The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	情念の合理性 : デカルト『情念論』についての試論
Author(s)	望月, 太郎
Citation	カルテシアーナ. 1989, 9, p. 33-52
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66928
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

情念の合理性——デカルト『情念論』についての試論[1]

望　月　太　郎

序——デカルト哲学における『情念論』の位置

本論の主眼は，『情念論』についての次の三つの仮説を論証することである。

第一の仮説——『情念論』第二部及び第三部において校挙，分類されている諸情念は相互に論理的かつ時間的な連続性を持っている。この連続はまた一個の個体として自己固有の同一性を以って行為する人間の生の流れと一致している。

第二の仮説——この流れは一つの綜合的な運動としてこれら様々な情念を自らのうちに統合して行くが，その綜合の仕組みはこの運動の主体としての人間の魂の機能と身体の機能との間に或る協働関係が打ち建てられていることにその本質を有している。

第三の仮説——この運動及びこの協働関係は，一般的には自然的目的に向けられ，またそれに従って建てられているのではあるが，それらは必ずしも常にそこに服しているわけではなく，逆にそのような自然性を超出する可能性を初めから秘めている。しかし，だからといって，それらがその根底に非合理性を孕んでいるなどというわけでは全然なく，むしろデカルトはそういう自然的合理性を越え出たところにさらに新たな合理性を打ち建てようとしていたのだ，とわれわれは考える。

初めに，『情念論』に対するわれわれの視座を決定しておかなければならない。ベイサードは，デカルト哲学には三つの原始的概念に対応した各々独立の議論の領域があること，及び『情念論』第二部及び第三部におけ

る情念の枚挙，分類が第三の原始的概念すなわち心身合一についての概念の導入に呼応していることを指摘している[2]。原始的概念とは「それに基づいてわれわれがあらゆる他の知識を形成する原型のごときもの」であり，よって「人間のあらゆる学問はこれらの概念をよく区別し，それらの各々にそこに本来的に属するもののみを関係づけることにおいて成立する[3]」とデカルトは言っている。ところで，もし心身合一についての知識が「各人が日々自分自身のうちに経験する[4]」ようなことがらに関する知識であり，そのような知識が「世事における慎重さ prudence[5]」をもたらすものであるとするならば，『情念論』は外でもない実践の次元におけるわれわれの生の知恵を説くものとして読まれるべきであろう。

一方において，デカルトは，心身関係の問題を「あくまで自然学者（ないしは医者）として[6]」理論的に解き明かすのだ，と言っている。が，他方において，『情念論』の依拠する概念の参照する領域が，かの第三の原始的概念の領域，つまりわれわれの日常生活の領域以外ではないというのもまた本当である。しかしながら，外でもないこの点に『情念論』の問題構成の特徴がある。すなわち，デカルトは心身関係に関する理論的知識を実践の領域に応用し，そこに独特の合理的実践哲学を設立しようと試みたのだ。そして，この試みこそが，決定的道徳——デカルトはそれを明確な形で示すことはなかったが——へ向けてのデカルトの歩みであったのだ，とわれわれは言い得るのではなかろうか。

以下，われわれは上のような視座に立って『情念論』を読み進めて行きたいと思う。

1. 情念の連続性

『情念論』，特にその第二部及び第三部において，諸情念がどのような意義を付与されつつ論じられているかを，ここで今一度われわれ自身の手によって定式化しておくことから論考を始めよう。情念とは何か。それをデカルトの記述に従いつつ，とりわけそれらの効用に鑑みて定義するならば，それは，まずもって心身結合体であるところの人間が一個の個体とし

て同一性を維持しつつ具体的な実践の場において自身の行為を為して行くそのとき，その行為が一つの目的に向けて円滑かつ効果的に遂行され得るよう合理的に仕組まれた心—身の機構の働きそれ自体が情感性の相の下に現われ出たものである，とわれわれは言うことが出来よう。

情念の主たる効用は，「それらが魂を，自然がわれわれにとって有益であると教えることがらを欲するように，そしてこの意志を持ち続けるように促す（配置 disposer する[7]）」ということのうちに存している。この一節は，デカルトが情念を利益の獲得という問題群と緊密に結び付けつつ，それに固有な時間性の相の下に捉えていることをわれわれに示している。われわれはまずここで，諸情念の連続がこの時間のなかでどのようにして展開するのかを明らかにしよう。

『情念論』第二部におけるデカルトの記述から推し量るならば，情念の水準において未来を目指す時間は次の連続する三つの契機によって発動されると考えられる[8]。すなわち，a）驚き admiration の契機，b）愛 amour（または憎しみ haine）の契機，c）欲望 désir の契機，である。デカルトは情念の時間を区別し，不安 remords, 後悔 repentir, 未練 regret, 等を過去及び現在と結び付け，また希望 espérance, 絶望 désespoir, 欲望 désir 等を未来と結び付けて考えている。しかしながら，彼は上に述べたような情念の本性的効用に鑑みたうえで，彼の考察の中心を欲望に据えている（「私は欲望から始める[9]」と彼は言っている）。すなわち，彼は情念の時間を未来を目指すものとして捉え，その本性を欲望のなかに見ているのである。このようなデカルトの情念の時間についての考え方は非常に興味深い。というのも，それはわれわれの日常的生活の時間の本質の一端を開き示すものだからである。

a）驚き admiration について。この連続の発端においてわれわれがまず第一に出会うのが，驚きの情念である。驚きは「あらゆる情念のなかでも最初のもの[10]」である。驚きは「魂の突然の不意打ち」であり，それは「魂をして珍しくかつ異常であると思われるような対象を注意して avec at-

tention 考察することへと赴かせる[11]」。ここではまず，この驚きがどのようにして魂を注意 attention へと赴かせるのかを吟味しておく必要がある。ロディスーレヴィスは，注意について，それは魂の機能と身体の機能との「中間項」ないしは「媒介項」として働く，と言っているが[12]，この点は重要である。

デカルトの心理——生理学的な説明によれば，驚きの情念が魂をして出会われた対象に対する注意へと促すのは，第一には，驚きが「まず対象を珍奇なものとして，そしてその結果考察されるに値するものとして示すような脳内の感覚印象によって」引き起こされ，それが「次いでまたその印象によって促され（配置され），その印象が局在する部位へと勢いよく流入しこの印象をそこに保存しかつ強化するような精気の運動」を引き起こす[13]からであり，第二には，この印象が「意志によって特別な注意と反省へと限定されるところの悟性の適用[14]」によってさらに強められるからである。

われわれはこれらの記述から，ここにおいて既に身体の生理学的過程と魂の知的過程との間に或る種の協働関係が成立しているのを看て取ることが出来よう。アルキエは，この協働の原理としてここに一種の自然的目的性の観念があることを指摘している[15]。が，われわれはさらに細かくこの協働がどのようにして成立しているのかを見て行くことにしよう。二つの構成要素があることは上に見た通りである。すなわち，第一には，通常の意味における驚きの情念それ自体。驚きは，なによりもまず出会われた対象の新しさに由来する。この新しさの観念は，一見たんに身体の側の生理的反応の機械的配置によってのみ喚起されるようにも思われる。第二の要素は，意志によって限定される悟性の働きである。この機能は，厳密に二元論的な立場をとるならば少なくとも権利上，身体の生理——機械的機能からは完全に独立しているはずである。が，われわれはこの立場をどこまで維持することが出来るであろうか。

驚きは，第一には，身体の生理学的水準に位置する対象の新奇さに因っているように思われる。そして，実際に外的対象に対する注意という具体的反応を魂に招来しているのは，この身体的なものとしての情念の力であ

る。しかしながら，アルキエが的確に指摘しているように，新しさの知覚それ自体は，比較と判断の次元においてのみ成り立つ純粋に知的なものである。[16] しかし，これらの比較や判断が生理学的意味での身体機構とはなんの関係も持たないのだとするならば，そういう比較や判断の源泉はどこに求められるべきなのであろうか。デカルトにおいては，それは純粋に知的な水準における新たな知識の獲得への或る種の傾向性に帰され得る。このことは『気象学』冒頭に見られる次のような彼の言葉によっても肯定され得るように思われる。彼は言う，「われわれは，われわれと同じ高さ或いはより低いところにあるものに対してよりも，より高いところにあるものに対して，本性的により大きな驚きを抱くものである……」[17] と。

しかし，人間がこの大地の上にしか生きられない存在であり，そこでわれわれの本性として与えられた心身合一の水準にのみ置かれているのだとするならば，そういう新たな知識の獲得を目指す傾向性ないしは意志も生理学的な仕方ではないにしろ決して無視され得ないようななんらかの仕方で，既に身体によって感化され，傾向づけられていると考えられるのではないだろうか。またそのように考えて行かなければ，かの魂の過程と身体の過程との間に現存する協働を説明する途も断たれてしまう。

『情念論』第一部第19項で，デカルトは次のように言っている。「……われわれは何かを意志するとき，同時にそれを意志しているというそのことを覚知するのでなければ何ものをも意志することが出来ない，ということは確実である。そして，魂の側からすれば何ものかを意志することは能動であるにもかかわらず，この意志するということを覚知するのは，また魂の内なる受動でもある，ということが出来る」。[18] われわれは，ここに情念の持つ二重の側面を看て取ることが出来よう。情念はいつも，一方において，それがわれわれの本来の意志によってではなく「なんらかの精気の運動によって引き起こされる」[19] 限りにおいては，魂をして何かを欲さしめる擬似意志の役割を担っている。が，他方において，「魂それ自身によって引き起こされる」[20] ような或る種の情念が存在する。それらは，それら自体としては魂の内的情動 émotions intérieures de l'âme と命名されて

いるのであるが[21]，しかし，このような情念の内的性格は，情念が魂の情念である限りにおいて，多かれ少なかれどの情念のうちにも見出され得る。

そして，この事実は驚きの情念の場合にも的確に妥当する。このような視角からしてみるならば，魂は自らが新たな知識を獲得したいと欲しているというそのことを知るとき，それを欲している自分自身に対して驚きを抱くのだ，と言える。このような意味においては，驚きの情念も一種の魂の内的情動であり，それはこの点においては生理学的身体によって引き起こされるものとは別個の魂の受動であり得る。

ところで，われわれはここで，擬似意志としての情念の働きとこの知的水準における魂の受動との間に通常一種の平行関係が成り立っているのを見届けることが出来る。というのも，例えば今問題にしている驚きの場合にも，驚きの情念は「それがわれわれをして以前には知らなかったことがらを学ばせ，記憶に留めさせる[22]」という点で有用であり，その有用性は魂にとっても身体にとっても等しく適合するものだからである。

解かれるべきは魂の過程と身体の過程との間に成り立っているかの協働関係の仕組みである。驚きの情念の第二の生理学的特質は「この情念によって引き起こされる精気の運動が初めから全力を出す[23]」ということである。それが初めから全力を出すというこの点に，驚きが注意へと媒介されるうえでの一つの重要な仕組みが成り立っている。すなわち，ベイサードの説明を借りるならば，驚きの情念においては，精気の知覚系における初期流入（それが驚きの生理学的原因を構成している）の配置が，そのまま続く段階での運動系における反応の場合の配置と一致しているのである[24]。その結果，身体的水準においては，驚きと注意との間にはなんらの隙間もない。驚きの情念の持続がそのまま注意なのである。この仕組みは，実際デカルトも言っているように（「そういう〔精気の〕運動は，初め弱くて徐々に強くなって行くために，容易く方向を変えられ得るような〔精気の〕運動よりも大きな効果を持つ……[25]」）注意の効果を増すうえで大きな役割を果たす。

情念の効果は，一般的にはグリマルディが説明しているように，精気の

運動の持つ「二重機構」によって発揮される。すなわち，一方においては，身体の運動性を規定している精気の運動がある。また，他方においては，松果腺を介して魂に各々の情念に固有な感情を伝達し，擬似意志として魂の活動を促すような精気の運動がある。そして，これら二つの精気の運動の間には，やはり平行関係が成立している。[26] 特に驚きの情念の場合にはこの平行関係は，平行と言うよりも完全な一致の状態で成立している。そこで平行ないしは一致しているのは，身体を魂が注意を維持するのに適切な状態に保つ精気の運動と，魂に精神活動としての注意それ自体を促す精気の運動とである。

これら二つの平行関係，すなわち先に見た擬似意志としての情念の働きと知的水準における魂の受動との間の平行関係と，そして今見た身体の運動性を規定している精気の運動とかの擬似意志としての情念の働きをもたらす精気の運動との間の平行関係とをここで比較してみるならば，われわれは，魂の過程と身体の過程とが，擬似意志としての情念を軸にして協働する有り様の仕組みを見届け，また理解することが出来るだろう。

しかし，これで問題がすっかり解決したということにはならない。なぜなら，このような仕組みが，何故成り立っているのか，ということが問われねばならないからである。差し当りわれわれは次のように答えておこう。すなわち，それは情念の外的原因であるところの対象の持つ主体に対する価値の一義性によるのだ，と。つまり，この対象が魂にとっても身体にとっても全く同じように驚くべきものだ，ということである。この場合，主体とは心身合一体として一体をなした個体であることは言うまでもない。対象の主体に対する価値の一義性は，まずもってはその対象がこの個体の生活の諸必要を満たすうえで有益であるか否かという基準において持つ価値の一義性，すなわちその使用価値の一義性によって決定されている。[27] 驚きの情念には，原理的には価値判断の介入する余地はない。そこでは，対象と主体との関係は価値的関係よりも前に位置している。両者の間にそういう価値的関係が生ずるのは，次に来る愛或いは憎しみの契機においてである。

b) 愛 amour と憎しみ haine について。驚きから注意を経て対象の認識に到達すると，今度はこの対象に対してそれが個体にとって有益であるか否かの判断が下され，その結果個体はその対象を愛したり，憎んだりするようになる。デカルトは，愛及び憎しみを定義して，次のように言っている。「愛とは，精気の運動によって引き起こされる魂の情動であり，それは自らにとって都合が良い convenable と思われる対象に自らの意志で結び付くよう魂を促す」ものであり，また「憎しみとは精気によって引き起こされる情動であり，それは魂に有害 nuisible なものとして表象される対象から離れているよう欲するように魂を促す」ものである，と。[28]

愛と憎しみの契機は，個体を先立つ驚きの契機から続く欲望の契機へと媒介する役割を果たしている。個体が愛するとか憎むとかいう行為を滞りなく遂行し得るのは，やはり先に示したような魂の過程と身体の過程との間に成立している協働のおかげである。

愛または憎しみの情念の場合における精気の運動の仕方については，『情念論』第二部102項及び103項が詳細に示しているのでここでは論じない。[29] ここで主要な問題となるのは，これらの愛または憎しみの情念と，それらに必ず付随する喜び joie または悲しみ tristesse の情念との関係である。意志の働きについては，これらの喜びまたは悲しみの情念との関連においてやや立ち入った解明が必要となる。

愛または憎しみはそれぞれ二種に分類される。それらは，すなわち第一に「単なる情念であり身体に依存する愛または憎しみ」，第二に「……（対象の善悪についての意志の能動的）判断が精神のうちにひきおこす情動」[30]である（『情念論』において主題的に扱われているのは，先に引いた愛及び憎しみの定義に見られるように，特に第一の種の愛及び憎しみに関するものである）。後出のシャニュ宛書簡にみられる言葉づかいを用いるならば，第一の種に属する愛は感覚的な愛 amour sensitif，また第二の種に属する愛は知的な愛 amour intellectuel と呼ばれる。[31]『情念論』では通常，愛或いは憎しみという言葉は前者のような愛或いは憎しみについて用いられる。が，両者は多かれ少なかれ混合しているのが普通である。

1647年2月1日付シャニュ宛書簡のなかで，デカルトは愛の本質を，むしろ第二の種に属する愛に見られる意志の運動のうちに見出している。この種の愛の生成過程を，デカルトは以下のように描いている。

「……まず，われわれの魂が，与えられているものであれ与えられていないものであれ，なんらかの善を覚知し，魂がそれを自らに都合の良いものであると判断すると，魂は自らの意志でそれに結合する，すなわちこの善と自分自身を，この善がその一部分でありまた自分がその他の部分であるような一つの全体としてみなす。次いで，この善が与えられているものであるならば……それが自身にとって善であるという魂の持つ認識に伴う意志の運動は喜びであり，またその善が与えられていないものであるならば，それが自身から奪われているという魂の持つ認識に伴う意志の運動は悲しみである。そして，この善を獲得することが自身にとって良いことだという魂の持つ認識に伴う意志の運動は欲望である[32]。」

「……意志の運動は喜びである……」とは一体どういうことであろうか。それはすなわち，先に明らかにしたような意志の自己覚知としての情念を指しているのだと考えてよいだろう。またここでは情念の諸契機の連続過程——愛から欲望への——が明確に示されている。さて，ここでとりわけ指摘しておかなければならないことは，アルキエも注釈しているように[33]，愛と喜びとの関係がこの知的な愛の場合と感覚的な愛の場合では逆になっているという事実である。今見たように，知的な愛にあっては，意志の運動に従って愛は喜びへと連なって行く。しかし，感覚的な愛にあっては，愛に喜びが先行している[34]。『情念論』第二部第137項で，デカルトはこのことについて「注意すべきは，自然の制定 institution de la nature によって，これらの（愛，憎しみ，喜び，悲しみ，そして欲望といった）情念が（感覚的な愛に関する限り）すべて身体に関係しており，身体に結合している限りでの魂にのみ与えられる，ということである」と語っている。そこでは何よりもまず「情念の自然的な効用 usage naturel[35]」すなわちそれらが「魂をして身体を保存しまたそれを或る仕方でいっそう完全にするのに役立ち得る行動に同意しまたそれに寄与するよう促す[36]」という

ことが問題なのであり，この点では喜びや悲しみは，快感や苦痛と同様，身体の保存という自然の目的に適った一種の信号 signe であるにすぎない。[37]

これら二種の愛は，人間が心身合一体であるという条件の下では同時に生成するのが常である。個体内部でのこれら二種の愛の混合した発生過程において，感覚的な愛の水準における喜びから愛への連続の段階と知的な愛の水準における愛から喜びへの連続の段階を重ねてみるならば，感覚的な喜びは知的な水準における判断の代用物として機能している（この事実こそが，情念が擬似意志と呼ばれ得ることの所以である）ということが明確になるであろう。

しかしながら，これら二種の愛は，権利上は必ずしも同時に発生するとは限らない。というのは，デカルトも言っているように，「ときとして，われわれが考えるに値するような対象に出会わないがゆえに，われわれの意志が何ものも愛することへとは赴かないにもかかわらず，この（感覚的な愛の）感覚がわれわれのうちに見出されることがある」し，また「ときとしては逆に，われわれが大いに価値のある善を認識し，意志によってそれに自らを結び付けるのに，身体が情念を産み出すよう配置されないがゆえに，われわれがなんらの情念も持たないということもしばしば起こる」[38]からである。

この事実は重要なことを示している。すなわち，魂が身体の保存とその完成とを目指している限りは，意志が自然によって（つまり結局のところ創造主たる神によって）制定された目的に従って，言い換えるならば「自然の教え」に従って働くことは自明ではあるが，意志は権利上この自然を越えて自ら活動することが出来る，ということをである。こうしてみると，情念は或る種の場合には意志が自然に抵抗するということ，そしてこの抵抗が自らにとって受動として現われ得るということを示しているとも考えられる。例えば，勇気 courage や大胆さ hardiesse の場合に見られるように，[39] 人が身体の保存にとって有用ではないようなことがらを善と判断し，それを欲したと仮定してみよう。そのような場合，自然は感覚的な意味での情念を身体が産出し得るようにはその機構を制定していないので，

魂はこの意味での情念を身体から受け取ることはないだろう。しかし，先に述べたように，純粋に知的な水準においても情念は存在し得る。場合によってはそういう知的情念は感覚的情念以上に「より近くからわれわれに作用し，その結果われわれをずっと大きな力を以ってわれわれを支配する」。そして，この種の「魂それ自身によってのみ引き起こされる内的情動にわれわれの幸福と不幸とは主として依存する[40]」とまでデカルトは言っている。上のような仮定の場合，魂の内的情動は自然の教えの伝達であるような擬似意志としての情念に真っ向から対立するだろう。通常そのような対立は想像力の補助的な働きによって緩和されることになっているが，問題の本質はそのようなところにはない。

問題は究極的には意志の善悪について判断の如何にかかっている。が，このことについては，続く第三の欲望の契機の吟味を通じて考察して見よう。

c）欲望について。欲望についてデカルトは次のように言っている。「欲望の情念とは精気によって引き起こされた魂の活動であり，それは魂が自らにとって都合がよいものとして想い浮かべることがらを未来へ向かって意志するよう促するものである。だから，人は与えられていない善が与えられることを欲するのみならず現在与えられている善の保存をも欲することが出来るのであり，また既に持っている悪のみならず来るべき時に受けることがあろうと考えられるような悪が与えられないことをも欲することが出来る[41]。」

こうして人間は，驚きによってもたらされた注意の結果としての対象の認識から，愛または憎しみの情念の媒介によって，初めて積極的に未来へ向かって己れの身を投じる。そして，この未来へ向かう情念の時間の展開を促す根本的動因となっているのが，この欲望の情念である。欲望は情念の時間を発動させる第三の契機であるとともに，その持続は個体の実践的な意味での生の流れそのものである。

ここで欲される対象の善または悪の価値についての判断の質が現実的に

問題となる。では，一体何がこの判断の質を決定しているのであろうか。

個体が自分自身の生の保存しか考慮しない場合には，この判断が下される上での基準は対象がその個体の生の保存に対して持っている使用価値のそれである。それは自然によって予め制定された目的によって決定されている。しかし，もし人間が自由な存在であり，その存在の尊厳をこの自由の発現に賭けるものだとするならば，人間はこの自然の制定の縄目からも自らを解き放つことが出来るのではないだろうか。

デカルトは次のように言っている。「欲望といえども，それが真理の認識に由来するならば悪いものではあり得ない。」[42]

われわれは序において『情念論』に固有の領域とは，外ならぬ実践の領域であると述べた。実践の領域とは，複数の個体が各々自らの利益の獲得を欲しつつその生を営んでいる場所に外ならない。情念の研究が最終的にはこの実践の領域における知恵を明らかにすることを目指すものであり，デカルト自身この知恵の探求を自らの哲学の課題としていたのであるとするならば，『情念論』もやはりこの実践の知の問題を視野に収めつつ読まれなければならないだろう。それでは，この実践の領域における真理の認識とは何を意味するのであろうか。

この実践の領域にあっては，言うまでもなく認識はたんなる理論的な（すなわち形而上学的或いは自然学的な）認識以上に実践的な（究極的には道徳的な）認識を意味している。実践的な認識とは複数の個体の利益の絡み合いのなかで明らかにされるべき認識である。デカルトにおいてはこの種の認識は，個体間の利益の諸関係のただなかにおけることがらの「正当な価値」[43]についての判断ないしは評価 estimation という形で問題にされているように思われる。デカルトはこの価値を「正確に測ることは難しい」[44]と言いつつも，それを尊重 estime[45]（ないし軽視 mépris）の情念——そしてその延長上にあるかの高邁 générosité の情念のうえに基礎づけようとしているように思われる。

以下，われわれは主として『情念論』第三部のテキストに依拠しつつこの問題の解明に取りかかりたい。

2. 尊重と軽視，そして高邁の情念について

われわれはここまでの論考で，冒頭に立てた第一及び第二の仮説を論証し得たように思われる。ここでは，よって第三の仮説を論証するべく努めよう。

a) 尊重 estime と軽視 mépris について。「(尊重と軽視の) これら二つの情念は驚きの種に外ならない[46]」とは，一体どういうことだろうか。デカルトはまず「情念である限りの尊重とは尊重されるべきものの価値を想い浮かべようとする魂の傾向性であり，それはこの想起に役立つ諸印象を強化するよう脳のなかに流れ込む精気の或る特殊な運動によって引き起こされる」ものであり，また「逆に軽視の情念とは魂が軽視するところのものの卑小さを考えようとする魂の傾向性であり，それはこの小ささの観念を強化するような精気の運動によって引き起こされる[47]」と言っている。

われわれはこれらの記述から次の二点を引き出すことが出来よう。すなわち，まず第一に，尊重（或いは軽視）の情念が対象の価値に関係する情念であるということ，そして第二に，それらが注意を引き起こすような精気の運動と同一の運動によって引き起こされているということ，である。対象の価値は通常「情念をまじえず……理性がわれわれにそうせよと命ずるとおりにそれを尊重したり軽視したりする[48]」という仕方で把握される。この意味ではそれは自然の光に導かれた魂による真理の把握と同じであると言えよう。しかしながら，それではこの場合驚きはどこから到来するのだろうか。

われわれは既に驚きが知的な水準における意志の自己覚知にその本質を有することを見た。尊重（或いは軽視）の場合にあってもこの点は全く同様であろう。つまり，尊重（或いは軽視）とは，対象の価値を把握しようとする意志の自己覚知に伴う内的情動であるということが出来よう。ただ，この場合それが感覚的情念を伴うにしてもその知的な性格がたんなる驚きの場合よりもいっそう優位にあるという点が特徴的である。なぜならば，

尊重（或いは軽視）がとりわけ真理の認識に関係しているからである。

ところで，われわれの当面の問題であるかの実践の領域における真理の認識，すなわちこの領域におけることがらの「正当な価値」の把握はどのようにしてなされ得るのだろうか。その可能性を，デカルトはとりわけ自己自身の尊重つまりは自己自身の「正当な価値」の把握としての高邁の情念から出発して追求しているように思われる。デカルトはエリザベートに宛てた書簡のなかで次のように言っている。

「理性がどの程度までわれわれが公共の利益に関心を寄せる s'interesser pour le public べきであると命ずるのか，それを正確に測ることは難しいのだということを，私は告白しなければなりません。しかし，またそれはきわめて正確であることを必要とするようなことがらでもないでしょう。なぜなら，（そういうことがらについては）自己の良心を満足させるだけで十分なのであって，そのためには多分に自身の傾向性に身を任せても差し支えがないからです。[49]」

このとき，デカルトが個人の側において必要であると認めるのは，慎重さ prudence とそれによってもたらされる高邁の心である。

b）高邁 générosité について。高邁もまたそれが尊重の種である限りにおいて驚きの情念と類を同じくする。マリオンは，高邁とコーギトーとの関係について述べた彼の論文のなかで[50]，尊重（或いは軽視）は（驚きと同様）対象それ自体（対象性 objectivité）に関係づけられるのではなく，むしろその対象の与えられ方の（非実的 iréel な）〔つまりは主観的な〕様態性 modalité（「偉大 grand である」とか「卑小 petit である」とか）に関係づけられること，そしてとりわけ（自己尊重である限りの）高邁の場合にはそれが意志の作用それ自体を通じた〔つまりは自己覚知による〕――よってその意味においては全く非－措定的な仕方でなされる――自己自身の与えられ方の様態性に関係づけられることを強調している。だが，このような立場に固執するならば，こと尊重や高邁といった対象の価値判断に関係する情念が問題となる場合，それらもたらす対象の（様態

性としての）価値についての評価ないしは判断を客観的全体（つまりは「公共 le public」）のなかにうまく定め得ないという困難が残されるように思われる。[51] が，この困難はデカルト哲学の孕む困難それ自体とぴったりと重なっているとも言える。形而上学にあっても，コーギトーの存在はそれが自己自身によって自己自身に対してのみ与えられるという点において，客観的世界内でのその存在の位置を自ら識ることは出来ない（だからデカルトは神の存在証明を必用としたのであった）。ここに，自我の様態性として与えられる世界と客観的世界の乖離は不可避的となる。まったく同様の問題が『情念論』第三部にあっても招来されているように思われる。すなわち，デカルトは自己の働きのうちに自身の価値を実践の領域に基礎づける支点を持ち得ず，それゆえ彼はここでも神とその被造世界という自然神学的視点を導入することを，或る意味で余儀なくされているのではないか。[52]

しかし，デカルトは今度はやや異なる解決の方法を採っているようにも思われる。「魂が（それらの事物の）正当な価値を判明に認識するとき，魂の満足は常にこの認識に由来する善の偉大さに比例している。さらに，われわれに対して善が持つ偉大さはたんにそれがそこに存している事物の価値によって測られるのではなく，むしろ主としてその善がわれわれに関係づけられる仕方によって測られるのであるということに私は注目する[53]」とデカルトは言う。よって，マリオンの主張するように，ここでの対象の「正当な価値」がデカルトにとって意味しているのはその対象を表象する自己自身に対して関係づけられた限りでの事物の価値以外ではない，ということにもなろう。われわれは，これがデカルトをして「私は自らを尊重する正当な理由 juste raison をわれわれに与え得るものとしてはただ一つのこと，すなわちわれわれの自由意志の使用及びわれわれが自らの意志について持つ支配（王国）empire 以外を見出だすことが出来ない[54]」と言わしめた根拠であると考えることも出来よう。

ともかく，こうしてデカルトは，実践の領域において正しく行動するためには，この高邁の情念すなわち「意志をよく用いようとする確固不変の

決意を自己自身のうちに感ずること[55]」を以ってして必要十分であるとする。言い換えれば，この「意志の王国」の主人たることで必要十分であるとする。なぜなら，逆説的にも人は「このこと（意志を用いるということ）においては誰も他人に依存することがない」がゆえに「何人をも軽視しない[56]」からである。ここにおいて，デカルトは個体間の利害関係の次元を完全に飛び越えてしまっているようにも思われる。が，逆にデカルトによればこのような視点に立ってこそ結果的に「全体の利害[57]」に一致して行動することが可能になるのであるがゆえに，そういう仕方で自らの意志に従って行動することは実践的な意味においてもきわめて合理的だということになる。

しかしながら，この合理性を可能にしている条件をも，われわれは忘れてはならない。それはすなわち「魂が（事物の）正当な価値を判明に認識するとき」という条件である。確かに，対象の善悪はそれが自己自身に関係づけられたものである限りにおいてのみ測られ得るものであろう。しかし，それもこの「判明に認識するとき」という条件あってのことなのである。よって，この判明な認識をとりわけ実践の領域において準備することこそが「理性の本当の職務 le vrai office de la raison[58]」であると言い得る。そして，この理性の認識に意志を従わせたときのみに，実践の領域における合理性は建てられ得るのである。このとき初めて人間は高邁の情念それ自身によって感覚的情念すなわち自然の拘束から解き放たれ，また同時に個体間の利害の闘争を越えて，自由な存在としてそこで行動する出来るのである。高邁とはまた理性の受動・情念である。

ところで，われわれはここでのこのようなデカルトの考え方が実際どこまで通用するものであるかは問わぬことにしよう。しかしながら，デカルト自身「もし習俗の腐敗していない時代に生きているのであれば[59]」という限定を付けていることは指摘しておかなければならないだろう。確かに，本来の意味での実践の領域とは自然に制約された生存の次元を越えたところに初めて立てられ得るものである[60]。自然の必然性に縛られそれに従ってのみ行動する者の領域は，動物的闘争の領域ではあっても人間の実践の領

域ではない。そのような領域にのみ生きる者は他人を尊重するなどということはあり得ないだろうし，また勇気や大胆さを持ち得ないだろう。しかし，人間が自然的存在であることもまた事実であり，それゆえ人間は感覚的な情念にしばしば大きく左右されるのである。が，情念がわれわれに示すのはそういう自然の感情だけではない。情念は自然の領域と真に人間的な意味での実践の領域を架橋する。この点を明らかにしたことこそが『情念論』の功績である，ということをわれわれは認めなければならないであろう。われわれは以上をひとまずの結論として本稿を終えることにしたい。

注

(1) 本稿は第162回フランス哲学研究会での発表をもとに纏めたものであるが，今回の掲載に当たって内容，文章共にほぼ全面的に書き改めた。

(2) J-M. Beyssade, *La classification cartésienne des passions*, in *Revue internationale de la philosophie* No. 146 1983-fasc. 3 (puf 1983) pp. 278–287.

(3) *A Elisabeth* 21 mai 1643, FA. III. p. 19. デカルトのテキストからの引用は主としてアルキエ版全集(Œuvres philosophiques t. I-III Garnier 1967, 1973)によった。なお，同全集を FA. と略す。引用文中の強調はすべてわれわれ自身による。

(4) *A Elisabeth* 26 juin 1643, FA. III. p. 46.

(5) Lettre-préface de l'édition française des *Principes de la philosophie,* FA. III. p. 770.

(6) Preface des *Passions de l'âme,* FA. III. p. 949.

(7) *Les Passions de l'âme* Art. 52, FA. III. p. 998.

(8) われわれはここで「契機」という語をベイサードが「モマン moment」という語に込めて使っているような意味において用いる。J-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes* (Flammarion 1979), ch. III. 彼はデカルトにおける「モマン」の概念を，或る一定の持続を持った，そこで統覚が働き得るような一つの時間単位として捉えている。

(9) *Les Passions de l'âme* Art. 57, FA. III. p. 1000.

(10) *Ibid.* Art. 53, FA. III. p. 999.

(11) *Ibid.* Art. 70, FA. III. p. 1006.

(12) G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes* (Vrin 1950) p. 178.

(13) *Les Passions de l'âme* Art. 70, FA. III. p. 1006.

(14) *Ibid.* Art. 75, FA. III. p. 1010.

(15) *Ibid*. note-1.

(16) *Ibid*. Art. 72, FA. III. p. 1008, note-2.

(17) *Météores* Disc. ler, FA. I. p. 719. アルキエはこの一節に注して，驚きは究極的には神についての認識に向けて傾向づけられたものである。としている。v. Ibid. note-1.

(18) *Passions de l'âme* Art. 19, FA. III. pp. 967-968. アンリはここに思惟の本質を構成するような内在的自己触発 auto-affection immanente が成立しているのを看て取る。そしてこの自己触発こそが「思惟 pensée をして本当の意味での思惟，すなわち現われの自分自身に対する本源的な現われ l'originel s'apparaître à soi de l'apparaître となすもの」であるとする。v. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse* (puf 1985), pp. 40-41. マリオンは，後に引く彼の論文<注(50)参照>のなかで，アンリのかような解釈を承けまたさらにそれを高邁の情念の場合に適用し，高邁を自己触発の典型として捉える。

(19) *Les Passions de l'âme* Art. 29, FA. III. p. 975.

(20) *Ibid*.

(21) *Ibid*. Art. 147, FA. III. p. 1063.

(22) *Ibid*. Art. 72, FA. III. pp. 1007-1008.

(23) *Ibid*.

(24) J-M. Beyssade, *Reflexe ou admiration*, in *Hommage a F. Alquie -passion de la raison* (puf 1985), pp. 124-125.

(25) *Les Passions de l'âme* Art. 72, FA. III. p. 1008.

(26) N. Grimaldi, *La générosité chez Descartes*, in *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes* (Vrin 1988), pp. 157-158.

(27) 使用価値 valeur d'usage という語を，われわれはここでデカルトのターミノロジーに鑑みて（デカルトは情念の「自然的効用 usage naturel」は「魂をして身体を保存しまたそれを或る仕方でいっそう完全にするのに役立ち得る行動に同意しまたそれに寄与するように促す」<注(34)参照> ことであると述べている），個体の生活維持の必要に関して対象が持つ有用性の主観的様態，という程の意味で用いることにする。

(28) *Les Passions de l'âme* Art. 79, FA. III. pp. 1012-1013.

(29) 簡単に説明しておくならば，1) 愛の場合には，まず悟性がその愛の対象を自身に表現するときこの思惟が脳内に印象を形成し，続いてこの印象が神経を介して精気を胃や腸の周囲の筋肉へと導く。そして，消化された食物が血液に変えられそのまま肝臓に留まらず心臓へと多量に流入し熱を供給する。それゆえ通常以上に活発な精気が脳へと送られ，この精気が最初の印象を強化し魂を対象への注意へと促す。ここに情念としての愛が成立する。逆に，2) 憎しみの場合には，

嫌悪を与える対象の思惟は胃や腸の周囲へと送られる精気の流れを阻害し，その結果ヒ臓や肝臓に通常は送り帰される血液がそこから出てきて静脈中の血液と共に心臓に流れ込み，そこに不規則な熱を生じこれが脳に進む精気の流れを不均等にし脳内に刻印されている憎しみの観念を強化することになる。アルキエも言っているように（FA. III. p. 1030. note-1），ここでのデカルトの記述は最早観察の領域を越え仮説の域に入っている。

(30) *Les Passions de l'âme* Art. 79, FA. III. p. 1013.

(31) *A Chanut* ler février 1647, FA. III. p. 709. cf. note-1.

(32) *Ibid.*

(33) *Ibid.*, note-1.

(34) *Les Passions de l'âme* Art. 137, FA. III. p. 1052.

(35) *Ibid.*

(36) *Ibid.*

(37) *Méditations* 6e, FA. II. p. 501. ラテン語では signum.

(38) *A Chanut* l^er^ fevrier 1647, FA. III. p. 711.

(39) *Passions de l'âme* Art. 59, 171, 173, FA. III. pp. 1001-1002, p. 1080, p. 1081.

(40) *Ibid.* Art. 147, FA. III. p. 163.

(41) *Ibid.* Art. 86, FA. III. p. 1019.

(42) *Ibid.* Art. 141, FA. III. p. 1057.

(43) この言葉はエリザベート宛書簡に頻繁に現われる。例えば，*à Elisabeth* l^er^ septembre 1645, FA. III. p. 602; 6 octobre 1645, FA. III. p. 601.

(44) *A Elisabeth* 6 octobre 1645, FA. III. p. 619.

(45) ここでは従来の邦訳に従って「尊重」と訳しておいたが，もちろんこの語が「評価・測定する estimer」と語源を同じくすることは言うまでもない。

(46) *Les Passions de l'âme* Art. 150, FA. III. p. 1066.

(47) *Ibid.* Art. 149, FA. III. p. 1065.

(48) *Ibid.* Art. 151, FA. III. p. 1066.

(49) *A Elisabeth* 6 octobre 1645, FA. III. p. 619.

(50) J-L. Marion, *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du Cogito cartesien par Michel Henry*, in *Les études philosophiques* janvier-mars 1988 (puf. 1988), pp. 51-72.

(51) *Ibid.*, p. 68. マリオン自身は，われわれが後で見るように，一貫して価値判断は主観的様態性を通じて行なわれると主張する。かれはこの点をさらにコーギトーの問題と絡めて存在論的問題として取り挙げる。マリオンの答えは肯定的である。というのも彼は，高邁の情念は対象のオンティックな価値に関わるのではな

く，常に超越論的主体としての自我に与えられる対象の様態性の圏域において規定されるがゆえに，アンリが解釈したような内在的自己触発の定式化である限りの「我有り sum」の言表を承認するものであると考えているからである。しかしさながらその場合，かの「正当な価値」の正当性とは一体何であるのか，それはかように内在的な仕方で規定され尽くし得るのか，という問題が残るように思われる。

(52) 実際，上引のシャニュ宛書簡，エリザベート宛書簡等において，デカルトはたびたび「神の決定 décret の無謬性」とか「神の摂理の拡がり」とか「(神が建てた) 諸事物の秩序 ordre des choses」とかいったことを実践的次元の問題(「全体の利益 intérêt du tout」<注(57)参照>) と重ねて見せているのであり，そこでは常に個 (人) から全体への視点の移行が行なわれている。アルキエも示唆しているように (FA. III, p. 715. note-3)，われわれはここに第三省察における我から神への視点の転回との或る種の類似性を看て取ることも出来よう。

(53) *A Christine* 20 novembre 1647, FA. III. p. 747. この箇所を引用するに際してマリオンは《Si l'âme connaissait distinctement……》の条件節の意義を不当に見過ごしているようにも思われる。

(54) *Les Passions de l'âme* Art. 152, FA. III. pp. 1066-1067.

(55) *Ibid*. Art. 153, FA. III. p. 1067.

(56) *Ibid*. Art. 154, FA. III. p. 1068.

(57) *A Elisabeth* 15 septembre 1645, FA. III. p. 607.

(58) *Ibid*., FA. III. p. 602.

(59) *A Elisabeth* 6 octobre 1645, FA. III. p. 619.

(60) cf. Aristote *The Nicomachean Ethics* Book-6-xiii, translated by J. A. K. Thomason (Penguin Classics 1955), pp. 223-225. ここでアリストテレスは「自然的徳 natural virtue」と「真正の意味での徳 virtue in the full sense (=賢慮 prudence)」とを峻別する。そして，後者こそが本来の意味での人間的実践 praxis の領域における徳である，とする。

(博士課程学生)