

デカルトの『情念論』について

谷川 多佳子

情念の問題は、デカルト哲学においてどのような位置にあるのか。『哲学原理』仏訳者への手紙で、哲学全体は一本の木にたとえられ、その主な枝は、「医学、機械学、モラル」の三つになるが、情念の研究はどの枝につながるのだろうか。

この有名な箇所はデカルト哲学の体系の中で、やや調子が異なっているようである。「手紙」ゆえの筆のすべりなのか、あるいは理性の直線的秩序体系が、発生的である樹木へとたとえが移されたためか——樹の例はすでに『規則論』にみられる。⁽¹⁾『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モラルがみちびかれる。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」ではなくて自然学が問題となっていた。「仏訳者への手紙」の別の一節では(A. T. IX-2, 17)、医学—道徳—機械学が連続し、「機械学」Mécaniquesは複数形で、技術へと向かう。デカルトの考え方は次のようになっている。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……。だが機械的運動から、表象作用さらに意識へのつながりは説明できないだろう。⁽²⁾そのことはまた別に検討しなければならないが、ともかくここでは機械論が情念(passions)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モラルの技術がひき出されていくだろう。そこには延長(拡張)をもつ物質の機械論的演繹があるのであって、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だろう。

だが1643年エリザベトがデカルトに質問を發して後、問題の視点はその位置を変えることになろう。デカルトはその時点まで、『省察』に見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存在していて、……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」と認めるのである。(1643年5月エリザベト宛、A. T. III, 664)。それにつづく同年6月28日の手紙で、対象によって異なる三つの認識が区別される。「精神は、純粋な知性によってだけ捉えられる。物体(身体)つまり延長・形象・運動は、知性によるだけで認識されうるが、想像力に補助された知性によって一層良く認識される。そして最後に、精神と身体の結合に属する事柄は、知性によるだけでも、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晰に認識されるのである。」(A. T. III, 691-692)

初期の『規則論』で太陽にたとえられ、対象がいかに多様で変化しようと、常に不変で同一であった(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

(3) なる。精神の認識において知性の達しうる明晰判明、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である。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みいだしたともいえる。この問題については「ほとんど論じたことがなく」、思えば『方法叙説』（1637年）の第三部で、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で満足しておこう、というものだった。ともかく、デカルト哲学のこの裏面を無視してしまうならば、デカルトの企てた哲学全体は歪められてしまうだろう。たとえデカルトの仕事が、その早すぎた死によって中断され「彼の思考の企て全体の底で何か不意に差し引かれる」⁽⁵⁾ことがなかったとしても。

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』の哲学者は、心身結合とそれに基づく情念の問題を扱うとき、彼の方法や理性の体系の、次元が異なっていくのだろうか。形而上学者・哲学者であるデカルトはここで、「経験的」な医学を有する哲学者となるだろう（ラ・メトリの⁽⁶⁾ような、哲学を有する医学者ではなく）。『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」を語るデカルトは、そのようなやり方とは異なっている。「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よう）、数学的方法を適用しないで、観察し、記述し、分類するのである。

『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、必要があれば依拠している。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。生活や会話の実践において意識に現れるがままに観察されるのである（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（1645年10月6日、A. T. IV, 313）、数や順序の整理の難しさ（1645年11月3日、Ibid., 332）を述べる。ときにはいわば社会学者のように、次のようにいう。「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、ある意味で世の全ての他者たち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である」——ここまでは『哲学原理』の構想が認められる——。そして、「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ある。」（1645年9月15日、Ibid., 293）

そして身体場の、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、etc。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

者の仕事も始まるだろう。情念に関する古代人の学問を批判し、『方法叙説』第六部の医学思想の具体化をも感じさせ、現代の神経生理学のテーマを予知させるような点も見られるし、神経学と精神医学の境界をあらわすような問題も示されるだろう。いずれにせよ、⁽⁷⁾『情念論』は『哲学原理』と一直線にはつながらない。それ以前の作品との連続性を考えるならば、直接的には『方法叙説』第三部よりも、『省察』IVにつながるだろう。『省察』IV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である。それは結局、自然すなわち神によって教えられるものなのであった。⁽⁸⁾

『方法叙説』第三部のデカルトは、未来における決定的道徳を約束していたが、エリザベト宛の一連の手紙の中に、それを見いだすことができるだろうか。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『方法叙説』で設けた「三つの規則」で十分である、と言い、常にそこにとどまっていたことが認められるのである（エリザベト宛1645年8月4日、A.T. IV, 265）。思い起こすとこの三つの規則は、実践の領域のみのものであり、これら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」を哲学者たちよりも上位においてさえいる（エリザベト宛、1643年6月28日、A.T. III, 692）。^{モラル}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（A.T. III, 692, etc.）。『情念論』は、精神と身体の「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な賢慮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、現代の神経生理学や精神分析の境界に見える問題にもつながることになる。いずれにせよ『情念論』は、デカルトの理性の体系、心身二元論の、リミットに位置しているのである。

注

(1) 『規則論』XIV。なお学問の樹のたとえの歴史的流れについては次を参照

Paolo Rossi, *Clavis Universalis, Arti mnemoniche e logica combinatoria de Lullo a Leibniz*, Milano-Napolis, 1960, 清瀬卓訳『普遍の鍵』国書刊行会 1984。

(2) たとえばライブニッツの批判を参照 — Leibniz, *La Monadologie*, art. 17.

(3) 『規則論』Iで、人間の知性は太陽にたとえられ、その照らす対象の多様性や差異から何の差別も受けず、普遍的で同一であることが強調されていた。

(4) ただしデカルトは初期の『規則論』Iですでに「生活のいちいちの場面において理性

が意志に何を選ぶべきかを示すようにするため」と言い、このような実践的な理論目的は以来一貫して繰り返し強調されている。最晩年に心身結合の形而上学的アポリアに逢着して初めて理論的観点から実践的立場への転換を迫られたものではないようである。

(5) 「・・・哲学者が書くことをやめたり死んだりするのは、彼の作品をし終えるのではなくて、彼の思考の企て全体の底で、なにかが不意に差し引かれてしまうのであり、死はいつもその死に襲われる意識にとっては早すぎるものなのだから、デカルトの生活と作品全体がついに取り消しがたい意味をもつように見えても、それはただ後に生き残った人々の目に、しかも他人事の傍観者の幻想によって、そう見えるにすぎない」（『世界の散文』）というメルロ＝ポンティの言葉は意味深いが、小論でのデカルトの仕事への視点とはやや異なる。

(6) ラ・メトリに関して、デカルトの動物機械論などとの関連では次の論文を参照。

Ann Thomson, *L'homme-machine, mythe ou métaphore?* in: *Dix-huitième siècle*, 1988.

(7) これらの諸点は具体的に、Walther Riese, *La théorie des passions a la lumière de la pensée médicale du 17e siècle*, S.Karger, Bâle (Suisse), 1965 で説明されている。

(8) これについては次の拙論を参照。「デカルトと心身問題」(1)～(3)、『札幌医科大学人文自然科学紀要』1981～1983。

(たにがわ・たかこ 筑波大学哲学・思想学系助教授)