

『情念論』とデカルト

谷川 多佳子

1. 『情念論』の位置

デカルトにおいて人間の情念は、精神と身体の結合からのみ説明される。そこでの身体は、彼の機械論からは自動機械として説明される。その際デカルトは、身体をもたない理性的精神については——たとえ精神の不死性がその可能性を残すとしても——、語っていない。神学者として情念の問題を扱うことはないし、マルブランシュのように（『真理の探求』以降の）、墮罪以前のアダムの非パトスの知覚を扱うこともしない⁽¹⁾。そして、ある種のプラトニズムに対しては、精神と身体を、水夫と船の関係にたとえることは否定したのだ⁽²⁾。逆に人間精神をもたない身体は、自動機械に還元される。それは本能その他によって機械的に動く動物であり、さらには精神が未発達で理性的言語能力——動物すべての上に人間を位置づける——のない幼児もそこに含まれるかもしれない。デカルトは、形而上学において学問の基礎を確立したあとで、科学者(savant)として、精神と身体の結合、情念の問題に向かう。こうして情念の問題は、精神と身体の結合の理解が不可能であることを根底にもち、かつ同時に生体の機械論を基礎としていることになる。

デカルトは、彼の哲学体系の理性の秩序（諸理由の連鎖の順序）のなかで情念の研究に与える位置について躊躇しているようだ。『哲学原理』仏訳者への手紙で「哲学全体」は——ここでは「自然の諸学全体」を意味する——一本の木にたとえられ、その主な枝は「医学、機械学、道徳^{モラル}」の三つである。情念の研究はどの枝につながるのか。この有名な箇所はデカルト哲学の体系のなかでやや調子が異なっている。「手紙」ゆえの筆のすべりか、あるいは理性の線的な秩序が、発生的である樹木のたとえへと移されたからか——樹の例はすでに『規則論』にみられた⁽³⁾。『哲学原理』の論理の連鎖は機械学を期待させ、そこから機械論的医学と道徳^{モラル}が導かれる。そのような医学によって、身体から精神につながる情念の科学に接近できるであろう。ところが『哲学原理』では、精神と身体「結合」ではなくて、自然学をあつかっている。「仏訳者への手紙」の別の一節では、医学—道徳—機械学のつながりが示され、「機械学」*mécaniques*は複数形であり技術へと向かう。デカルトの考え方は次のようになる。機械学の法則から出発し（機械論）、理性の連鎖の体系によって世界を天体から地球まで説明し、地上においては或る界から他の界へと説明していく。けれどもライブニッツものに批判するように、機械的運動から表象作用、さらに意識へのつながりは説明できないのである⁽⁴⁾。それについてはまた別に検討しなければならないが、ここでともかく、機械論が情念（*passions*=受動）のメカニズム（受動性）を説明していくことが予想され、そこから情念さらにはモラルの技術がひき出されていく

ことになろう。そこには延長（拡がり）を有する物質の機械論的演繹がなされるのであって、物質（身体）＝延長と精神＝非延長の「結合」についての展望はみられないであろう。

だが1643年エリザベト王女がデカルトに質問を發して後、問題の視点はその位置をかえていく。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。「人間の精神には二つのものがあって…ひとつは考えることであり、もうひとつは、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、身体から働きを受けることです」。この後者についてデカルトは、「私はこれまでほとんど何も論じていない」と認めている（1643年5月エリザベト宛、A.T. III, 664）。これにつづく同年 6月28日の手紙では、対象によって異なる3つの認識が区別される。精神は純粹な知性によってだけ捉えられる。物（身）体すなわち延長・形象・運動は、知性によるだけで認識されるが、想像力に補助された知性によって一層よく認識される。そして最後に、精神と物体の結合に関する事柄は、知性だけによっても、想像力に補助された知性によっても、不明瞭にしか認識されないが、感覚によってきわめて明瞭に認識される」（A.T. III, 691- 692）。初期の『規則論』で（A.T. X, 360）、太陽にたとえられ、対象がいかに多様で変化しようと常に同一で不変であった（人間の）知性は、かくして認識する対象の不鮮明さの影響を受けることになる。精神の認識において知性の達し得る明晰判明、次に延長体（物体・身体）の認識において想像力に補助された明晰判明、そして最後に心身結合の認識における明晰——ただしこの場合は感覚的な明晰。

デカルトは生涯の最終段階において「心身結合」の問題にあからさまに直面したかたちとなり、いわば彼の哲学の裏面を明白に見いだしたともいえる。この問題についてはそれまで「ほとんど論じたことがなく」（A.T. III, 664）、思えば『方法序説』（1637）第3部で、後に実現すべき企図として示されただけであった。学問が十分にできあがるのを待つあいだ、仮の道徳^{モラル}をもち、世間一般の考え方で満足しておこう、知性（理性）ではなくて実践的賢慮 *prudence* で満足しておこう、というものであった。

遺された『情念論』は正しく捉えられているだろうか。『幾何学』や『省察』や『哲学原理』のあとで、心身結合とそれに基づく情念の問題をあつかうとき、彼の方法と理性の秩序は次元をかえていくのであろうか。形而上学者・哲学者であるデカルトはここで、経験論的な医学を有する哲学者となるようだ（哲学を有する医者——たとえばラ・メトリ——ではない）。『情念論』は、『哲学原理』が示しているような演繹的理性の線上には位置づけられないのである。心身「結合」を語るデカルトのやり方は、それとは異なっている。「哲学する」ことすら勧めず、演繹的理性よりも経験と観察を重んじる。18世紀になされるように（たとえばビュフォンの例があげられる）、数学的方法を適用しないで、観察し、記述し、分類する。

『情念論』は『哲学原理』を否定するものではない。生体の機械論的概念など、必要に応じて依拠している。だがやはり『哲学原理』とは別の次元にある作品といえよう。デカルトにとって情念はまず、われわれの経験するままに観察される。生活や人との交わり

の实践において意識に現れるがままに観察される（エリザベト宛1643年6月28日, A.T. III, 692）。とき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（1645年10月6日, A.T. IV, 313）、数や順序の整理の難しさを語る（同年11月3日, *Ibid.* 332）。またときには社会学者のように次のようにも言う。「われわれはめいめい他人と切り離された一個人であり、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は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。われわれは実際、宇宙の諸部分のひとつ、さらに詳しくいえば、この地球の諸部分のひとつなのです」——ここまでは『哲学原理』の構想がみとめられる。さらに、「この国家の、この社会の、この家族の、諸部分のひと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, *Ibid.* 293）。

そして身体上の、情念の直接見える結果が観察される。目や顔の動き、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、いわば医学者の仕事も始まる。情念に関する古代人の学問を批判し、『方法序説』第六部の医学思想の具体化をも感じさせる。いずれにしても『情念論』は『哲学原理』とは一直線につながらない。それ以前の作品との連続性を考えるなら、直接的には『方法序説』第三部よりも、『省察』VIにつながる。『省察』VIにおいてデカルトはあたかも自分の意志に反するかのごとくに、機械論を越えてしまい、「自然の教え」を呼び起こすのであった。心身結合の次元の因果性は、われわれがその原因を知ることができず、結果のみを快感や苦痛、飢えや渇きなどの経験において知るだけなのだ。それは結局、自然あるいは神によって教えられるものであった⁽⁵⁾。

『方法序説』第三部のデカルトは、未来における決定的^{モラル}道徳を約束していたが、エリザベト宛の一連の手紙にそれを見いだせるだろうか。否である。セネカの『至福の生について』を語るに際してデカルトは、自分がかつて『方法序説』で設けた「三つの規則」で十分だといい、常にそれにとどまっていたことが認められるからである（エリザベト宛1645年8月4日, A.T. IV, 265）。この三つの規則は実践の領域のみのものであり、これを理論的に正当化することは、学問の完成の後に延ばされていたのであった。時がたち、デカルトは心身「結合」について、「哲学などやったことがなくただ感覚のみを用いる人々」を哲学者たちより上位においてさえいる（1643年6月28日, A.T. III, 662）。道徳（実践）につながる感覚的認識は、理性だけでは説明できない（*Ibid.* etc.）。『情念論』は精神と身体^{モラル}の「結合」を扱う論考であり、そこでのデカルトは精神と身体^{モラル}の両方およびその「結合」を考慮しなければならない。それはモラリストの論考ともなって実践的賢慮 *prudentia*の技法を示すであろうし、あるいは医学者の論考ともなってモラルの技術を示し、現代の精神分析や神経生理学などの境界にみえる問題にもつながることになる。

2. 能動／受動——情念の一般的意味

情念(passion)とは何か？ 語源的意味が自ら答えているように、受動的なものである。

一般的に、情念＝受動 passionは能動 action に対立する。では能動的なものは何か？ デカルトにおいて知性は受動的であるから、意志は精神にとって能動的である。物体にとっては運動が能動的である。能動と受動は相関的だ。なぜなら「或る主体に関して受動であるものは、そのまま、他の主体に関して能動である」から（『情念論』1）。1645年10月6日付けのエリザベト宛手紙がこれを説明する。「脳のなかにある印象（刻印）だけによって、意志の協力なしに——したがって精神から生ずるいかなる能動もなしに、精神のなかに引き起こされるすべての想念 *pensées*を一般に情念 *passions* と名づけることができます。すべて能動でないものは、受動 *passion*にほかならないからです」（A. T. IV, 310）。意味を限定していく前に、まずこの一般的定義をみよう。受動／能動の相関関係はこの2つのテキストでそれぞれ、やや異なったやり方で説明されているようだ。第1のテキストには、受動と能動のあいだに繋がりがあり、連続性がみられる。そこにおいて受動的なものは、世界ないし神によって能動的原因が私のうちに行使される限りでの感覚(*sensation*)である。「さらに、私のうちに感覚する或る受動的能力がある。すなわち、感覚的事物の観念を受けとり認識する能力である。けれどもそれは、私あるいは他者のうちにこれらの観念を形成し生み出すことのできる別の能力がなければ、私にとって無益なものとなろうし、私はそれを用いることができないだろう」（『省察』VI, A. T. IX-1, 63）。他方これと反対に、「すべて能動でないものは受動 *passion*にほかならない」というテキストからは非連続が読み取れる。これは物体の運動と静止に関する次のテキストに対応しよう。「すべて運動でないものは静止にほかならない」。静止の状態にあるボールがラケットが当たるや否や、移行期なしに反対状態の運動となるのであった⁽⁶⁾。運動は「能動」*action*を意味する（“*mouvement ou action*”『気象学』A. T. VI, 234; à Morin, A. T. II, 204, 362）。能動は動因のなかにあり、受動は動かされるもののなかにある（à Regius, déc. 1641, A. T. III, 454）⁽⁷⁾。レギウス宛手紙では、精神における能動が類比的に追求される（*Ibid.* 455）⁽⁸⁾。物体的事物において能動は動因力であり、受動はその効果（結果）である。能動と受動は伝達される運動の両面をなしている。

さて精神においてはどうか。まず物体を別にして精神だけをみよう。能動的なものは意志のなかにある。受動的なものは知性であり、神はそのなかにわれわれの生得的観念を刻みこんだのだ——「その像のうえに刻まれている職人のしるしのように」（『省察』III）。ここで能動と受動は特別な意味をもってくる。神と自由意志の場合、能動は「無限」に関わり、受動は有限性に結びついたままだ。そこで、純粹に精神的な実体にとって受動とは何か、という問がたてられる。それに答えるのは容易ではない。ライブニッツはモナドには扉も窓もないはずだと結論し、それは後に原活動性と表象の問題につながっていく。デカルトはそうした方向はとらない。精神の能動性が、物質とともに創造された運動が結合

する次元、つまり想像力（構想力）の次元で、能動と受動の結びつきを考えることになる。結合において精神は物体（身体）と混成するが、エリザベト王女は、精神の力は物体とは異なる次元のものではないかと指摘する。「精神が身体の中へ働きかけるときの力の概念と、物（身）体が別の物（身）体の中へ働きかける際の力の概念とが混同されていた」こと（A.T. III, 667）、「それはちょうど精神の性質を捉えるのに想像力を用いようとしたり、精神が身体を動かす仕方を捉えようという際に、身（物）体が他の身（物）体を動かすしかたによって行おうというのと同じ」（*Ibid.* 666）だったことが認められる。結合は二元論を越えていない。二元論を保持している。想像力は精神の力と物質の力を総合するような第3の力を出現させることはなく、ただ両者の出会う場にすぎない。情念は観察され、経験され、記述されるが、その基礎はわれわれには捉えることはできず、物質と精神がどのように相互作用をおこなうのかも、捉えることができない。そしてまた、情念は二重の意味をもっている。物質は受動し、自動機械はその受動によって調子が乱れる。痛みや病気は身体を受動といえる。しかし、物質そのもの、有機的物質、生命体でさえ、ただそれだけでは、自らが受けるものを経験したり知ることにはない。マルブランシュが、打たれた犬は苦しむのではなく自動機械として機能しているのだというのも、そのゆえであろう⁽⁹⁾。けれども身体に、ひとつの精神、すなわち魂ある意識が結びつくと、情念は経験される。そして身体に人間の精神が結びつけば、「精神の受動(情念)」*passions de l'âme*——デカルト『情念論』題名の直訳——となろう。

3. 情念の限定的意味

情念(*passion*)の一般的定義をみたので、今度はその意味を限定してみよう。この結合の前提には二元論の原理がある。身体から来るものと、精神から来るものとが識別される。身体にのみ属するのは、熱、運動、動物精気。感覚ないし感情、記憶というかたちでのこの感覚の反映（感覚によって脳内に遺された痕跡による）、想像力（記憶の想起を結びつける）、そして気質・生来のもの。感覚・記憶・イメージ・気質は、身体の中かで動かされた物質の結果として、その物質性において捉えられ、精神の中かにはない。デカルトにとって、痛みやくすぐったさ、飢えや渇きの感覚は、精神の情念の中かには分けられていない（エリザベト宛、1645年10月6日、A.T. IV, 312）。動物機械の理論は、動物をこうした感覚に限定し、精神の情念から排除する。

精神のみに属するものは何か？ 概念すること、判断すること、そしてこれゆえにあらゆる情念は、その情念の認識ないし何らかの認識を含み、そこで感覚的なものはそれ自身において観念となる。いかにして？ われわれはそれを知らない。けれどもそれを、結合の経験によって認める。同じ経験がわれわれにこの観念——身体なしには産み出されないから偶有観念——が、抽象的（非パトスの）ではないことを教える。それは身体的感性を帯びるが、感覚とは混同されない。精神がこの力をもつことは、コギトを見いだして以来、

われわれは知っている。それは思考 *pensée* である。私とは何か？「考えるもの」である。「考えるものとは何か？ すなわち、疑い、概念し、肯定し、否定し、欲し、欲せず、想像もし、そして感覚するもの」である（『省察』Ⅱ；『哲学原理』Ⅰ-9, 『第2 答弁』（obj.）Def. Ⅰ）。そして、「われわれのうちにはただ一つの精神しかなく、この精神それ自体には部分のいかなる差異もない。感覚的であるところのものがまた理性的なものであり、すべて精神の欲求は意志なのである」（『情念論』47）。結合によって、観念は感性的となるのである。

ここでわれわれは情念 *passion* の語の一般的意味を限定できる。精神のなかに響く刻印としてデカルトの挙げる4つの型をみよう。感覚、記憶、想像、気質。想像は厳密な意味では（定義上、論理的に）、情念を喚起しない。記憶は、「身体のみを原因とする想像力」から生じるときは受動的である（『情念論』21）。反対に、意志を動かすときは想像力を能動的にし、この能動性は情念（受動）に対立する。「…記憶が意志をもちいて、可知的なだけでなく想像的でもある思考 *pensée* とされるとき、この思考は脳に新しい刻印をなす。これはそれ自体は情念（受動）ではなく、固有に想像力とよばれる能動です」（エリザベト宛, A.T. IV, 311）。先にみたように、これは純粹知性の次元にあるのでもなく、単なる感性的認識の次元にあるのでもない。想像力に補助された知性の次元である。さらに、結合の「混成」においては、この想像力を——必要に際しては幾何学のそれ——、デカルトはもはや情念とはよばない。けれども物体の能動に結びつける。物体の能動がなければ、意志の能動にともなう形象はないだろうし、精神の自由な能動性は想像の物質性を必要とする。それは先程みた次のテキストから次のように言い得ることのひとつの場合となろう。すなわち、「能動でないものはすべて受動である」が、「或る主体に関して受動であるものは、そのまま、他の主体に関して能動である」。こうした能動的想像力のほかに、情念に直接結合しないのが気質であるが、その理由は異なっている。情念は或る乱れであり、情動 *motion* である。「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）。さて気質は、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」によるだけであり（*Ibid.* 311）、「精気の個別的な動き」によるのではない。この精気の個別的動きが情動すべてを特徴づける。気質も情念から外れ、身体の内側で残るのは、感覚と、その結果（受動的想像力）のみが限定的意味で、精神のなかに情念をひき起こす。「精気の個別的な動きから生じる思考のみが残り、精神そのもののなかでのごとくに *comme en l'âme même*, その結果を感じられる、それが固有な意味で情念である」（*Ibid.*）。⁽¹⁰⁾

4. 情念の研究

情念の研究は、身体の内側から接近すれば、医学的ないし生理学的なものとなるし、精神の内側から接近すれば心理的ないし倫理的なものとなろう。生理学的にみれば、『哲学原理』

IV-190のように、七神経から始まって、胃や喉がどのように飢えや渇きや他の自然的欲求を起こすのか、あるいは心臓や横隔膜が歎びや悲しみや愛や怒りを起こすのか、等々を説明することになろう。『情念論』はさらに、脳に重点をおいてそこでの動物精気の形成を説明する（『情念論』10）。心理学的には、情念の研究は次のように定義することから始まる。「精神の情念とは、精神の知覚、感覚、情動 *émotion* であり、特に精神に関係づけられ、かつ、精気の或る運動によってひき起こされ、維持され、強められている」（同27）。もし精神が感じる事が無いとしたら、精神は情念を経験しないだろう。つまり感覚は情念の一般的条件である。より限定的な意味では、情念は精神の情動 *émotion* である。情動は運動 *motus* に由来し、そこでの接頭辞 *ex* は、揺られ動かされて、ある場所から移される観念を加える。何が揺られ動かされるのか？ 松果腺の媒介による精神であり（同29）、「精神のうちに生じる一切の変化」である（同28）。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(*arrivent*)（同29）。重要なのは「情動」であり、これ以上に「強く精神を刺激し、動揺させる」ものは他にない（同28）。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神経と火とに結びつけている。

結局のところ情念とは、身体の動揺の感覚的認識であり、「知覚」は（受動的）思考の一種を示し、「感覚」は身体においてこの知覚をひき起こす原因、「情動」はこの原因の或る様式を示すといえよう。

結合はかくして、情念を生理と心理の二つの面から同時に研究することを要求する。一方で、どの情念がどの身体器官に関わるか、血液と精気のどのような運動をとまなうのか、という二重の関心がでてくる。6つの基本情念の第1「驚き」*admiration*とは「精神の突然の襲われ」であり（70, 53）、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（71, 72）。これは他のすべての基本情念の基礎である。他の基本情念は、愛、憎しみ、欲望、歎び、悲しみであり（69）、他の身体器官に依存する——心臓、肝臓、「そしてその他、血液ひいては精気の産出に役立つ限りの、身体のあらゆる部分…」（同96）。「驚き」は現代の心理学でいえば「衝撃」*choc*であり、それはあらゆる情動を始動させる。

さらに情念の外的記号が観察される——外観の臨床的記号である（同 112 sq.）。その細部において『情念論』を批判しなければならないのなら、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を分析しなければならないであろうが、ここでは心理学の側へ移ろう。

この角度からは情念を区別し命名する。区別することと命名することは緊密に結びついている。デカルトは情念の記述において古典的テーマつまり当時社会的であった他の意見を完全に認めているようだ。すなわち、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であることを気づいていないようだし、自らの分析が情動の語彙のなかですでになされていたものかどうかを検討はしない。いずれにせよ、情念は或る意味作用をもつ。この意味作用は何に由来するのか？ まず形象^{シニユ} *figure*。「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こし…」、さらにそれにつながるあらゆる種類の情念をひき起こす（同36）。情念の意味作用は原理的に、有用性をもっている。情念は基本的に、身体之最善の状態としての健康との関係で決まていく。恐ろしげな形象の場合、生体に有害な経験をよび起こす限りにおいてのみ、恐ろしいのである。その意味作用は現在と過去の比較を含み、現在の知覚に意味作用を移すのは記憶である。

けれどもまだ過去が存在しないときはどうなのか？ そのときそれは、良いものあるいは悪いものの直接的——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よう。「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った最初の情念は、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、生命の原理である熱を、心臓において維持するために、時に通常以上に適した養分であった。」（同107）。人間はその生の初めにおいて、自らに身体も精神も認識することなく、まったき結合のなかにあり、意識的思考をもたずに分けられることのない経験を生きていたのだと解することができよう。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、精気のこの運動は常に＜愛＞の情念に伴う…」（同107）。

愛も、また憎しみも（同108）、人間が外的あるいは内的作用に反応するものであるが、まずは過去の意味作用の響きを現在になす反復作用をとともう——ただしこの作用は「習性」の形成に限定されたものとして。次に、このような意味作用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ともう。そこで意識的思考とともに、人間に固有のもの、すなわち時間の意識が現れる。情念の意味作用が経験——生命のかつ社会的——とともに形成され、それゆえに過去への回帰を内蔵しているとすれば、同じ運動は未来へも投じられる。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じられる。これが欲望であり、欲望は次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方にわれわれを向かせること」（同57）。「欲望の情念は、精気によってひき起こ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もあり、将来こうむるかもしれぬと思われる悪がなくなることでもある」（同86）。無秩序、乱れ、精気の個別的動揺、それがまず情念を示した。そして欲望から、「諸情念を順序よく並べるため、時間が区別され」（同57）、未来に向かって秩序づけられるように見える。

この未来への方向づけはどのように解釈できるのか。いわば盲目的な方向づけとして、目的論によって情念の意味を考える場合は『哲学原理』の次の原則が思い起こされる。「各々の事物を神がいかなる目的で作ったのかを検討してはならない。いかなる手段によって神が事物を作ろうと欲したかを検討すべきなのである」（I-28）。けれどもこの原則は自然学つまり「世界」Monde の構築に適用されたのであった。さて心身結合をあつか

う『省察』VIでは「世界」は「自然」Natureに代えられていく。そしてエリザベト宛の初めの手紙をいくつか読めば、われわれに心身結合を教えるのは「自然」であることがはっきり述べられている。かくして心身結合によってのみ可能となる情念もまた、「自然」に属するといえる。そして情念は明らかに調整機能をもつ。すなわち、善を求め、悪を避け、可能な限り生体の健康を維持するのである。欲望は、未来の善または悪の意識といえる。

すでに胎児は母親の身体のなかで「共感」*sympathia* のなかに生きており、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。「共感」の運動は身体すべてに効果を及ぼすのである (*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。つまり、あらゆる対象が個別的な知覚をひき起こし、動物精気の個別的運動を始動させる。この動揺は脳内にその痕跡を残す。これが情動であり、固有のニュアンスでは、快楽や苦痛ともなる。「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こすのは、対象のうちにある多様性すべてではなく、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…」(『情念論』52)。けれども赤ん坊は、利益・害悪を考えることはできない。それを被るのみである。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、この反復作用がいうなれば機械論的反射を形成する。それは単純な記憶の反響であり、情念に意味をあたえ、習性に結びつけていく。それ以降、習性は、精神と身体の経験的共有物となっていき、結合のつなぎ目となる。習性は「或る身体的能動を或る思考に結びつけ」(同136)、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れわれ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 (*Ibid*)。だが人間の意識では、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もたらす、欲望は、幼児(あるいは動物)の機械論的情念が盲目的に示していた合目的性を、解明する。

たしかに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こさず、飲びさえ与えるような、身体に有害なものがあるし、初め不快であっても身体に良いものもある。『省察』VIはこれらの身体的乱れ・不調整についてさまざまな例をあげている。「そしてさらに…」情念はその表象する善や悪の重要性をしばしば非理性的に歪める(同138)。これを正すのはわれわれの警戒に属する。けれども情念は「その本性(自然)からしてすべて良いのである」(同211)。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(自然)そのもののなかにある。情念は習性に支えられ、習性は想像や思考に結びついている。そして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に属するのである。この間接的能動の処方箋そのものは新しいものではない。それはすでに古代の哲学者にみられたものではないだろうか。

5. 『情念論』の意義——同時代における

情念へのデカルトのアプローチは多様であった。この多様さがすでにデカルトの独創性を示している⁽¹¹⁾。情念の論考は古代以来多くあるが、デカルトの先行者たちはとりわけモラリスト的アプローチが主で、デカルトは『情念論』の冒頭第1で古人の情念論から離れる以外にないことを宣言している。けれども冒頭の情念の一般的定義（能動と受動の相関）から始まり、伝統的概念の多くをデカルトは用いている。そこにはデカルトがラ・フレーシュ学院で学んだであろう教科書を通してのトマス・アクイナスの理論がみられるし、プラトンの情念分類の痕跡も一部管見される。アウグスチヌス的な心理経験も継承されている面がある。

16世紀のストア主義の再生は情念に対する意志の絶対的制御を確認し、そこでスコラ分類はニュアンスをともなっているが保持されている⁽¹²⁾。そして17世紀に出た数多くの情念の論考はほとんど、情欲 *concupiscible* と怒り *irascible* の区分を基点としている。1620年から1632年に7版が数えられるN. Coeffeteauの情念論⁽¹³⁾はトマスの理論を展べ、その分類を踏襲しており、情念を魂の病として斥けたストア主義を非難している。Senaultの『情念の用法について』⁽¹⁴⁾は、ストアに対する情念の弁明から始まり、基本的にスコラ分類を保持し、個別情念を研究してモラルの観点からその用法を検討する。デカルトが目をとおしたが「ことば以外の何ものも見いだせなかった」として捨て去るCureau de La Chambreの『情念の類型』もやはり、11の基本情念分類から始まっている。そのあと各情念に固有の「精気」*esprit*の運動の長い記述があるが、曖昧なメタファーにとどまっている⁽¹⁵⁾。

このように同時代の情念論はほぼスコラの理論に忠実であったが、デカルトは、『情念論』冒頭で、自らの意図は情念を雄弁家としてでも、倫理学者としてでもなく、自然学者として説明することだと述べ、新しい機械論的生理学を基礎として考察しようとした。情念の分類で挙げられる基本情念の6つとその原理は、全体としてストア派に類似しているが、基本情念の第1「驚嘆」*admiration*はデカルトの独創である⁽¹⁶⁾。伝統的な欲求(*appétits*)分類は採られず、精神と身体の二元論は、精神のなかの植物精神・感覚精神・理性的精神といったヒエラルキーを必要としないのである。

先行する情念論と部分的共通点は細部には多くあるとしても、「驚嘆」*admiration*と「高邁」*générosité*にはデカルトの独創がみとめられる。デカルトが主なものを知っていたと思われるコルネイユ演劇⁽¹⁷⁾の心理的側面の類似性はしばしば指摘されるが、「観客の魂のなかに驚嘆 *admiration* を喚起」すべき悲劇『ニコメード』の緒言は『情念論』より2年後になる。情念にたいする理性の至高的優越性、コルネイユ的英雄たちの「栄光」*gloire*や、彼らの意志的自由とデカルト的「高邁」の共通性、これらは17世紀前半になお浸透していたストア主義再生の影響であったともいえる⁽¹⁸⁾。フランソワ・ド・サールの『神の愛について』は1616年から1620年に少なくとも6版を重ねているが、情念を統御す

るわれわれの努力の、モラルの有効性を強調している。そして意志が直接的に感性の運動を統御するのは不可能だとして、「巧みさ」industrie と「技術」art を要することを説く。デカルトもまたこうした「訓練」dressageを強調し（50）その生理的条件を明らかにしているともいえる。そしてデカルトはたとえ「治療」という表現をもちいる場合でも、情念を病的なものとはせず、情念は「その本性上すべてよいものであり…その悪用や行き過ぎを避ければよい」のである（211）。

『情念論』の影響は各領域にみられる。文学においてはラ・ファイエット夫人の小説の主人公に、明晰判明な観念によって情念を制御するデカルト的高邁がみられるし、書斎にデカルトの肖像をおいていたラシーヌの作品に『情念論』の響きをみることもできる⁽¹⁸⁾。美術においては、王立アカデミーでの諸講演にはデカルト的分析の影響がみられる。ル・ブランは『情念の表現についての講演』をおこない⁽²⁰⁾、デカルトの『情念論』に基づいて、「驚嘆」や「怒り」など情念を類型化して線描によって表現する。哲学においてはデカルトの流れをくむ哲学者たちの作品には『情念論』の影響は深く、マルブランシュは『真理の探究』V巻でデカルトの分類をほぼ踏襲している。だが機会原因論は、生理的現象と精神（魂）の情動との必然的つながりを排除するし、精神を身体に隷属させる情動は原罪の結果と捉えられるであろう。スピノザも『エチカ』で重要な長い引用をしている。特に第5部序文では『情念論』30-50殊に44が引かれている。そして次のような鮮烈な批判がなされる。精神と身体の媒介となっている松果腺の仮説は「スコラ学者たちの…いっさいの隠れた性質よりもさらに隠れた仮説」であり、精神と身体の結合は説明されえず、意志と自由についてデカルトが述べたことがらは誤りであるのだ、と。

【註】

(1) デカルトはそれに触れてはいるが、天使的知覚についてである（*À Regius, janvier 1642, A.T. III, 493*）

(2) 拙論「デカルトと心身問題」1-2、『札幌医科大学人文自然科学紀要』1982-1983

(3) 『規則論』XIV。

(4) Cf. Leibniz, *Monadologie*, 17

(5) 前掲拙論参照。

(6) 拙論『デカルト研究——理性の境界と周縁』筑波大学 1992, 第4章Ⅱ-2

(7) *in rebus corporeis omnis actio et passio in solo motu locali consistunt ...* (A.T. III, 454)

(8) *ex parte motoris qualis est volitio in mente; passionem vero ex parte moti, ut intellectus et visio in eadem mente* (*Ibid.* 55)

(9) Cf. 野田又夫『デカルトとその時代』筑摩書房 1978

- (10) この *comme* には先ほど指摘した、純粹に精神的な実体にとって情念（受動）とは何かについてのデカルトの微妙な配慮が感じられる。
- (11) ロディスの指摘(Rodis éd., *Descartes, Les Passions De l'âme*, Vrin, 1970, p. 21)。
以下もロディスのこの書を参照した (p. 21-37)
- (12) たとえば Du Vair, *La philosophie morale des stoïques*; Charron, *La Sagesse* (Cf. Rodis, *Ibid.* p. 22)
- (13) *Tableau de Passions humaines, de leurs causes, et, de leurs effets*. さらにこの書はデカルトの死後1664年にも版を重ねている。
- (14) *De l'usage des Passions*, 1643
- (15) A Mersenne, 1641. 1. 18, A. T. III, 296, Cf. *Ibid.* 87, 176, 207, 299 *Cureau de la Chambre* の医学的意味については次を参照。W. Riese, *La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du X VII^e siècle*, S. Karger, 1965, p. 19 sq.
- (16) 塩川徹也「17, 18世紀までの身心関係論」新岩波講座哲学 9, 1986, p. 56-57
- (17) Rodis, *Ibid.* p. 29, n. 1
- (18) さらに François de Salesとイエズス会の影響も指摘される(Rodis, *Ibid.* p. 29, n. 6)
- (19) ジルソンはラシーヌの『フェードル』に『情念論』112-135の響きを指摘する(Rodis, *Ibid.* p. 33)
- (20) Charles Le Brun, *Conférence sur l'expression des passions* (1668)。この講演は素描に基づく版画とともに次に掲載されている。*Nouvelle revue de psychanalyse*, 21, 1980. cf. *Conférence de Mr. Le Brun, Premier Peintre Du roi de France, sur l'expression générale et particulière, enrichie de figures gravées par Picard*, Paris, 1968, in 12°. これの一部(admiration と étonnement)は次に掲載。
Jean-Maurice Monnoyer, *La pathétique cartésienne*, Gallimard, TEL, p. 144-145.

(たにがわ・たかこ 筑波大学哲学・思想学系助教授)