

## 近代世界創成期における英雄的人間型について

——デカルトとコルネーユの場合——

### Du type héroïque de l'homme cartésien et cornélien

関戸 嘉光

Yoshimitsu Sekido

【1】 シェークスピア劇は今日もなお、舞台に映画に繰りかえし上演され、われわれ現代の観客の興味を引きつけ続けているが、これに較べてコルネーユ劇は殆んどまったく顧みる人もないありさまである。エリザベス朝のイギリスとルイ太陽王時代のフランスとを比較すると、西欧世界におけるその文化的支配力は、後者の方が遙かにたちまざっていたといつてよいであろう。そのブルボン王朝最盛期の文化を演劇の面で代表するコルネーユが、今日このように忘れられてしまったのは何故か。シェークスピアに較べてコルネーユは、芸術的才能において明らかに見劣りすることは否定できないが、問題はそれだけではないと思われる。結論をさきに述べれば、シェークスピアが、マクベスの権勢欲を、オセロの嫉妬を、ジュリエットの恋を描くとき、彼はそれをあくまで個性的な人間の情念のレベルで具象的に描いたのであり、その点でシェークスピア劇の人物は人間の永遠の宿業の形象化といふことができるのに対して、コルネーユにおいては普遍的な人間の理想の型が前提されており、それに従って人物が類型的に造形されていること、ここに今日における両者の作品の運命の分かれ目があったのだといえるであろう。シェークスピア劇の人物は、個性に富み、色彩ゆたかで、現実感に充ちた迫真性をそなえている。これに対してコルネーユ劇の人物は、どれも概念の操り人形にすぎない。操りのからくりを知れば、人物の感情と行動のすべてが判る。近代劇の理念からすれば、コルネーユは明らかに

前近代的として斥けられねばならない。近代劇理念の創設者レッシングが『ハンプブルク演劇論』でこの点を把えて厳しいコルネーユ批判を展開していることはすでに有名である。彼は『ロドギューヌ』について、ロドギューヌの行動には真実性がないこと、その感情の動きは不自然きわまることを指摘し、これを酷評している。レッシングを俟つまでもなく、すでに同時代人が、あの有名な「ル・シッド論争」で、父の仇ドン・ロドリグと結婚するシメーヌの行動を、「人情の自然に悖る」*denaturée*, 「真実らしくない」*invraisemblable* ものとして批判している。この批判は、レッシングのリアリズムの立場とはまったく反対の、道德主義的立場からなされた批判だったという点で、その性格を根本的に異にするものではあるが、コルネーユがこれに対して、『ル・シッド』は忠実に史実にもとづいて書かれたものであると抗弁していることからいえば、レッシングの批判とのつながりも否定しえないであろう。たしかにコルネーユ劇には、こうした重大な欠陥がある。

いわば時代おくれのこのコルネーユを、あえてここに取りあげたのは、芸術的観点からの作品の価値を問題にしたからではない。それは文学・文学史研究者にまかせるべき問題であろう。我々にとっての問題は、一定の時代的制約と歴史的使命とを課せられた思想史上の人間の型の検出である。西欧の17世紀は一般に、近代世界の創成期とされている。近代世界の形成というこの歴史的使命は如何なる型の人間によって遂行されたの

であるか、これがここでの我々の問題である。そのための最適の範例としてコルネーユ劇の人物を取りあげることができるのではないか。17世紀西欧文化の中心であったフランスにおいて、そのまた中心のパリで、宮廷・貴族・市民のあいだに絶大な成功を博し、時代の共感をかちえたコルネーユ劇である。その人物のなかに当時の時代精神の結晶を見出すことは根拠のないことではないであろう。たしかにコルネーユ劇の人物は典型的である。それは彼が、時代の要請する理想的人間型の表出にあまりに性急だったためである。しかしかえってそのため、時代の人間像が明確に描き出されているともいえる。

シェークスピアは個を描いて普遍の人間性を結果として我々に提出した。これがシェークスピア劇を今日も生命あらしめている原因である。コルネーユは普遍を志向してかえって時代の歴史的制約のもとにおける人間の一つの型を描くに終わる結果になった。そのため、その時代が歴史的使命を完了するとともに、その作品も生命を果たしくさねばならなかった。コルネーユ劇が今日我々に疎遠なものになってしまった理由はここにある。しかし、近代世界形成の思想史をたどるといって我々の課題にとっては、コルネーユこそ重要である。こうした視点に立って、以下いま一度コルネーユの悲劇に造形された人間型を吟味してみたいと思う。

【2】 封建的世界の本質は、モンテスキューによれば、「名誉」 *honneur* であった。それは封建道德の全体系の要石であり、騎士道における最高の価値であった。コルネーユ劇において人物の根本動因となっているものがまた、この名誉の観念である。シメーンは「名誉が命じるところへは何処へでもためらわず馳けて行きます」<sup>(1)</sup> といい、ドン・ロドリグは「名誉があなたに命じるところをこのうえ延ばしてはなりません、……さあ、もう何もいわずに、私を殺して御自分の名誉をお救いなさい」<sup>(2)</sup> といい、そしてドン・ディエーグは「名誉は命より貴い、……名誉は義務だ」<sup>(3)</sup> といっている。当然のことながら、命を軽んじ名を重んじた我が国の武士道とそっくりである。こうした点からみれば、コルネーユ劇はまさに封建的世界の産物といわねばならない。しかし、この封建的外

被の下に、実は、新しい人間が静かに成熟しつつあったのである。それはちょうど、蛹が繭のなかで成虫への変態を遂げるのに似ている。G・ランソンによれば、<sup>(4)</sup> 16世紀の悲愴劇から17世紀の心理劇への決定的転回を遂行したのがコルネーユの悲劇であった。彼以前の悲劇は、ただ強烈な外的行動を並べたたたみかけのだけであったが、コルネーユに至って、悲劇は人間の内面の心理的苦闘の悲劇として完成された。ドン・ロドリグの内面においては、名誉と恋とが激しく相争い、この心理的苦悩が劇の主題を構成している。心理劇としての悲劇の成立、これはたしかに近代劇の開幕ということができよう。

しかしそれだけに止まらない。コルネーユがその封建的外被の下に哺み育てていた近代性は、この心理の内実に入り込むとき、さらに一層明瞭になる。コルネーユ劇の人物はどれも、自己の内面で相剋する感情を冷静な理知の眼でながめている今一つの自己を堅持している。それは決して感情の渦のなかに自己のすべてを没落させてしまうことがない。常に明晰な自己意識をもって自己の感情を分析し判断し統御する。この明晰な自己意識、これはE・カッシーラーが『デカルト論』の中で指摘しているとおり、<sup>(5)</sup> コルネーユ劇のすべての人物に共通する根本特徴である。(なお、本稿はカッシーラーのこの著に多くの示唆をうけ、その所説を踏襲した部分が大半であることをお断りしておかねばならない。) ここからその類型性、単純性が生じているのである。しかし、それでは単調に墮して、劇として観客の興味をひきつけることができない。そこでコルネーユは筋に工夫をこらし、意外なドンデン返しを仕組んで複雑な構成の劇に仕立てたのである。筋の複雑さは、これまたコルネーユ劇の大きな特徴である。彼はこの筋の複雑をもって心理の単純を補った。もちろんこうした見解に対して、コルネーユ劇においても心理の複雑なうごきが欠けている訳ではないという反論、さらにまた、劇的葛藤の内的処理こそまさに心理劇としてのコルネーユ劇の最大の効果をもたらすものとなっているという反論もなされよう。自己の存在のまったき逆転を体験させられるような大事件を、彼は好んで描いた。例えば『シンナ』におけるオーギュストとエミリー、『ニコメード』におけるアルシノエなどのように、突如



として、憎悪は愛に変わり、敵意と嫉視は尊敬と讃嘆に変わる。たしかにこうした感情の激変がまた、コルネーユ劇の特徴をなしているが、これは決して前述の明晰な自己意識という特徴を裏切るものではない。かえってそれを裏書きするものである。というのは、そこでは感情のままに翻弄されてそのような激変が起こるのではなく、明晰な自己意識をもって感情を統御しているからこそ、そうした全人格的逆転が可能になっているからである。明晰な自己意識によって認識と判断が改まれば、意志はこれに従い、それによる自省と抑制は感情に盲目の動揺を許さない。コルネーユが創造した人間型は、このような明晰な自己意識の支配する強固な意志の自律のそれであった。

これはまさにデカルト的人間型そのものである。デカルト哲学も、その外被としての体系を問題にするならば、決して近代的とはいえない。しかしその前近代的形而上学的体系の外被の下に、根本的に新しい動機が胎動し始めていたのである。コギトを全体系の基礎にすえたデカルトは、その点で近代哲学の祖とされる。ヘーゲルも「近代哲学はデカルトに始まる。……近代哲学が思惟を原理とするかぎり、彼は事実上その真の創始者である」<sup>6)</sup> といっている。デカルトが抽象的普遍的形式のもとに築きあげた近代的人間の理念を、芸術作品として形象化したのがコルネーユの悲劇であったといっは、単純化の誹りをまぬかれまいであろうが、概括して、コルネーユはその封建的外被にもかかわらず、近代的人間の創出という歴史的事業において、デカルトに較べればそのスケールは小さかったとはいえ、等しくデカルトと協同してこれに貢献したといっはよいであろう。

【3】 デカルトとコルネーユの親近関係は、現象的には極めて明白である。『方法序説』がオランダのライデンで出版されたのは1637年であるが、この同じ年にパリでは『ル・シッド』が上演され大好評を博している。『方法序説』をもって哲学における近代が始まるというなら、『ル・シッド』の成功をもってフランス古典主義文学が確立された画期といっはことができる。デカルトとコルネーユによる、哲学と文学との世界での新しい世紀の開幕が、まったく期を同じくしたといっはこと、そこに我々は、単なる現象的偶然以上の深い

象徴的な意味を感じざるをえない。

デカルトとコルネーユの相互関係については、前世紀以来いくつかの注目すべき研究がなされている。まず最初に思いつく常識的な見解は、デカルト哲学の影響のもとにコルネーユの文学が生まれたのだとする説であろう。しかしランソンは、年表を一瞥するだけでその誤りは明白であるといっている。古典主義文学が確立され完成された後、17世紀も後半になってはじめて、デカルト哲学の影響が現われるのである。むしろ両者の根本的相違を立証することの方が遙かに容易である。すなわち、古典主義文学は古代の模範への復帰を志向し、もっぱら古代の模倣をこととしたのに対して、デカルト哲学は、単なる模倣にすぎないものの一切の破棄を命じ、一切のラディカルな創始を要求するからである。アリストテレス詩学の支配下にあった古典主義文学が、このデカルト哲学の基本的要請ににわかに応じえなかったのは当然である。当時の文学界の大御所的存在であったJ・シャプランは、なるほど文学の領域に理性の支配を導入しようとしはしている。しかしこの場合、その理性はアリストテレスに従って思惟する理由を見つけ出すために用いられるに過ぎないものであった。デカルト哲学の影響が現われるのは、ペロー、ボワローの時代になって以降のことである。コルネーユ自身、三一致の法則を内容的に拡大する新しい解釈をとりながら、なお形式的にはこれを忠実に遵守した。このようにランソンは、デカルトを「古典主義の父」とするテーゼを決定的に斥けている。

デカルトがコルネーユへではなく、逆にコルネーユがデカルトへ影響を与えたのだとする見解もある。E・ファージェがその代表であるが、彼は、デカルトの『情念論』はまさにコルネーユ劇を直接の機縁として成立したものであったといっている。<sup>7)</sup> しかしこれにも重大な難点がある。なるほどデカルトは文学愛好者 amoureux de la poésie であった。<sup>8)</sup> しかし彼が関心を寄せたのは主として古代の古典作家であり、同時代の作家には殆んど目もくれていない。彼の書簡をさぐっても、わずかにイタリア・ルネサンス文学に触れられているだけで、当時の最大の文学者、当のコルネーユの名は全然見あたらない<sup>9)</sup>。さらに、コルネーユが大をなす以前、1629年にオランダに隠棲して再

びフランスへ戻ることのなかったデカルトが、コルネーユの劇の上演を直接観る機会を持ったはずはない。さらに根源的には、デカルトにとって文学は真理認識の敵でさえあった。文学は真理を寓話の衣でつつみ、寓話に真理の外観を与える。真理を志向する哲学にとって、文学が魅力に富むものであればあるほど、一層危険な敵となる。こうしたデカルト哲学の根本前提からして、コルネーユであれ何であれ、そこに文学の決定的影響を見出すことはそもそも無理であろう。

デカルトとコルネーユ、両者のあいだに直接の影響関係がないとすれば、両者を結びつける真の紐帯は何処に求めるべきか。さきにデカルトのコルネーユへの影響を否定したランソンは、にもかかわらず両者の緊密な親近性を強調して、「デカルトの『情念論』とコルネーユの悲劇作品とのあいだには、単なる類似を超えた、内的精神の一致が存在する」<sup>10</sup> といっている。彼は両者の一致の根柢を時代の現実の共通性に求めて、次のように述べる。

「哲学者デカルトと悲劇詩人コルネーユとは、同一のモデルに従って、すなわち17世紀初期のフランス社会の現実が生み出した人間の型に従って労作したのである。両人が自己の内面と外面とに見出した現実、両人の意識を規定し支配した現実、この現実の同一性・共通性こそ、両者の驚くべき一致の土台である。……今日もはやわれわれは、コルネーユが造形した、あのような理知的意志の人間型を殆んど見出しえない。それはもはやわれわれの現実ではない。われわれはコルネーユ的人間型を非現実的だとして斥け、そのようなタイプの人間を捏造したとして彼を批難する。しかしデカルトの哲学は、このようなコルネーユ的人物が決して捏造でも空想の産物でもないことを証明してくれている。両者はともに高邁な精神 *esprit généreux* を描いた。それは彼らの時代においては決して例外ではなかった。この人間型こそむしろ時代の理想であった。」<sup>11</sup>

また、カッシラーは精神史的な観点からデカルトとコルネーユの緊密な内的結びつきを論じて、次のようにいっている。「両者が、一方は哲学の領域で、他方は文学の領域で、それぞれ自己の方法に従って形成した共通の偉大な普遍的課題があるということ、この点に注目するなら、両者のあ

いだに予定調和ともいえるべき一致が存在することは、簡単明瞭な事実として認めることができるであろう。それは、ルネサンス以降、新しい思惟＝文学様式の登場以降、近代世界全体の動因となって来たものに他ならない。中世から近代への移行期の数世紀を経たのち、主観と客観とのあいだに、自我と世界とのあいだに打ちたてられた新しい関係が、近代的哲学様式として、近代的文学様式として成立することになるのであるが、この新しい関係の理解と表現において、デカルトとコルネーユの両人は邂逅する。単なる外的状況の共通性ではなく、この内的な点にこそ、両人の創造の共通の精神的源泉が存在するのである。」<sup>12</sup> 要するに両者はともに、自らそれと意識することなしに、近代的人間の創造という歴史的使命を負わされていたのである。<sup>13</sup>

【4】 デカルトとコルネーユを結びつける紐帯として、われわれはやはり、両者の社会階級的基盤の共通性をも省みておくべきであろう。

デカルトもコルネーユもともにジェントリー gentry の出である。この階層は一口にいえば、封建制から本格的近代資本主義への過渡期、早期資本主義期において出現する貴族化した市民、あるいは市民化した貴族である。それは、もっとも正常な形としては、封建制の内部で経済力を漸次増大させていった貨幣資本・商業資本が、その富の力によって一定の政治的支配権を行使する地位＝官職を手に入れ、やがて貴族の称号・特権を獲得するという道筋をとる。イギリス革命で支配階級の座についた勝利者は、この階層であった。フランスでは、絶対主義の制覇の過程で隠然たる一独立勢力を形成しこれに対抗しつつこれを促進した、いわゆる法官貴族 *noblesse de robe* がこれにあたる。それは、断乎たる独立不羈の精神を堅持して、この激動の過渡的歴史段階を実質的に指導した政治的社会的勢力であった。17世紀初めの三部会 *États généraux* において第三身分の代表者の大部分はこの層によって占められていた。「それは第三身分の公式の指導者であった。万事はそれを中心に回転した。」<sup>14</sup>

とはいえ、このジェントリー層が近代世界そのものの開拓者であったわけではない。この層はむしろ近代世界とは直接的には無縁の貴族的特権的



存在であった。それはあくまで過渡期の存在であり、本来の近代世界は彼らの現実ではなかった。ジェントリーの二重性といわれる矛盾した性格はここに基因している。彼らは封建貴族に対抗する場合は王権と手を結んだし、王権が自己の階級的利益の妨害になるときは、フロンドの乱の場合のように、封建貴族と同盟した。原則として彼らは忠実な王党派であった。このことは、資本主義への過渡期として絶対主義が歴史的必然的に要請されていたこと、この絶対主義の段階における指導的勢力が彼らジェントリーであったこと、を証拠だてている。忠実な王党派にして同時に王権に対する頑強な敵対者、第三身分の代表者にして同時に第三身分に権力をもって臨む絶対国家の官僚、この矛盾がジェントリーの本質であった。ジェントリーはこうした矛盾を負わされていたが故に、近代的人間の問題を根柢から取りあげることができたのである。これがデカルトの場合であり、コルネーユの場合である。もし近代的人間が彼ら兩人にとっての現実であったなら、その生活形式の価値を問うという根柢的な問題意識は生まれようはずがない。その場合それは、自己の存在そのものの自明の前提だからである。また、もし彼らの現実が封建貴族のそれであったなら、近代的人間の生活形式は彼らにとってまったく理解不可能な異質の世界であり、したがってこの場合もまた、そうした問題は意識に上りえようはずがないからである。一見逆説的であるが、そのいずれでもないジェントリーの二重性格的立場においてはじめて、近代的人間の創造という課題が生まれうるのである。

デカルトとコルネーユ兩人の家系を簡単に述べておこう。デカルトの場合はまさにジェントリーの典型といってよい。父はランスの高等法院 *arplement* の参事官 *conseiller* であった。母の実家はポワチエの裁判官であった。父方の祖父は医者、祖母も医者の子の出で、母方の曾祖父はポワチエ大学の理事であった。双方の家系には、商業ブルジョアジー、法官ブルジョアジー、国王の官僚などが多数みいだされる。大商人がその財力によって官職・知識職につき、貴族に陞進するケースが、ここに典型的にうかがわれる。デカルトの甥は三代にわたって高等法院に職を奉じたことで貴族の称号を受けている。デカルト自身、自分が貴

族 *gentilhomme* の家柄であることを忘れず、時にシュヴァリエの称号を用いさえしている。

コルネーユはデカルトと異なって、さほど富裕な大市民層の出ではない。これは彼の青年時代の失恋体験などからも推察される。彼はある資産家の娘に思いをよせるが、結婚は実現しなかった。このことから彼は、社会における富の力を思い知らされたと伝えられている。それはともかく、コルネーユもやはり法律家の家柄である。父は弁護士で、ルアンの治水保林官をしていた。母の実家も弁護士である。コルネーユも当然のコースとして法律を学び、王国の官僚の地位につく。父が治水保林庁と、海事裁判所との国家弁護士の職を買って与えたのである。これは法曹界の階層では中位のクラスである。彼が手がけた審問調書が残っているが、それからみると彼は極めて職務に熱心な官僚であったらしい。1637年、父は国家に対する多年の功績により貴族に叙せられるが、実はこれは息子の芸術上の成功を讃えて与えられたものといわれている。ともかくこうしてコルネーユも貴族を継ぐのである。<sup>45)</sup>

【5】 さきに述べたように、デカルトとコルネーユがそれぞれの形式で創出した新しい人間型は、明晰な理性に支配される自由な自律的な意志というそれであった。自由な意志によってこの世のあらゆる禍悪を超脱し、「魂の平静」 *tranquillitas animi* を獲得するという生活態度は、ストアの理想であるが、これは古代から中世への過渡期の動乱の時代の産物であった。中世から近代への過渡期の同様な状況のもとで再び、同様な生活理想の再現が認められる。16・17世紀の時代思潮として復興したネオ・ストア主義がそれである。このストア・ルネサンスを代表するものとして、リプシウスの『恒心論』 *De constantia* と、デュ・ヴェールの『世の禍いの慰めと恒心について』 *De la constance et consolation és calamitéz publiques* とがあげられる。デュ・ヴェールの手になるエピクテートの『提要』 *Manuel* の仏訳も当時流行した。デカルトもコルネーユもこれらの著作に年少の頃から親しみ、このストア的時代思潮のなかで生いたったのである。

ところで、古代のストアでは、その根本原理は「耐えよ、しかして捨てよ」 *sustine et abstine* と

いうことであつた。世の中は禍悪に充ちている。しかし賢者にとっては、この禍悪から身を遠ざけることは意のままである。賢者は自己の内面へ沈潜することによって、自由と独立の境地を見出すことができるからである。この世のあらゆる財宝も幸福も、この真の自由独立の境地からみれば、すべて無に等しい。そこでは、世俗において善とされるものも善ではなく、悪とされるものも悪ではない。一切が無差別 *adiaphora* のなかに没失してしまう。健康も富も名誉ももはや善ではなく、病いも貧困も屈辱や死でさえももはや悪ではない。要するにそれは生の活動一切を放棄する純粹に消極的な態度である。こうしてそれは断念と諦観の禁欲道德を打ちたてる。近代の初めに復興したのは、この禁欲主義であつた。しかしそれは古代のストアそのままの再生ではなかつた。その主要目的は、ストアの道德論をキリスト教とむすびつけること、それによって一つのキリスト教的ストア主義を確立することにあつた。そのためこの新しいストア主義は古代のそれより一層禁欲的に、一層消極的になった。

デカルトとコルネーユは、この時代思潮のなかで育ち、そこから大きな影響を受けたのである。否、影響にとどまらない。彼ら自身がまた、ある意味でストア主義者であつた。同時代の人々からは、彼ら兩人とも何の疑問もさしはさまず、そう受けとられていたのである。ライプニッツは「デカルトの哲学とストアの哲学とは、道德問題に関するかぎり、同一物である」<sup>100</sup> といっている。セネカに傾倒したコルネーユの場合は、この点について殆んど自明といってよいであろう。

しかし、たとえそうであつたとしても、デカルトとコルネーユにおけるストア主義は、古代のストアとも当時のネオ・ストアとも根本的に異質な、まったく新しい性格を内蔵するものであつたことを見落してはならないであろう。われわれはこの兩人のストア主義のなかに近代世界への決定的な一歩が踏み出されているのを認めることができるからである。

ストアの最高の格率は「自然に従って生きよ」であつた。デカルトもこの格率を継承する。しかしストアとデカルトでは「自然」に対する態度が正反対になっている。ストアでは消極的にそれに忍従する態度であり、デカルトでは積極的にそれ

を支配する態度である。ストアが肉体＝感性を禍いと不幸のもととしてその絶滅を志向したのに対して、デカルトはそれをそれ自体としては善でも悪でもない事実として受けとめ、確実な理性的認識に従つてその正しい運用の方策を探求する。『方法序説』において彼がストアの倫理説を「砂や泥の上にたてられたに過ぎない壮麗な宮殿」<sup>101</sup> にたとえたのも、それが自然についての確実な認識に基礎をおいていない点を指摘したものであるが、同時に自然に対する蔑視が鋭く批判されていると解すべきであろう。要するにストアの道德は自然＝肉体なき存在に対して立てられたものに過ぎない、というのがデカルトのストア批判の結論であつた。感性の滅却を要請するストアの *apathia* は結局は肉体そのものの滅却にまで進まねばならない。こうしてそれは高貴な理想どころか、怖しい怪物キマイラとなる。「彼らがあのように美しい名でよぶものも、往々にして無感動、傲慢、絶望、尊属殺人にすぎない」<sup>102</sup> とデカルトはいう。彼にとって最高の関心事は、自然としての側面をもつ人間を自然の法則に従つて支配し統御することにあつた。人間の感覚＝感情を規制する精神物理的メカニズムを正確に認識し、それによって人間を「自然の支配者、所有者」 *maître et possesseur de la Nature* たらしめようとしたのである。デカルトの全哲学体系が究極の目的とした決定的道德 *morale philosophique* は、生理学＝医学を頂点として完成されるはずのものであつた。人間の肉体＝精神の機械的構造を分析し、その運動の法則を機械学的に明らかにすること、この知識を基礎として人間の生活＝行為のすべてを律していくこと、これが彼の一生をかけた目的であつた。オランダに隠棲したデカルトは転々として居を移しているが、特に好んで肉屋街を択んだといわれている。これは恐らく、彼が究極の目的とした研究のために、解剖学的知識が必要だったためであろう。ともかくデカルトには、自然を探究し、その認識によって世界と自己を形成しようと意図する積極的な態度が支配的である。自然を遠ざけ世界を否定する消極的なストアの処世術とは正反対である。この積極的態度を支えたのが暫定的道德 *morale provisoire* の第二格率「強固な意志を堅持して迷わぬこと」<sup>103</sup> であつた。暫定的道德は決して決定的道德に到達するまでの、文字通り暫定的



な意味しか持たないものではない。それは決定的道徳を完成にまで追求して行かしめる推進力であると同時に、その完成後もそれに従って行為するための動力をなすものである。両者の相違は、自然に関する知識の水準の高低だけに由来するものであって、道徳的態度そのものの相違ではない。晩年のデカルトが提出した道徳論の結論は「最善と判断したすべてを悉く実行し、正しく判断すべくわれわれの知性の全力を尽す確乎不動の意志を堅持すること」<sup>20)</sup>であった。ここからデカルトの道徳論の独自の特徴が導き出される。彼は必ずしも「善き意志」を道徳的価値の最高位におかない。最高の価値はこの「確乎不動の意志」にあるとする。たとえ道徳的規範からみて正しくないと認めざるをえない場合でさえ、こうした偉大な意志は讃嘆の感動を呼び起こさずにはおかないとさえいっている。彼が最高の徳とした「高邁」*générosité*がまさにそれである。「高邁というものは、人間として正当な権利をもってなしうる極限まで自己を尊しとする精神であるが、それは一つには、意志の善用あるいは悪用の故でないかぎり、称讃あるいは叱責を受ける理由はないという、この意志の自由な統御のほかには人間が真に自分のものというものは何一つ存在しないということを認識すること、いま一つは、意志を善用せんとする堅い不動の決意、すなわち最善と判断したことすべてを企て実行する意志を決して失わないという決意を内心に感じる、この二点から成る。」<sup>21)</sup>こうしてデカルトは意志を最高の価値とする人間型をつくり上げたのである。正しい認識を欠く場合、いかに意志が強固であろうと、否、強固であればあるほど、われわれは必ずあやまちを犯し至福に至ることを妨げられるであろう。たしかに認識の誤謬は不幸の原因である。しかしこのあやまちは、人間の知性が一切の誤謬から免れていないかぎり、止むをえないものである。それは意志の弱さから生じるあやまちと同列に論ずべきものではない。強固な意志が認識の不足から時として犯すあやまちは、決してそれ自体の価値を否定するものではない。

この意志的人間型がまた、コルネーユの悲劇の主人公に共通する特徴である。意志による感情の抑制、運命の克服、それを通しての自己の確立、こうした意志の英雄主義が彼の劇のライトモチー

フをなしている。ストアでは、運命に屈従し耐え忍ぶ以外に途はなかった。コルネーユの英雄的人物はあえて運命に立ちむかい、これと闘いこれを克服し、その上に自由な自我を打ちたてる。運命の力の怖ろしさ、あらゆる人間的営為も運命の前には無に等しいことを示すものとしてオイディポス伝説にまさるものはないであろう。ところがコルネーユは、まさにこのオイディポス伝説を主題にした悲劇『エディープ』において、運命に打ちかつ自由な意志を力強く宣言するのである。ソポクレスの『オイディポス』では、人間はすべてを破壊しつくす運命に打ちひしがれ、しかもこの運命の意味を理解することができない。運命は人間にとってただ非合理的な暗黒の力である。ソポクレスの作品が神秘的な畏怖感をともし深い心の感動をさそう原動力はここから生じている。ところがコルネーユではすべてが明るい理知の光に照らされている。その人物はこの光に導かれて合理的な行動をとる。そのため作品のもたらす芸術的感動は大いに阻害される結果になっているが、これは彼の芸術的才能の問題ではない。関心の重点が、運命にあやつられる人間の弱さの表現にあったのではなく、運命を超克する人間の自由な意志の表現にあったためである。エディープは運命に屈服することを許されない。運命に抗して立ちあがり、運命を自己のものとして受けとめつつ、自我の根源において自己を再建しなければならない。コルネーユの『エディープ』はこうした自我の讃美をもって結ばれている。すなわち自己の存在の核心において、あらゆる運命の力を超えた自己を見出す自我の讃美である。「これほどの不幸にお会いになって、何と類まれな不動の心をお持ちつづけられたことでしょう。王はこんなに残酷な運命におかれても決して絶望なさいません。不意に襲いかかったこの重しの怖ろしさにも、王の偉大な魂はいささかの動揺もお示しになりません。決してゆるぐことのない高德によって、王はご自身にふりかかった重圧を一切超越なさって、高く己れを持していらっしゃいます。」「汚れのない王の魂は力尽きた運命に堂々と打ち勝ち、戦った相手、運命を低くみくだして、ご自分の徳の命じるところに完全に従って行かれるのです。」<sup>22)</sup>運命との戦いにおいて、人間は最後の勝利者である。究極の自己肯定、自己解放がここに成立する。

要するにデカルトにおいてもコルネーユにおいても、そのストア主義は、積極的能動的「主観性」を核心にする明らかに近代的なそれであった。デカルトは暫定的道徳の第三格率として「運命に打ち勝とうとするより、自分に打ち勝とうと努めること。世界の秩序を変えることより、自分の欲望を変えるように努めること」<sup>23</sup> をあげている。なるほどこれはストアそのものである。これに類した言説は書簡の中にもしばしば見出される。したがってデカルト哲学を近代性の一色に塗りつぶすことは許されないことはいうまでもない。われわれはただそれが近代への、未だそうと自覚されない一歩であり、わずか一歩にすぎないが、その一歩が決定的な一歩であったというに止まる。コルネーユについても、彼の劇を貫く主導理念が、武人としての名誉であり、君主への忠誠であり、国家に対する義務であり、そして最後に私的な恋であることから、彼が封建道徳の枠内にとどまっていたことは明らかである。『ペルタリート』の失敗ののち彼は隠退を声明し、以後約7年間まったく劇作の筆を折る。この間彼が心の故郷として立ちもどったのは『キリストのまねび』*De Imitatione Christi* であった。彼はその韻文仏訳を完成している。この事実なども、キリスト教的ストア主義が依然としてコルネーユの内面生活の土台をなしていたことを示すものと考えられよう。さきに述べたように、デカルトもコルネーユも絶対主義のもとでのジェントリー階級の出身であった。絶対主義はヘーゲルが『精神現象学』でいっているように、封建制の完成であると同時にその死滅の表現であった。ジェントリーはこの絶対主義の支柱をなす階級でありながら、同時に絶対主義の完成とともに自らの生命を終えなければならぬ階級であった。デカルトとコルネーユにおける新しい要素と古い要素との共存も、ジェントリー階級に歴史的に負わされていたこの矛盾の反映だとすれば、新旧両要素は一方なしには他方もありえないという完全な一体をなすものとして把えられねばならないであろう。

【6】 以上、デカルトとコルネーユとそれぞれが形成した人間型の共通性を述べて来たが、両者のあいだには無視しえない相違も存在する。デカルトの自然に対する態度がストアの正反対であ

ることは先に指摘したが、デカルトはさらに進んでこの世の生の積極的肯定にまで至っている。彼の理想は生の苦を避けることではなく、生を甘美なものに形成しなおすことにあった。人間は生の快楽を拒否する必要は毫もない、むしろそれを素直に享受すべきであると彼はいう。デカルトは決して快楽主義者ではなかったが、そして彼は精神的なものを最高善としているのであるが、その精神的最高善、人間の「至福」*béatitude* も、人間の本性の一面をなす肉体的側面を排除しては完全なものとはいえないというのである。エリザベートへの書簡で彼は次のように述べている。「エピクロスは、至福、それは一般的にいて快楽にあり、心の満足にあるといっていますが、この説は間違いではございません。何故なら、義務の単なる認識はわれわれに善行を強制することはできませんが、にもかかわらず、それが快楽を伴わないのでしたら、われわれはそこに何らの至福をも見出さないからでございます。」「ゼノンの快楽を蛇蝎視する厳格きわまる道徳理想は、厭世家か肉体をまったく持たない幽霊かでもなければ承認しえないもののようによ考えられます。」<sup>24</sup> 率直に自己を語っている親友への書簡のなかでは、デカルトはもっと大胆な表現を使っている。それは、デカルトのキリスト教信仰に嫌疑がかけられることを恐れて、初期の出版者がそうした部分を削除したり、手を加えたりしたほどである。たとえば「私はこの上なく生を愛するものの一人である」という強烈な個性的表現を、「私はそれ相応に生を尊重する」という当り触りのない一般的な表現に改変している。<sup>25</sup>

デカルトのこの感性の評価に新しい倫理的原理としての近代性を認める論者もある。ある意味で確かにそういえる要素もあるであろう。何時の時代にも存在する感性的快楽の暗黙の肯定ではなく、ここでは原理が問題だからである。しかし個人の私的な生活形式ではなく、客観的な社会の存在形式が問題であるとき、この要素が一つの新しい世界の創造にどれだけ推進的な役割を果たしたかは疑問といわざるをえない。それは精々副次的な役割を受けもったに過ぎないのではないか。新しい世界の創造にあたっては、何よりもまず自己犠牲的な苦痛にみちた苦闘が課せられるからであり、この苦闘を支えるものは感性的な生の甘美



ではありえないからである。「感性の解放」を「人間解放」に等置するとき、創造の苦闘の意義は忘れ去られる。「感性の解放」からは、「人間解放」はおろか、何らかの意味で新しいといえるものは何一つ生まれ出ることはないであろう。それはただ、現存する旧い世界体系の腐朽を昂進させるだけであろう。デカルトは「生命を保存するさまざまな手段を発見する」ために、その生涯の大半の時間を医学的方面の研究にささげた。そのあげく最後に、「それよりも遙かに容易で遙かに確実な手段」として「死を怖れない」という心構えの発見<sup>20</sup>に到達するのである。デカルトの偉大な知的英雄主義の闘いも、結局は、旧いストア的世界へ回帰せねばならなかったのは、一つには彼のこうした感性評価に関連する必然的結果であったといえよう。カッシーラーはデカルトの感性評価の側面を近代世界創造の一步として評価している。本稿をなすにあたって導きの糸となったのは前掲カッシーラーの著書であるが、この点に関しては、われわれは彼に従うことはできない。簡単にいえば、感性の解放は人間解放の原因ではなく、逆に人間解放の結果として感性の解放が成立すると考えられるからである。

コルネーユには、このような感性の評価、生の甘美の肯定はまったく見出せない。コルネーユ劇の全体を一貫するものは、そうした生の甘美を義務の理想のために断乎として斥ける強固な意志の英雄主義である。ポリヌの愛を振りきって進んで殉教の途をえらぶポリュクトのような型の人物である。しかしコルネーユも、名誉という封建的道德理想の枠を一步も踏みこえることはできなかった。名誉は一切の自己の放棄を命じる。しかしコルネーユの場合、この名誉のためのまったき自己犠牲の根柢に、自己のための名誉という自我の意識が既に生まれていたのである。ヘーゲルによれば「高貴な意識」das edelmütige Bewusstseinの真理は「低卑な意識」das niederträchtige Bewusstseinであったが、こうしてこの自己犠牲はラ・ロシュフコーのいう自愛 amour propreの中へ没落する。

デカルトとコルネーユが創造した、明晰な自己意識、強固な自由意志という英雄的人間型は、近代世界形成のための不可欠の一段階をなすものであった。それはたしかに重要な一段階であった。

とはいえ、デカルトもコルネーユもともに、対自的にはあくまで旧い中世世界にとどまっていたといわねばならない。デカルトとカントとのあいだの断層、デカルトの自然学と近代自然科学とのあいだの断層がこれを証明しているし、コルネーユの悲劇の今日における生命喪失がこれを証明している。

(1973・2・8)

#### 註

- (1), (2), (3) Le Cid, III-3, III-4, III-6.
- (4) G. Lanson, Corneille, 1913, p. 40 f.
- (5) E. Cassirer, Descartes, 1939. とくにその中の1章《Descartes und Corneille》, SS. 71—117.
- (6) Hegel, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. (上田泰治訳, 上巻, 81, 85頁)
- (7) E. Faguet, Dix-septième siècle, Études littéraires, 1913, p. 175.
- (8) Discours de la methode, I partie.
- (9) A. Stegmann, L'héroïsme cornélien, 1968, tome II, p. 262—263.
- (10) G. Lanson, Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire, 1965, p. 243.
- (11) G. Lanson, op. cit. p. 256f.
- (12) E. Cassirer, op. cit. S. 76 f.
- (13) この第2節は前掲カッシーラーの著の《Descartes und Corneille》の章に負う。
- (14) F. Borkenau, Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, 1934. (邦訳, みすず書房刊, I, 223頁)
- (15) G. Couton (éd), Théâtre complet de P. Corneille. tome I, Introduction (Classiques Garnier).
- (16) Philosophische Schriften, hrsg. v. Gerhart. IV, S. 275.
- (17), (18), (19) Discours de la methode, III partie.
- (20) 1945年8月18日, Elisabeth への書簡。
- (21) Traité des passions de l'âme, art. 153.
- (22) Oedipe, V-7.
- (23) Discours de la methode, III partie.
- (24) 1645年8月18日の書簡。
- (25) E. Cassirer, op. cit. S. 111.
- (26) 1646年6月15日, Chanut への書簡。