

デカルト『情念論』における自然学とモラル

—— 機械論的生理学、理性、倫理への一視点

谷川 多佳子

1 『情念論』の位置と執筆

デカルトは『方法序説』第3部で、実際に生きていくためのモラル（道徳）を語る。学問が十分に完成するのを待つ間、仮のものとして、次の3つの格率で満足しておこうというものだ。第1に、「わたしの国の法律と習慣に従うこと」。第2に、「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3に、「運命よりは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」¹。

ここに述べられた生き方（道徳）の3つの格率は、暫定的なもの（あるいは当座のもの）であった。デカルトは未来において決定的な道徳を確立することを約束していたわけだが、以後その約束は果たされたのだろうか。

エリザベト王女との文通が始まるのは『方法序説』刊行から6年ほど後になるが、のちに王女宛の手紙でデカルトは、セネカの『至福の生について』を読み進めながら、幸運 (heur) と区別される至福 (béatitude) の問題を考えている。セネカが、信仰によって照らされずに自然の理性のみを導きとする立場であることが強調され、至福は、精神の完全な満足と内的な充足に存し、賢者は運命によらずにそれを得ることができる、と述べられる。そしてモラルについては結局、自分がかつて『方法序説』で設定した3つの規則で十分であろう、という。ただし次のことが加えられている。精神が、なすべきこととなすべきでないことを知り、理性が勤めることを、情念や欲望に妨げられることなく遂行し、つねにできるかぎり理性にしたがって自分を導くこと（1645年8月4日）。他方、アリストテレスの最高善については、ゼノン、エピクロス説とのつながりと一致を示しつつ、少しもわたしたちの役に立たないと、断言している（同年8月18日）²。

エリザベト王女との文通はデカルトの生の終局までつづく。モラルの問題はエリザベトとの質問や回答を通して、心身結合や道徳、生きかたなどについて語られ、『情念論』へと向かう。『情念論』成立の機縁、あるいは機縁以上のものとなったといわれるエリザベトの問題意識の経緯をまずみておこう。

『情念論』草稿執筆の約3年前、『省察』の著者デカルトに対する彼女の疑問は、なぜ思考実体である人間精神が身体に有意運動をひき起しうるのか、ということだった（1643年5月16日）。デカルトは、その時点までは『省察』にみられるように精神と身体を区別することに力を注いでいたことをみとめている³。しかしここでは、「人間の精神には二つのものがある……一つは考えることであり、もう一つは精神が身体と結びついているゆえに、身体に対して働きかけ、身体から影響を受けることです」という。この後者の働きについて、「わたしはこれまでほとんど何も論じていない」とみとめている（1643年5月）。

ここに心身問題考察のきっかけが与えられ、存在、延長、思考とならぶ心身結合の「原初観念」とそれにとまなう「力の観念」が考えられるようになる。たとえば、非延長であるにもかかわらず、延長体の運動を

ひき起しうる非延長の「力」の概念を導き出すこと（1643年5月21日）。これは、当時執筆中の、『哲学原理』自然学における重力の否定と並行しているという指摘もできる⁴。

しかしエリザベトは、そのような「力」を、精神への誤った属性づけだと考えた。感性は、心身結合の事実を教えはするが、知性、想像力と同様に、その結合のしかた、「身体における精神の能動、受動のしかた」を教えるはくれない。おそらく精神には、非延長の確信をくつがえすような未知の特性があるのではないかと（1643年6月20日、22日）。ここまでエリザベトは心身問題にかんして、唯物論的な傾斜をしめすユトレヒト大学のレギウス⁵の考えに近く、非物質的な精神に「力」を帰するよりも精神に物質性、延長を帰する方向に傾いている。だが1645年、春にエリザベトが空咳と微熱をわずらい、5月にデカルトに意見を求めたとき、それまでどちらかといえば自然学本位であった文通に、モラルのレベルが加わる⁶。

「緑の森、色づいた花、飛ぶ小鳥」に親しみつつ、理性を主人として情念に臨むべきことが説かれる。そして、『情念論』がまだ着手されない段階で、セネカの『至福の生について』を読むことがすすめられる。そうしたなかからデカルトの批判が生まれている。先にみたような古代哲学の中心としてのアリストテレス批判も明確に述べられる（1645年7月以降の一連の手紙）。こうして、古人の学問の不備は古人の情念の書にもっともよくあらわれているという『情念論』冒頭のつぎの一節にもつながっていくだろう——「古人が情念について教えるところは実にわずかであり、しかもその多くは信じがたい。したがっていま真理に近づこうと望むならば、古人のとった道から遠ざかる以外にない。」⁽¹⁾

『情念論』は1646年に執筆され、もともと大学人や知識層向けのものではなかったが、おそらくその後加筆訂正を加えて、1649年11月にアムステルダムとパリで出版された。デカルトの死（スウェーデン、ストックホルム）の3ヶ月前であった。タイトル《Les Passions de l'Ame》は、直訳すれば「精神（âme）の受動＝情念」である。

1646年の4月、ヘンリー・モアに宛ててデカルトは、「この夏には小論『情念論』を出版したい」と述べているが（4月15日）、しかしまたクレルスリエ宛にはこう書いている（4月23日）。「その『情念論』が自分のスウェーデン到着以前に出版されることはまず期待できない。……というのは、不精のため、訂正やあなたがお考えの欠陥部分の加筆——これによって3分の1ほど長いものになりますが——を怠っております。小論は3部に分かれ、第1部は情念一般、第2部は6つの基本情念、第3部はその他すべての情念を扱うこととなります。」

ともかく、「草稿執筆よりも訂正に長い時間をかけながら、しかもほとんど加筆も訂正もせずに」（1649年8月1日、序文の手紙）印刷に付された『情念論』草稿の由来については、1646年6月15日付のシャニユ宛の手紙に述べられている。シャニユは1645年から49年まで駐スウェーデンフランス大使をつとめ、クリスティナ女王の信望が厚かったが、シャニユにあて、自然学とモラルとの関係について言及している。そして、庭に植物を栽培しながら実験を試みるかたわらモラルの問題についても考察し、その年の冬に執筆したのだという。

いずれにせよ、デカルトによる精神と身体（＝物体）の二元論は、心身結合の問題を問われている。『情念論』にはそれへの答え、さらには道德論の道筋も示されている。

情念に関する論考は同時代にも多くみられた。ルネサンス以来のアレゴリカルなもの、あるいは当時のストア主義復興によるもの、あるいは道德哲学の流れなど、多くの著作が刊行されている⁷。デカルトは、レトリックの次元でもなく、道德哲学の次元でもなく、「自然学者」として情念を説明するのだ、と述べる。精神と身体の二元論をもとに、自然についての学問、ここでは生理学、医学、心理学などに依拠して、日常レベ

ルの情念を記述・分類する近代の新しい情念論である。

2 情念のメカニズム —— 『情念論』の生理学・心理学

デカルトにとって情念はまず、経験するままに観察され、生活や会話の実践において意識にあらわれるがままにとらえられる（1643年6月28日、エリザベト宛）。時には心理学者のように観察し、調査や分類の難しさを述べ（1644年10月6日）、時には社会学者のような視点も示している⁸。

『情念論』では、身体上の直接見える結果が観察される。眼や顔の動き、赤面、蒼白、震え、熱、痛み、等々。これらの兆候に基づいて、情念の局在や自動作用を探る、いわば医学レベルの仕事も始まる。情念についての古人の学問を批判するのが冒頭に述べられているのは、さきにも見たが、こうした仕事の流れには、『方法序説』第6部にある医学思想の具体的あらわれのひとつをみることもできよう。さらにそこには、現代の神経生理学や精神分析を予知させるような知見もみられる。

『情念論』全体は3部構成である。第1部「情念一般」においては、精神（*âme*）の能動と受動を軸に、情念の生理学的分析が示される。

情念は、とくに「精神に関係づけられる知覚」であり、「いっそう適切には情動 *émotion*」である（XXVII, XXVIII）。情動 *émotion* は、運動 *motus* をもととし、接頭辞 *ex* は、揺られ動かされてある場所から移されるという観念を加える。これ以上に「強く精神を刺激し、動揺させるものは他にはない」（XXVIII）⁹。揺られ動かされるのは、脳内の松果腺の媒介による精神である（XXIX）。こうして情念は、外部から（*ex*）、すなわち身体から、外的知覚によって精神に生じる。それは、脳室内の精気の運動が脳内松果腺にある精神に対して与える受動（*passion*）であり（*Ibid.*）、そこから情念は、対象の表象と身体運動の結びつきとして説明される。

情念は、血液と体液にかかわる精気によって引き起こされ、維持され、強められるが、対象の表象と機械論的な身体運動の結びつき、思考と松果腺の運動との結びつきは、自然による設定と説明される。腺の各々の運動は、わたしたちの生まれた最初から、生来の本性によって、それぞれ1つ1つの思考に結びついている（XXXXIV, L）。しかしそれにもかかわらず、「習性」によって、腺の運動を別の思考に結びつけることができる。言葉の音や文字と、意味の結びつき、食べ物の例などがあげられている。そして習性によって、弱い精神の持ち主でさえも、精神を訓練し十分な積み重ねをもちいることによって、あらゆる情念を支配することが可能になる。（L）

第2部は、情念の生理学的分析をふまえて「6つの基本情念」が説明される。

精神と身体の結合は、情念を生理と心理の両面から研究することになり、また、どの情念がどの身体器官にかかわるのか、血液と精気のどのような運動をとまうのか、などが探求される。さらに情念の「第一原因」として、感覚の対象があげられる。そして、わたしたち主体との関係、有用性が問題となっていく。ここから情念が分類され、「驚き」「愛」「憎しみ」「喜び」「悲しみ」「欲望」の6つの基本情念が説明される。

第1の「驚き」とは、「精神の突然の襲われ」で、心臓や血液の変化には結びつかず、脳との関係にとどまっている（LXX-LXXII）。これが他の基本情念すべての基礎である。他の基本情念は、心臓、肝臓、その他の身体器官に依存している。「驚き」は現代の心理学でいえば「動揺」や「衝撃」に近く、ここでは、あらゆる情動を始動させるものとなる。

外観の臨床的記号ともいえる情念の外的記号も観察される (CXII 以下)。これら多様な生理学的オートマティズムとその自然的表現は、むろん細部において批判や検討の余地があるが、心理学的にはこうした視点は、情念を区別し命名する。区別することと命名することが緊密に結びついている。デカルトは情念の記述においては、古典的諸テーマつまり当時社会的であった諸見解を認めたままでいる——愛や憎しみ、善悪、高邁、徳、……等々。デカルトは、言語もまたわれわれの情念とその区分の源泉となりうることに気づいていないようだし、また自らの分析が情動の語彙においてはすでになされ用いられたものかどうかを検討はしていない。

そして、情念はある種の意味の働きをもつ。この意味作用が由来するのはまず外的形象だ。「この形象がたいへん異常で恐ろしいものである場合、つまりそれがかつて身体に有害であったものと大いに関係がある場合」、それは精神に「危惧」の情念をひき起し、さらにそれにつながるあらゆる種類の情念をひき起す (XXXVI)。情念の意味作用には原理として、有用性が示され、身体之最善の状態としての健康との関係が軸となる。恐ろしい形象の場合、生体に有害な経験をよび起こす限りにおいて、恐ろしいのである。

そのような意味の働きは、現在と過去の比較を含む。現在の知覚に意味作用を移していくのは記憶の働きである。けれどもまだ過去が存在しないときは、良いものあるいは悪いものの直接的 (つまり比較の判断のない) 経験となる。それは生の直接的、無媒介的意識であり、初めの目覚めともいえる。「われわれの精神が初めてわれわれの身体に結合されたときに精神のもつ最初の情念は、次のようなものであったにちがいない。すなわち、心臓に入る血液や他の液は、熱を心臓において維持するために、ときに通常以上に適した養分であった。その熱は生命の原理である」 (CVII)。その生の初めにおいて人間は、自らは精神も身体も認識することなく、そのままの結合のなかにあり、意識的思考をもたず、分けられることのない経験を生きていたといえる。そこで、「精神は意志によってこの養分を自己に結合させた。すなわちこの養分を愛したのであった。……以来、精気のこの運動はつねに愛の情念にともなう」 (CVII)。

愛も、また憎しみも (CVIII)、人間が外的あるいは内的作用に反応しているが、まずは「習性」をかたちづくる様態であり、過去の意味作用の響きを現在に及ぼす反復作用をともなう。つぎに、このような意味の働きを名づけによって表すことのできる、記憶から生じた意識的思考をともなう。そこで意識的思考とともに、人間に固有なもの、時間の意識が現れる。

情念の意味の働きが経験 (生命的かつ社会的) とともに形成され過去への回帰を内蔵しているとするれば、同じ働きは未来へも投げられる。たとえば、善いことや悪いことの記憶は未来におけるそれに投射される。これが欲望であり、つぎのように捉えられるとあらゆる情念に本質的なものとなる。「情念が現在や過去よりもはるかに多く未来のほうにわれわれを向かせること」 (LVII)。そして「欲望の情念は、精気によってひき起される精神の動揺であって、精神がみずから自分に適すると表象するものを未来に向かって意志するようにさせる。かくして欲望の対象になるものは、いま欠けている善があるようになるばかりでなく、今ある善が保たれていくことである。さらに、すでにある悪がなくなることであり、将来にこうむるかもしれないと思われる悪がなくなることでもある」 (LXXXVI)。

秩序なき乱れ、精気の個別的動揺、これがまず情念を示していた。そしてここで、欲望から、「諸情念を順序よく並べるため、時間が区別され」 (LVII)、未来に向かって秩序をもっていくように見える。情念は調整機能を持ち、善を求め、悪を避け、可能な限り生体の機能を維持する。欲望は未来の善または悪の意識ともいえる。

すでに胎児は「共感」*sympathia* のなかに生きていた。胎児のうちにおいてはまず、心臓がその運動によって、形成過程のすべての四肢のあいだの「共感」を組織していく。その結果、片方の足での刺激は他方の

足で響きあうし、脳は生殖器とも関連する。このように、「共感」の運動は身体すべてに効果を及ぼしている (Generatio Animalium, A.T.XI,518)。

胎児には器官の記憶しかない。胎児は誕生するとまもなく知覚する。あらゆる対象が個別的な知覚をひき起し、動物精気の個別的運動を始動させる。この精気の動揺は脳内にその痕跡を残す。これが情動となり、快楽や苦痛ともなる。『情念論』52では、「感覚器官を動かす対象がわれわれのうちに多様な情念をひき起すのは、対象のうちにある多様性すべてではなくて、ただ対象がわれわれに利益または害悪をあたえる仕方、一般にはわれわれに関わりうる仕方による」とあるのだが、赤ん坊は、利益・害悪を考えることはできない。それを被るのみであり、心地よいか、そうでないかで反応する。心地よい経験、あるいは心地悪い経験が反復され、この反復作用が、いわば機械論的反射を形成する。それは単純な記憶の響きであり、情念に意味をあたえ、さらに習性に結びつけていく。

以降、「習性」は精神と身体を経験的共有物となって、両者の結合の結び目となる。「習性」は、「ある身体的能動をある思考に結びつける」(CXXXVI)。その結果、一方は必ず他方を想起することによって現前する。習性はわれわれの経験の多様性を説明する。母親の胎内にいたときからのわたしたちの経験の多様性が習性の多様性をみちびき、情念の効果が各人によって異なることを説明する(同)。習性はまた、第一部末尾で説明されたように、情念を統御するための、重要な役割をもつものであった。そして、人間の意識では、過去はその反復作用によって、未来へ投射される。情念は希望あるいは不安を持ち、欲望は、幼児の機械論的情念が盲目的に示していた目的論的な方向づけに光をあたえることになる。

情念の防御メカニズムはつねにうまく作用するとは限らない。最初いかなる悲しみもひき起さず、喜びさえ与えるような、身体に有害なものもあるし、初め不快であっても身体に善いものもある。そして、情念はその表象する善や悪の重要性を非理性的に歪める(CXXXVIII)。これを正すのはわれわれの「経験と理性」(CXXXVIII)である。

けれども終局的に、情念は「その本性からしてすべて良い」(CCXI)。その用法を健康や幸福の観点からみちびく必要があれば、手段は情念の本性的なものの中にあろう。情念は習性に支えられ、習性は想像や思考(精神)に結びつき、われわれを逸らせる想像に結びつく情念に働きかけるのは、理性の照らす自由意志となるからである。

3 自然学(機械論的生理学)からモラルへ——自由意志、理性、欲望

第3部「特殊情念」では、他のさまざまな情念が観察され検討される。とりわけ、生理と心理の両面から受動的情念を、自由意志によって統御することがめざされる。わたしたちの有する最も尊いものが自由意志であり、自己を重んじる正しい理由は、私たちのうちに自由意志の行使権があるからだ。それを「怠惰によって失わない限り、自由意志はわたしたちを自らの主人とし、……わたしたちを神に似たものとする」(CLII)。

自由意志の考察は、「高邁」*générosité*の情念につながる。人間が正当に自己を重んじるようにさせる、真の「高邁」は、ただつぎの二つにおいて成り立っている——「一つは、この自由な意志決定のほかには真に自己に属しているものは何もないこと……を認識すること、もう一つは、みずから最善と判断するすべてを企て実行するために、その自由意志をよく用い、意志を決して捨てまいとする確固不変の決意を自己自身のうちに感得すること」(CLIII)。

「高邁」と反対の結果・効果をもつものが「高慢」*orgueil*である——不当な理由で自己を重んじてうぬぼれる人々。だが両者は同一の情念に関係づけることができる。それは、「驚き」と「喜び」の運動、自己と自

己重視の理由となるものに対しても「愛」の運動、これらの精気運動から合成された1つの運動によって引き起こされる情念だ。高慢と高邁はいずれも、人がみずからについていく評価であり、両者の違いはただ、その評価が、高慢においては正しくなく、高邁においては正しいというだけである (CLX)。

「高邁」の正反対とされるのは、「卑下」 bassesse である。「卑下」は、自己を無力と感じ、自由意志の全面的行使権をもたないかのごとくにことをなし、他人に依存してのみ得られるものなしにはやっていけないと、考えるからである (CLIX)。そして「卑下」は「謙虚」の一種として、悪しき「謙虚」とみなされる。対するに高邁な人々にあるのは、気高い「謙虚」である (CLV)。

気高い謙虚も、悪しき謙虚も、謙虚をひき起こす運動は、「驚き」「悲しみ」の運動、人が自己に対して持つ「愛」、これに自己軽視の理由となる欠陥に対して持つ「憎しみ」のまじった運動、これらの運動から合成されている。両者の差異はただ、「驚き」の運動の違いによる。

さて、「高邁」(「高慢」ともつながる)と「卑下」の対比を、ニーチェと比較する指摘があるが¹⁰、デカルトの区別は、かなり複雑になっている。たとえば、「謙虚」の一種で悪しき謙虚が、「卑下」であり、徳ある高慢の一種が「高邁」である。この背景として、名誉や英雄的モラルが生きていた当時 17 世紀の世界にデカルトがいたことがあげられる。デカルトの『情念論』とコルネイユの悲劇の間には、魂の類似性、さらには精神の同一性さえもが指摘されるし、17 世紀における英雄の理想はさまざまな角度から論じられている¹¹。

理性的なことがらは、機械論的生理学に連結している。

まず原因(理由) cause や源による説明で、本稿前節でもみたように、動物精気の「動揺」をもとに、形象と運動による機械論的説明がなされる。これによると、「高慢」と「高邁」は、動物精気の運動には同じものがみとめられ、臨床的な類縁性をもっている。気高い謙虚と悪しき謙虚についても、同様だし、「憤慨」 indignation と「怒り」 colère についても同様である。

こうした原因の分析をたどっていくと、その源に何らかの事実、外的対象があることがわかる。最初の第一の原因は、こうした事実や外的対象である。そして情念の経験とその顕現は、デカルトにとっては現実的なものである。それはまた、個のレベルでの経験であり事実である。つまり、私の身体において生じ、私の精神に属していることなのである。注意すべきは、こうした個別的な事象とその機械論的な説明が、各人が経験し、そこに現実性を認識していくことによって、普遍的とみなされていることである。この普遍性は、今日歴史的とか社会的とかいう事象としてでなく、デカルトの目をとおして、個別性と機械論的な法則が記述されているのであり、それによって個別的であると同時に普遍的とみなされる¹²。

つぎに、こうした因果的な説明とともにみられるのは、誤りの問題、真偽の判断であり、おそらくこれが倫理的次元への通路のひとつになる。誤りは、情念の事実そのものにはかかわらない。憎むとき、愛するとき、恐れるとき、わたしがその情念を経験していることは真実なのである。「情念は……精神が情念を感じる時、その情念は真に、感じられるがままのものであり……欺かれることがない。……眠っていようと、夢みていようと、悲しみを感じたり、他の情念に動かされていると感じるなら、精神が自己のうちにその情念をもっているのはきわめて真である」(XXVI)。

真か偽かという問題は、情念の経験や事実そのものにはかかわらない。逆に、情念を生み出す原因にかんしては(たとえば、私を恐れさせる、というような)、私は誤りを犯しうる。判断なしに恐れることは「臆病」である。「愛」は、自分の愛するものについてくださ評価にもとづいていくつかのレベルに区別される。愛の対象を自分以下に評価するとき、それは単なる「愛着」であり、例えば、花や鳥や馬に対してひとは愛着を持ちうる。「愛着」を持ちうるだけの対象に、「友愛」——対象を自分と同等と評価するとき——を持つのは、

きわめて度外れである (LXXXIII)。

真偽などの、対象にかかわる判断と、原因の認識にかかわる誤りは、情念——情念そのものは善でも悪でもないにせよ——と、善悪の関係において決定的重要性をもつ。それは、情念のひき起こす欲望である。

欲望は、それが真なる認識から生まれたものであるときは、悪いものではありえない。情念は「欲望を介して、わたしたちの生き方 (moeurs) を規制する」。その限りにおいて、原因 (この場合、基礎にある認識) が誤っている情念は、すべて有害でありうるものであり、反対に原因が正しい情念はすべて役立つ (CXLIII)。情念は、そのひき起こす欲望を解してのみはじめて、わたしたちをなんらかの行動に向かわせるのだから、「欲望の統御にこそ、道徳の主要な用法が存する。」 (CXLIV)。

さてこうした点は、「高邁」を「高慢」から区別する根拠を示す。「高慢はつねにはなはだ悪いが、自分を重視する原因が不正であるほど、いっそう悪い……。すべてのうちで最も不正な理由 (原因) は、何の根拠もないのに高慢である場合だ」 (CLVII)。「悪しき謙虚」を気高い「謙虚」から区別するのも、同様に、「あとで後悔するとわかっていながらそのことをせざるにいられない……他人にたよってのみ獲得しうる多くのものがなければ、やっていけないと考え……ただ運のみによって導かれる」 (CLIX) 理性の弱さである。

「高邁」と「高慢」は、機械論的原因の観点では同じ原因から生じており、類似の物質的効果をあらわす。けれども、判断、真理の観点からは、完全に切り離され、前者は徳、後者は悪しきものとなる (CLX)。そして、「高邁」と「高慢」を分けるもの、「謙遜」と「悪しき謙遜」を分けるのは、「正しい理由を与える」自由意志の使用であることが明確に述べられている (CLII)。

「高邁」と「気高い謙虚 (謙遜)」をこうした点から、情念というより、精神の「内的情動」ではないか、という見方もできる¹³。「精神のうちに精神自身によってのみひき起される」内的情動には、われわれの幸福と不幸が依存している。さらに根源的には、「内的感覚」に遡ることになる。「われわれが、われわれの内的感覚ないしわれわれの理性 *notre raison* によって自分の自然本性に適っている、ないし敵対していると判断するものを、われわれは共通に、善い、悪いと呼ぶ」 (LXXXV)。自然本性は心身結合体としての人間の健康と生命維持の視点を示し、理性との対のもとに、判断や、善い悪いの評定をなす能力として、内的感覚が語られている¹⁴。

機械論的生理学をもとに法則性を明らかにされる情念のメカニズムは、あるいは理性的なものとの対をなし、あるいはモラルと連結しつつ、身体の健全をたもち、生命と健康を維持して、よく生きることをめざしているのである。

注

* デカルトのテキストの引用については次のアダン・タヌリ版を用いた。

— *Œuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery*, 13vols., 1964-74, Vrin

なお『情念論』の引用については Geneviève Rodis 版 (Vrin, 1970) に拠り、ローマ数字で節の番号を示した。

¹ それぞれの格率についての説明は次を参照。拙著『デカルト「方法序説」を読む』岩波セミナーブックス、2002, pp. 92-96

² アリストテレスに対する批判はデカルト哲学の出発点をなしているが、特に普遍数学を中心とした方法と学問論については、拙著『デカルト研究——理性の境界と周縁』、岩波書店、1995, p. 38 以下を参照。なおこれらエリザベト宛書簡に

については、山田弘明『デカルト＝エリザベト往復書簡』講談社学術文庫、2001、参照。

³ むろん『省察』第6部においては心身結合や感覚、自然が問題とされ、すでにこうした問題への深い洞察がみられる（前掲拙著 pp.158sq. 参照）。

⁴ 花田圭介、『情念論』解説、白水社版『デカルト著作集』（1973, 2002）、3巻、pp.534-538

⁵ 17世紀において「デカルト哲学の殉教者」とよばれたユトレヒト大学のレギウスは、しだいに唯物論的な見解をいまくようになり、デカルトから離れた。デカルトとレギウス、またユトレヒトの状況については、次を参照。Theo Verbeek, *Descartes et Regius, autour de l'explication de l'esprit humain*, Rodop, Amsterdam, 1993; *Une université pas encore corrompue...*, Universiteit Utrecht, 1993

⁶ 花田圭介、前掲書参照。

⁷ Carole Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Vrin, 2002. イタリアからの道徳哲学については、花田圭介「フランスにおけるヴァニニーの虚像」『日伊文化研究 XVIII』1980、参照。

⁸ 「われわれはめいめい他人と切り離された一人であり、したがってその利害は、ある意味で世のすべての他者の利害と異なっているにもかかわらず、やはり自分ひとりでは生き続けることができない。我々は実際、宇宙の諸部分の1つ……この地球の諸部分の1つなのです。……この国家の、この社会の、この家族の、諸部分の1つにすぎないのであって、われわれはそこに住み宣誓し生まれたことによって、それらに結びついているのです」（同年9月15日、A.T.IV, 293）。

⁹ エリザベト王女宛の手紙でデカルトはこの強度を心臓の火と神経に結びつけている。また次のように「情動」について述べている。「精神が情動を受ける前に……そしてそこ【情動】においてのみ、情念がある」（A.T.IV, 312）。気質は、個体の生来的なものともいえるが、身体内の動物精気の「通常の流れ」によるだけで、「精気の個別的な動き」によるのではない（*Ibid.* 311）。この精気の個別的な動きが情動を特徴づける。

¹⁰ Catherine Kintzler, *Le traité des passions de l'âme, ou comment recuser les bons sentiments (comparaison entre Descartes et Nietzsche)*, Papier du Collège international de Philosophie 3, mars 1991. キンツラーは、ニーチェ『道徳の系譜』第1論文における「高貴な者」「強き者」と「弱者」の概念との対比を試みている。

¹¹ Kintzler, *Ibid.* p.4. Paul Bènichou, *Morale du Grand siècle*, Gallimard, 1948, 朝倉・羽賀訳『偉大な世紀のモラル』法政大学出版局, Ernst Cassirer, *Descartes, Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, Stockholm, 1939, 朝倉・羽賀訳『デカルト、コルネイユ、スウェーデン女王クリスティナ』工作舎, 2002, 第1章と第5章に、この問題についてのカッシーラーのすぐれた論究がある。

¹² このことがフロイトにおいても認められることが指摘され、ユングとの決定的違いとされる。フロイトにおいて、心的事象が厳密に個別的であること、ある種の機械論によってそれが説明されていること、こうしたことがその理由として挙げられている（Kintzler, *Ibid.* p.11, n.1）

¹³ Kintzler, *Ibid.* p.13

¹⁴ 村上勝三「内的感覚論——デカルト哲学における個人倫理の基礎」『思想』869号、1996、pp.218-219. なおこの節における「理性」については、Denis Kambouchener, *L'homme des passions*, Albin Michel, 1995, p.270sq. に論及がある。

本論文は平成15年度科学研究費（基盤研究 C2-15520003）による成果の一部である。

（たにがわ・たかこ 筑波大学哲学・思想学系教授）