えている『オリンピカ』の断片においてみとめられるような、その劇的な側面については、この間、何も語られることはないのである。それゆえ次に、われわれも多くのデカルト研究者と同じように、こうした二つの書き物の間の対応関係はといったいどうなっているのか、という点について、いちおうわれわれなりの解釈の仕方を提示しておく必要があるであろう。

例えば、まず、『オリンピカ』からの直接の引用と考えられる「1619年11月10日... わたしはみずからのうちなる（宗教的な）感激ですっかり満たされ、また、驚くべき学問の諸根拠を発見したという思いにここをまったく占めつくされて...」²⁶⁾、というバイエにおける記述と、『序説』の記述との関連はどうか、という点がある。まず『序説』のほうであるが、これはすでにのべたように1637年という学問の上でひと区切りのついた時点、すなわち1619年より十年後の1629年には『形而上学』の草稿と、また、未完のまま放置されることになりはしたが、彼の方法論をその前年の1628年に『精神指導の規則』として文章化し、さらにまた、生前は発刊を諦めざるをえなかったとはいえ、1633年には『世界論』を完成させていた時点で、デカルトが青春の出発点をあらためて振り返るようにして書き記したものであるため、そうした到達点と直結する側面のみに照明が当てられることになっていることは、アルキエの指摘している通りなのにたいし、『オリンピカ』は、まさに、新たな出発点におけるデカルトの自覚をそのままに表わすものとして、たしかに未分化で曖昧な点を数多く含んでいるとはいえ、内容的にはかえってこちらのほうがはるかに豊かである、と言えるのではないかと思うのである。ちょうどデカルトの不安が、たんに将来の進路に悩む一人の青年の不安に帰することはできず、じつにさまざまな側面を伴った不安であったのと同じようにで

ある。しかしそれでは、いったい、『序説』において具体的に言って何が欠けているのであろうか。

もしもデカルトの転換の内容が『序説』に記されている通りであるとすれば、それは結局、次の二点の自覚、すなわち第一にこれから自分が始めようとしている学問には統一性がなければならぬ、という自覚であり、第二は、そのような学問を構築するにあたっては、われわれをそのつど、確実に真理へと導いてくれる方法がなければならぬ、という自覚に帰せられることになるであろう。しかしそれが事実であることにまったく間違いがなかったとしても、例えば、そうした発見が、デカルトのそれまでの人生にとってどのような意味を持つことになったのか、という点についてはほとんど不明のままに残されているのである。つまり、『序説』の第一部でわれわれが目にした、デカルトの不安な青春が、いったい、どのように変化していったのか、ということについてはまるで忘れ去られたかのごとくに触れられてはいない、ということである。しかし本当は、こうしたいわば学問上の発見も、青年デカルトにとっては、みずからの人生にとって重要な意味を持ったところの一つの出来事と、いわば、一体をなすものであったのだ。すなわちその出来事とは、一言で言えば、彼における天職の発見ということにほかならない。

1619年11月10日の昼間、一種の宗教的な感激に満たされて見いだされたときされる、これまでとは違ったまったく新しい学問のあり方とその諸基礎、というのは、内容的には『序説』が指摘している通り、上記の二点にほぼ対応すると考えてよいと思われるが、しかしこの発見は、同じくバイエが書きとめている『オリンピカ』の三つの夢の中の最後のものにおいて現われる、アウソニウスの詩の一節「人生イカナル道ニカシタガワン」、がデカルト自身にたいしても強く暗示しようとした、彼のその後の人生の新たな出発点、すなわち将来は「道徳神学」にまで発展するはずの、新しい学問の創始者たるべし、との「良き忠告」を、すなわち実践的な自覚を同時に伴うものもあった、ということである²⁷⁾。もっとも、E. ジルソン

26) A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, p. 81

27) *ibid.*, p. 84

も指摘しているように、デカルトの人生におけるこうした転換は、『序説』や『オリムピカ』の記述が一見、われわれにそのように受け取らせているほど、急激なものではなかった、というのが本当のところであつたらしいのである。すなわち1619年11月10日よりちょうど一年前の、1618年11月のことと推定される、オランダの学者I. ベークマンとの出会いをきっかけに一、液体が容器の基底部に及ぼす圧力とその重力に関する研究、二、物体の落下の法則の研究、三、『音楽提要』における弦の長さや太さと音階の関係の研究、四、角の三分割の問題といくつかの円錐曲線の方程式の解に関係する四つの数学的証明、などの成果を挙げており²⁸⁾、こうした数学、ならびに数学を用いた自然研究にたずさわる中で、いわば師ベークマンをも超えさせることになるような、新たな着想が、デカルトの中で徐々に芽生え始めていた、ということらしいのである。すなわち、例えば方法に関して、数学（デカルトの用語では「幾何学」）の諸問題をすべて解くことを可能にするような方法、すなわち「連続量であろうと非連続量であろうと、たとえどんな種類の量であれ、それらに関して提出しうる、ありとあらゆる問題を、一般的に解くことを可能にするような、新たな基礎の上に立つある学問」という形でデカルトは、1619年3月26日付のベークマン宛の手紙の中で、一冊の著書を公刊する意思のあることを表明しているのであるが²⁹⁾、これはすでにデカルトがベークマンをこえて、もはや、彼には負わない領域にまで歩みを進めていたことを示す重要な資料であろう。ジルソンも周知の通り、夢を、『序説』の学問の統一性に言及しているところととくに関連づけて次のように述べている。「これらの夢の話、およびとくにそれらに関してデカルトが与えた解釈は（道徳的宗教的な方面の関心以外に『序説』がまさにこの時期にその発見を位置づけている中心観念すなわち）一、諸学問全体の統一性、二、哲学と知恵の

和解と基本的統一、三、そうした学問の全体を構築し、したがって、また、本当の知恵を基礎づけるという使命を自分は神から授かった、というデカルトの自覚、を判別させてくれるものである」と³⁰⁾。これは1619年11月10日の第三の夢に現われた「辞書」、「詩人集成」、そしてアウソニウスのもう一つの詩の一節にあるピタゴラスの「Est et Non (=le Oui et le Non)」に関して、デカルト自身が与えた夢解釈³¹⁾を踏まえた上でジルソンがまとめているものであるが、われわれとしてはとりわけジルソンの指摘している第三点目、すなわちデカルトにおける天職の自覚という点に注目したいのである。なぜならこうした天職の自覚こそまさに、『序説』第一部において見られたデカルトの不安を一挙に解消させることになった、と考えるからである。

むろん、デカルトの不安はすでに述べたように、たんに進路にのみ関わるものではなかった。進路についての不安が大きな比重を占めていることは否定できないけれど、それ以外にもいくつかの要因を持つ複雑な内容のものであった。しかしわれわれが複合的不安と呼んだデカルトのこうした不安も、実際には、上記のような天職の自覚の中で、基本的には解消することになったのである。そしてその理由は、進路がまさに天職として確定することで、それまで進路以外のことで不安の原因となっていた事柄に対しても、デカルトにきわめて明確な態度をとらせることができるようになったからである、ということができる。そしてこうした見地に立つとき、『序説』第三部のいわゆる「仮の道徳」—なぜなら「決定的道徳」の探求はかれの目指す新しい学問体系の最終段階でようやく手がけることのできるものと考えられたから—と呼ばれている彼の格率も逆説的な言い方にはなるが、実は、デカルトにとっては他に考える余地のないほどに決定的なものであった、ということが分かるのである。

28) E. Gilson, *Texte et commentaire* (du Discours.) (Vrin), p. 153

29) Lettre de Descartes à Beeckman 26 mars 1619 (AT・X) 156-157 [訳文は *Descartes, Oeuvres philosophiques* I. (éd. F. Alquié, Garnier) の仏訳を参考にした。]

30) E. Gilson, *Texte et commentaire*, p. 158 実を言えば、ジルソンは上の三点すべてが、したがって第三点目についても『序説』で充分、読み取れる、としているのであるが、私はそれはむしろ『オリムピカ』の資料と照合することによってようやく行間に見えてくることだ、と言いたい。

31) Cf. A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, pp. 82-84

そもそもデカルトの天職の自覚の核心にはみずからの内面に生得的に与えられているボン・サンスにたいする信頼感の回復があった、というのである。すでにみたように、学問の統一性ということについて『序説』が取り上げるさいには、一方でどこまでも「ボン・サンスの人が眼前に現われた事柄について、もって生れた能力を用いて進めることのできる単純な推論」の正しさと結びつけて論じられているのであるが、デカルトの実践上の格率においても、一見して受ける印象とは全く違って、そこにはデカルトの実践における判断についてのかなりの自信のほどをうかがうことができるのではないかとおもう。この点を次に見ておきたい。

まず、デカルトの第一の格率は、「神の恵みによって子供の頃からその中で育てられてきた宗教をつねに守り、他のすべてのことにおいては、わたしが一緒に生きてゆかねばならないような人々の中で、もっともボン・サンスをよく働かせる人々によって、実践において一般に受け入れられている、もっとも穏健な、そして極端からもっとも隔たった意見にしたがって、みずからの舵とりをしながら、自分の国の法律と習慣にしたがう、ということであった」、とされている。ところで、ここで言われている宗教とは、あとの法律や習慣と同様、何よりも制度としての宗教、すなわちいわゆるカトリックの信者としての立場のことであって、これをあくまでもしきたりや制度として守る、というみずからの決意を表明しようとしている、と考えてよいであろう。『序説』は1633年のガリレオ事件のあと『世界論』にかわり、そのなかから『(解析)幾何学』『気象学』『屈折光学』の部分だけを選びだしたものに付けられた序文でもあったわけで、ここにはそうした点からする教会への配慮も当然働いているであろう。しかしまた、一方からすると、『序説』第二部が強調するように、デカルトが実行しようとした変革はもっぱら、かれの内面で行なわれるものであり、直接社会的な影響をもつものではありえない、ということ是最初から本人にも見通せし、また、当然そのように主張できるものでもあったであろう。

さて、次に彼が法律や習慣に関しては極端を避け、穏健な立場を選ぶ、というのも、まず第一に、

みずからの学者としての静かな生活を確保したい、という願いに発するものではあろうが、ここではそれをとくに「もっともボン・サンスをよく働かせる人々」(les mieux sensés)の意見と同じものとしている点に注目したい。法律や習慣といってもデカルトが生きた時代はいぜんとして変化の激しい時代であり、決して不動のものとしては映らなかったはずであるし、またなによりも、そうしたものに対する人々の態度にもかなりの幅のみとめられる時代でもあったであろうから、いわゆる杓子定規でない柔軟さは、だれに対しても要求されていた、と考えられる。したがってデカルトがここで述べようとしているのは、そうした法律や習慣に対しても、いわば、つかず離れずの形でもっとも柔軟に対応ができていると考えられる人々の意見を参考にしながら、そのつどの必要に応じて態度を決めてゆこうとした、ということであろう。しかしそれにしても、ここでははっきりといえることは、なんらかの態度決定を迫られたさいに「もっとも穏健なそして極端からはもっとも隔たった意見」として従うのは、あくまでもそのようなものとして認定し、それに同調してよい、とするデカルト自身の判断、すなわち彼におけるボン・サンスであった、ということであろう。言い換えれば、そこにはつねに「もっともボン・サンスをよく働かせる人々」を多くの人々の中から判別するところの、デカルト自身がいた、ということである。

しかしながら、ことがらによっては、誰の意見も参考にできない、という状況も当然起こりうるであろう。そのような場合、それではいったい、どうすればよいのだろうか。そしてこうした事態に備えて用意されたのがまさに、「森の中のデカルト」として有名な、第二の格率に他ならない。ところで、こうした限界的な状況においても、いな、限界的な状況であればこそ、そのさいの態度決定の責任はそれだけますますデカルト自身が負わねばならないであろう。デカルトは語っている。「わたしの第二の格率は、わたしの行動に際しては出来るだけ断固とした毅然たる態度で臨み、いかに疑わしい意見であっても一度それと決心したかぎりには、それが非常に確かなものであった場合と同様に、つねにそれに従いつづける、という

ことであった。わたしはこの点で旅人たちに倣ったわけである。すなわちかれらはどこかの森で道に迷った場合、あるときはあちらへ、またあるときはこちらへというように、向きをかえながらさ迷い歩いてはならないし、またそうかといって、ひと所に立ち止っていてもいけないのであって、たとえ始めは偶然だけがそれを選ばせたのであっても、同じ方角にたえずできるだけまっ直ぐに歩みつけ、薄弱な理由によってその方角を変えてはならない、のである。」実践においてぶつかる問題、というのはいつも遅滞のない態度決定を迫るものであるが、そのさい、適当な対応策のみつからない場合には、まず、見通しのつくところまで出ることを考えるべきであって、それを可能にしてくれるのがこの第二の格率であり、そしてこれこそがそうした場合に考えうる唯一の策だ、というのである。

しかしデカルトの生れや境遇から来る不安の解消に一番役立ってくれた格率は、何と言っても、第三の格率であったであろう。「わたしの第三の格率はつねに運命によりはむしろ自分自身に打ち勝ち、社会秩序よりもわたしの欲望を変えようとつとめること、そして一般的にわれわれの力の範囲内にすっぽりと入るものとしては、われわれの考えの他にはないので、われわれの外部に存在するものに関して、全力を尽くしてのちよい結果をもたらしてくれないものは、すべて、われわれに関するかぎり、絶対的に不可能である、と信じることに慣れることであった」とデカルトは述べている。これは、みずからの背負っている運命の必然性を自覚することに、人生の不安や悩みからの脱却を求めたストア哲学の立場を表明するものに他ならないのであるが、デカルト自身、これを次のように説明している。「われわれの意志は、自然的にはわれわれの悟性が、意志に対して何らかの仕方可能である、と示すものにたいしてしか、みずからを望むように仕向けることはない、ので、もしも、われわれの外にある、ありとあらゆる善きものを、等しくわれわれの力の及ばないものとみなすならば、われわれは中国やメキシコの

王国を所有しないのを残念に思わないのと同様、われわれの生まれに帰せられるべきように思われる善きものが、われわれの間違ひによらずしてわれわれに欠けているような場合、それがないことを残念に思わないであろう。そしてよくいわれるように、必然を徳とすることによってダイヤのような朽ちることのない素材からできた身体とか、鳥のように飛べる翼をいま持ちたいとは思わないように、病気のさいに健康であることを、牢獄につながれているときに自由の身であることを望まないであろう。」と。先に述べた新興ブルジョアジー出身者として政治参加には限界のあったことを始め、病弱や母の愛情に触れることができなかった、という個人的な境遇のことまでを含めて、デカルトはこのようなストイックな態度で自分を納得させようとしたのである、と読むことができるであろう。

ところで、「一般的にわれわれの力の範囲内にすっぽりと入るものとしてはわれわれの考えの他にない」、とするこのようなストア的倫理の考え方は逆に、「われわれは、自分自身の考えにおいては完全に自由である」、とする確信の表明でもあるであろう。デカルトは学者として新しい道歩み始めて以来、その成果には多大な満足を感じたことを『序説』でしばしば語っているのであるが、われわれはこうした文章の背景に、なによりも、彼のめぐり合った道こそもっとも自分として納得のいく道であった、とする上のような確信を置いて読む必要があるのではなからうか。デカルトは『オリムピカ』の中で「火打ち石に火種が宿っているように、われわれの中にも学問の種子が宿っている」³²⁾、という言い方もしていたようだが、アルキエが指摘しているように³³⁾、これももとはといえば、ストア哲学の言い方なのであって、その意味でストア哲学こそ認識と実践の両面において、同時に、新しく生まれ変わったデカルトにたいして表現手段を与える哲学であった、ということができるであろう。

いずれにしても、ここでもう一度はっきりとしておかなければならない、と思われる点は、デカ

32) *Cogitationes privatae*, (AT・X), p. 217 この部分はバイエでなくライプニッツだけによって伝えられている『オリムピカ』の註の部分に属している。訳文はアルキエ氏の前掲書の仏訳を参考にした。

33) Cf. *ibid.*, p. 61 脚注

ルトがみずからの仕事として学問の道とはめぐり合えたが、倫理はそれが行きつくところでようやく明らかにされるのであって、それまではあくまでも、間に合わせの道徳に頼るほかかない、のだとするデカルトの意味するところに関してである。すでにみたように、デカルトの原因は複雑だが彼の尋常ならざる青年期の不安は、みずからの進路が天職として確信された瞬間から急速に消滅していったのであるが、これは別の言い方をすれば、進路の確信はかれの場合、人生に対する信頼感の確立と一つのものであった、ということに他ならない。また、さらに別の言葉で言えば、かれの進路の確定は通常的青年期のそれとはまるで違った、はるかに深い次元でなされたものである、ということであり、上で天職の自覚といった理由もまさにここにあったのである。それゆえ、個人の生き方としては、そうした天職をまっとうするような生活上の最善の方針を立てることだけでよかったわけで、それをデカルトは「仮の道徳」と呼んだにすぎない。言い換えれば、かれのいわゆる「仮の道徳」もまた、天職の自覚と一体化する形でかれの確信によって裏うちされていた、ということである。

そもそも、デカルトの形而上学における、彼の判断の確かさを神の誠実さによって支える、という図式は、すでに1619年11月10日の夢全体の解釈を通して予見されている、といえど私には思えるのであるが³⁴⁾、かれの決定的道徳となるべきものもそれと同様に、「仮の道徳」の中にならば萌芽の形ですでに現われている、と考えたいのである。彼がのちに『情念論』やエリザベット王女宛の書翰の中で語った道徳の中に決定的道徳の片鱗が窺えるとすれば³⁵⁾、そこにおいて取り上げられている、例えば、「高邁」の考え方の基本にある思想と、「仮の道徳」の基本にある思想との間には、たいした隔たりはないことにわれわれは気づくであろう。すなわちすでにみたように、『序説』の第三の格率の説明文の中に、「われわれの意志は、自

然的には、われわれの悟性が意志にたいして、なんらかの仕方で可能である、と示すものにたいしてしか、みずからを望むように仕向けることはない」、とする考え方が示されているわけであるが、これとかれの形而上学における、人間の意志は無限であるが悟性は有限である、とする立場³⁶⁾を踏まえて、ゆえに、そうした無限な意志を有限な悟性に合わせるべく制限することに、われわれのあるべき基本的なあり方がある、とする、かれの晩年の考え方との間には本質的な変更はみとめられないであろう。「自然的には」(naturellement)とは、ストア的には「われわれの本来あるべきあり方としては」ということであるから、この一見、なんでもない言い方の中にも倫理的な要請があり、それがのちになって理論的に明確な表現をえた、という違いがあるにすぎないであろう。

四、デカルトとベルクソン

さて以上、学問はもろもろの意見の寄せ集めでなく統一性を持ったものでなければならず、そのような学問を新たに始める使命を自分は神より授かっている、という確信を出発点に、そうした学問の方法は、いったい、どのようなものでなければならぬか、また、そうした学問の探究者としてこれからの自分は生活をどのように律していけばよいのか、等に関しても、出発点に劣らぬ確信を持ってその回答を見出していったデカルトについてみてきた。ところで始めの二点はデカルトの理論的関心、そして三点目のものはデカルトの実践的関心といういわば次元を異にする二つの関心に関わるものであったとはいえ、両者はともに、われわれの生得的能力としての共通の判断能力、すなわちボン・サンスに依存している、という自覚は割合早い時期からあったようである。ジルソンはデカルトが、『序説』第二部の形而上学の構想に先立つ準備として「方法の確立」とともに挙げている「企てつつあった仕事のプランづくり」を、

34) 澤瀉久敬氏は1619年11月10日においてすでに『省察』の「我あり」の原点となる体験を認めなければならないのではないかと、しておられる。「デカルトの Cogito, ergo sum. の哲学史的一考察」(澤瀉久敬著『フランス哲学研究』(勁草書房) 所収)

35) Cf. *Les passions de l'âme*, Troisième partie, Article 153 (AT・XI), pp. 445-446, Lettre de Descartes à Elisabeth, 6 octobre 1645 (AT・IV, PP. 304-317)

36) Cf. *Meditationes* IV (AT・VII, AT・IX-1)

バイエが『オリンピカ』と同様のデカルトの初期の書き物の一つとして伝えている『ボン・サンスの研究』(Studium bonae mentis, ou L'étude du bon sens)ではなかったか、とし、その理由をなによりもそこには、「この当時の方法や、道徳へのデカルトの関心」に対応するものが含まれているからだ、としているのであるが³⁷⁾、われわれもジルソンのこの考証の当否はともかくとして、Ch. アダンやP. タヌリが指摘しているように³⁸⁾、少なくとも上記の著作の構想が1619年11月10日直後の1619年の暮から1621年にかけての時期になされたとする見解には従いたいと思う。ジルソンも引用している個所から、さらにその最も重要と思える部分に限って次に引用しておこう。「これらはわれわれがもっている、ものごとについて知りたいという欲求、もろもろの学問、ものごとを学習するための心構え、意志の諸機能を悟性の諸機能と結合することによって知恵、すなわち徳と結びついた知識を獲得するために守らねばならない順序などについての考察である。彼の計画はまったく新しい道を切り開くということであった。」³⁹⁾

ところで以上、デカルトについて見てきたことをこの小論の一番最初に取り上げたベルクソンのボン・サンス理解と比べてみた場合、どのような特徴が浮かび上がってくるであろうか。まず、新プラトン主義的な側面というところから言えば、ベルクソンは知性や意志、したがって科学や道徳をすべてボン・サンスという共通の源泉に還元しようとする傾向が強いのにたいして、デカルトはむしろボン・サンスを検討するさいにもみずから新たに組み組もうとしている科学や、そのさい必要となる基本的な心構えとしての、きわめて具体的なレベルにおける道徳の問題としてこれを行なおうとしている、ということができよう。そしてこの違いは、当然のことながら、両者の問題意識の相違に結びつけて理解しなければならない点であろう。すなわちベルクソンの場合、科学や技術がようやく成功を収め、いわば自信過剰に陥り、人間性にも反するとさえ感じられるよ

うな科学主義が横行するようになった19世紀も終わろうとする時期に、もう一度科学というものの本質を反省し直し、科学ももとは道徳と連れ立って発展していくべきものとして誕生したことを明確にしようとするところに最大の狙いがあった、といえるにたいし、デカルトの場合、科学はまだスコラのアリストテレス主義やルネッサンスのアニミズム的な発想にとらわれていて、いわば創造的な天才の出現を待ち望んでいた時期にあっており、しかも上にみたようなさまざまな理由から、デカルト自身のみずからの人生に対する信頼感をなんとかして獲得したいという、やむにやまれぬ個人としての思いともからみあいながら、ついに天職の自覚、という形で、新しい自然についての学問がかれ自身の中で誕生を見ることになった、というきわめて個人的な経緯とともに理解しなければならないということである。そしてデカルトの場合、この新しい自然学に見合うようなものとして道徳も新たに構想されるべきとの自覚は当初からあったわけであるが、しかし当面はもっと具体的に、そうした新たな学問にたずさわろうとするデカルト個人の生き方として、まず、構想されざるをえなかった、ということもすでに上でみたとおりなのである。ベルクソンのようにボン・サンスの本質を問うことは緊急性からいって当面問題にはなりえなかった、といってもよい。もっとも、デカルトにとってそうだったとしても、デカルトがあらためてゆきついたボン・サンスは、かれが必ずしも明確に意識していたとはいえないところで、その後の人々に豊かな遺産を残してくれたことになった。それはかれの整理したボン・サンスの諸機能を超えて、いわばかれが身をもって示した「ボン・サンスの人」のあり方である、といってもよいであろう。そしてこの点に関しては、ベルクソンが1937年に出版300年を記念して国際哲学学会に寄せたメッセージ⁴⁰⁾の中で、『序説』が含んでいる内容についていくつかの項目に分けて説明している中から拾い上げておこう。

最初に挙げたいのは、ベルクソンのボン・サン

37) Cf. E. Gilson, *Texte et commentaire*, p. 180

38) Cf. *Opuscules 1619-1621, Avertissement* (AT・X), pp. 176-177

39) *Studium bonae mentis* (AT・X), p. 191

40) *Message au congrès Descartes, Ecrits et paroles III*, pp. 645-649

ス理解とも重なり合う点であるが、教育の理念と深く関係するものである。すなわちそれは、デカルトにおける記憶にかかわるものを理性でもってすっきり置き換えようとする姿勢にあり、これは先に、真の認識は表面的な百科全書的な情報とよりも、むしろ知ろうとする決意をともなった無知の自覚とより多くの関係をもつ、とするベルクソンの理解にも連なっていく態度である。ラフレーン学院やポワチエの大学で学んだ伝統的学問はほとんどが記憶に頼る学問であり、これらの学問を「書物の学問」としてデカルトが斥けたことは上でもみた通りである。

つぎにベルクソンが挙げていてわれわれも想い出しておかねばならないのは、『序説』がラテン語でなくフランス語で書かれた、という点であろう。言語学者もしばしば指摘していることであるが、フランスでは1539年、フランソワ一世によって発布された「ヴィレール・コトレの勅令」(L'ordonnance de villers-Cotterêts)により、裁判や公務においてはフランス語が使用されるべきことが定められたのであるが、学問の世界は伝統に従って相変わらずラテン語がいわば公用語であった。そうした中でデカルトがフランス語を用いて学術書を出版した、ということはやはり特別な意味を持ったことは疑いのないところであって、大袈裟な言い方をすれば知識の民主化に一歩踏み出した、ということも出来るであろう。ベルクソンは、みずからの考えを万人に伝えるためにデカルトが採用したやり方は、彼の道徳の最高の境地であるまさに「高邁」さの表われだとみている。また、デカルトが『序説』の中で用いているフランス語に関しても、「新たな思想を表現するために、出来合いの観念を蓄積している言葉をできるだけ避けるとともに(例えばスコラ哲学の用語をなるべく使うまいとした)、日常用語に十分な柔軟性をもたせ、大変うまいやり方で絡み合わせることによって、」作家としても人々の手本となるようなすぐれた人物であった、としている。

しかし、ベルクソンがデカルト的となよりも注目するのは、自然や伝統を前にしての思惟の自信、すなわち「独立に対するゆるぎない意志と、知性の力にたいする無限の信頼」である。デ

カルトの学校における「書物の学問」にたいしてとった、学ぶべきものはあくまでも批判を通して学びとっていこうとする態度や、旅を通して学んだ、実例や習慣によって納得してきたことを、あまり固く信じてはならない、とする相対主義的な見方、そしてなによりも、アリストテレスの、もっぱら、感覚に現われた通りの自然観察から作られた、内在的な諸概念をいったん白紙に還元し、ただただ精神の目にのみ現前する「明晰にして判明な観念」の操作によって作業を進めていこうとするデカルトの新しい学問の方法、などがベルクソンにこのような言い方をさせているのだろうが、これは「ボン・サンスと自立」というテーマであらためて考えなければならない側面であろう。

最後に「森の中のデカルト」でなく「剣のさやをはらうデカルト」を出している点で非常にベルクソンの理解に引きつけたボン・サンス理解であるが、一方、「炉部屋のデカルト」を出すことでややもすると行動の側面を強調しがちなベルクソンのボン・サンスとバランスを取っていると思えるベルクソンによる有名な、「ボン・サンスの人」としてのデカルト像を掲げておこう。「わたしがこの人物を思い浮かべようとするとき、まずドイツの炉部屋でみずからのさまざまな考えと対話している彼をさがす。しかし私は、また、船頭たちが彼の持物を盗んで、船べりから彼を海に投げようとしたとき、その悪だくみをすかさず察知して剣のさやを払い、悪党どもを恭順せしめた彼のことも頭に浮かんでくるのである。行動と思索の関係について議論の余地のあることは承知のうえだが、この哲学者と、そして多数の人々にたいしても呈しておきたいと思う評語は、きわめて単純であるとはいえ、また、きわめてデカルト的とも思えるものである。すなわちそれは、思索の人として行動し、行動の人として思索すること、これである」⁴¹⁾。

41) *ibid.*, p. 649