



Title	デカルトにおける感覚的観念の受容の仕方：感覚的観念と情念との関係を手掛りに
Author(s)	宮崎, 隆
Citation	カルテシアーナ. 1990, 10, p. 57-77
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66934
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

デカルトにおける感覚的観念の受容の仕方

——感覚的観念と情念との関係を手掛りに——

宮 崎 隆

問題と考察の順序

デカルトは物体の实在証明のための一つの根拠として、感覚的観念は「私の協力することなしに、しばしば saepe 私の意に反して invito さえ」産出される (VII, p. 79)⁽¹⁾と「第六省察」で述べる。さらに、「第三省察」に従うなら「私の意に反する」ことが、感覚的観念の「私の意志に依存していない」ことの理由と解される (cf. VII, p. 38)。したがって、単に「私の協力」のないことよりむしろ、「私の意に反する」という事態が——それだけでは十分ではないにせよ——⁽²⁾感覚的観念を産出する「能動的能力」(VII, p. 79)の实在を、さらには、感覚的観念の外来性をわれわれに教えているだろう。

これに対して、レギウスに向けて書かれた『掲貼文書への覚え書』(以下、『覚え書』と略記)においてデカルトは、感覚的観念を本有観念と規定してもいる。「痛み、色、音等々の観念は、何らかの物体的運動を機会 occasio にわれわれの精神が当の観念をおのれに表示 exhibere [仏訳では「表象 représenter」]しうるためには、本有的でなくて

はならない。なぜなら、「これらの観念は」物体的運動との何らの類似もたないからである」(VIII-2, p. 359)。感覚的観念とそれに対応する外物との「類似」を否定し、デカルトは感覚的観念を本有観念と認める。つまり、感覚的観念は、感覚的性質⁽³⁾あるいは感覚表象である限りに於いて、外来観念ではありえない。

しかしだからといって、『覚え書』においても、感覚的観念の外来性がかならずしも否認されたわけではない。ただし、その外来性を告げるのは、感覚表象よりむしろ、精神が感覚的観念を「表示(表象)」しうるための「機会」である。外物は「感覚器官をとおしてわれわれの精神のうちへ」、表象としての感覚的観念それ自身ではなくて、「しかじかの時に、それ[「精神」]に本有的な能力によって、それ[「感覚的観念」]を作り出す *efformare* ための機会を精神に与える何物か」を送り込む (*ibid.*)。この場合、「作り出す」とは「表示(表象)すること、感覚的観念を表象へともたらすことにはかならない。さらに、一六四六年一月付のエリザベト宛書簡における同様の記述に基づくなら、感覚的観念を「表示(表象)」する働きは意志作用を意味する。というのも、かような「機会」は「われわれの自由意志がしかじかの事物へとわれわれを限定する」ための機会 (IV, p. 353) でもあるから。

したがってわれわれは以下のように考えることができる。ゲルも指摘しているように、感覚的観念を産出する「能動的能力」の側からの、帰するところ物体あるいは身体側の能動作用は感覚的観念が現出するための機会⁽⁴⁾として機能している。しかも、それを機会として、この能動作用が、魂をして当の感覚的観念を表象へともたらすべく意志せしめている。逆に言えば、こうした仕方では、或る別の対象へと向う意志作用が妨げられている。感覚的観念が「私の意に反して」産出されるとは、われわれの側からみるなら、われわれが感覚的観念を受容する際、当の観念を表象へともたらすよう促進され、こうして、別の対象へと意志的に赴くことが妨げられている、という事態を意味している。わ

れわれが感覚的観念を受け取る際、かの「能動的能力」の側から意志に対するある種の圧力が加えられており、デカルトはその圧力を感覚的観念の外來性の証の一部として提示している。では、意志に対する圧力を伴う限りでの感覚的観念をわれわれはいかなる仕方であって受けているのか。小論では、この問題について、「第六省察」を横目で睨みつつ、感覚的観念と情念との関係を通して少し考えてみたい。

感覚的観念、情念、意志、この三者の関係を概観することによって問題をもう少し明確にし、考察の順序を定めておこう。

『情念論』第一部第二八項においてデカルトは、「情念は、外部感覚の対象と同じ仕方であって、外部感覚の対象と同一に受容 *recevoir* されるのであり、「外部感覚の対象と」違った仕方であって認識 *connaître* されるわけではない」と語る。またある。第四六項によれば、「感覚対象が、われわれの感覚器官に対して働きかけている間 *pendant que*、われわれの思惟に現前し「続け」ているのと同じ仕方であって、情念はわれわれの思惟に現前し続けている」。魂は感覚対象たる感覚的観念を情念と「同じ仕方」であって受容し、認識している。感覚的観念も情念も、魂によって受け取られる際のその仕方は同じである。

さらに第四六項においてデカルトはこう続ける。「魂は、何らかの別の事物に強く注意 *attentif* を向けることによって、小さな音を聞いたり小さな痛みを感じたりせずにいることはできるが、同じ仕方であって雷鳴を聞いたり手を焼く火を感じたりせずにいることはできない。それと同様に、魂はほんのちょっとした情念を容易に克服することはできるが、しかしきわめて激しく強い *forte* 情念を、血液や精気の激動が和らいでしまうまでは、克服することができない」。ある

いは、一六四八年七月二九日付のアルノー宛書簡によれば、感覚にせよ、情念にせよ、⁽⁶⁾「外的あるいは内的対象によって精神が激しく〔仏訳では、「非常な力 force で」〕揺り動かされるとき、精神は感覚からおのれを逸らすことができない」(V. p. 219)。「情念論」第一部第四三項に従えば、「注意」は意志作用の一種である。それゆえ、或る対象については、注意という仕方でも働く意志作用によって感覚しないこともできる。しかし、ちょうど感覚的観念が産出される際に私の意に反することが「しばしば」であるように、少なくとも或る場合には、われわれは対象を感覚しないことができない。それができないのは、別の対象に注意を向わせることができないからだと解される。その場合、感覚的観念が意志に対してある種の「力」をもたらし、注意という仕方でも別の対象へと向って働く意志作用を妨げているだろう。情念に関しては、同様の「力」は、強い情念における「血液や精気の激動」に見いだされる。実際、デカルトによれば、情念を引き起こす精気の運動は「意志に対して何らかの圧力 effort を加える」(§4)。あるいは、一六四三年五月二一日付のエリザベト宛書簡に従うなら、身体が感情 sentiment や情念を引き起こす際、「身体は魂に働きかける力 force をもっている」(III, p. 665)。情念が「人間の身体に準備させる事柄を意志するように、魂を促し按配する inciter et disposer」 (§40) のも、こうした「圧力」ないし「力」によってだと考えられる。

しかるに、『情念論』第一部第四七項によれば、感覚を引き起こす動物精気の運動は「意志に対してなんらの圧力を加えることもない」。なるほど、感覚を引き起こす精気の運動が「魂の能動作用 actions をしばしば souvent 妨げる」ことはある。しかしその場合でも、精気の運動が魂の能動作用に「直接的に対立するわけではない」。それゆえ「両者の間には戦いは認められない」。戦いの認められるのはもっぱら、情念を生じせしめる精気の運動と「それに対抗する意志作用」と間に限られる。したがって、魂の側からみるなら、意志作用に対する身体の側からの圧力は、むしろ情念

を受容する場合において経験されているだろう。感覚的観念を魂が受容する際に被る意志に対する圧力、あるいは意志作用に対する妨げも、「能動的能力」によって感覚的観念が産出されることそれだけから「直接的に」もたらされるわけではない。つまり、感覚的観念が情念をかきたてる限りで、魂は意志に対する圧力とともに、感覚的観念を受容しているであろう。

われわれは、したがってまず情念の受容の仕方を確認し、次いで感覚的観念と情念との関係を検討したい。

I

『情念論』第二部第一四七項および第九四項の記述を参照するなら、情念の受容の仕方をわれわれは以下のように理解することができる。身体を原因とする情念は、情念のもたらす意志に対する圧力とともに、「内的情動 *emotion intérieure*」という仕方、意志の働きにおいて受容されている。「魂の強さあるいは弱さ *force ou faiblesse*」(§48)に従って、情念に抵抗して働いている意志、あるいは、情念に抵抗できずに働いている意志において、情念はいわば意志の戦う相手として、内的情動という仕方、受け取られている。魂の側からみれば、内的情動という仕方、働いている限りでの意志を受容しつつ、同時に、当の意志作用に対する身体の側からの「力」をも「情念の圧力」 (§148) として受け取っている。

第一四七項によれば、「内的情動」は「それ(『当の内的情動』)に似た情念としばしば結びついているが、またしばしば他の情念とともに見いだされうるし、それ(『当の内的情動』)と反対の情念から生まれる *naître* ことさえもありうる」。たとえば、或る人が情念としての悲しみをもっている「その間 *cependant*」その人の魂のいっそう内奥にお

いてひそかな喜びを感じている」こともある。あるいは、舞台上での上演を見る場合のように、「一般にあらゆる情念」について、「それ〔Ⅱ当の情念〕がわれわれのうちでかきたてられるのを感じて、われわれは喜び plaisir をもつ」が、その喜びこそ、あらゆる情念から「生まれうる知的な喜び joie intellectuelle」なのである。したがって、第一に、たとえば「知的な喜び」という「内的情動」はいわゆる情念が存している「その間」感じられている。つまり、「内的情動」は情念と同時に生じている。第二に、「内的情動」は「情念から生まれる」。

しかるに、『情念論』に従えば、定義上、「内的情動」は魂自身を原因としており、働きつつあるおのれの意志作用を被ることを意味している、と解される。第一四七項における定義によれば、「内的情動は、魂自身のみによって魂のうちにかきたてられるのであって、この点で、なんらかの動物精気の運動に常に依存している情念とは異なる」。つまり、内的情動は魂自身「のみ」を原因としてもつ。そしてまた、「知的な喜び」についてデカルトは、「純粹に知的な喜びは、もっぱら魂の能動 action によってのみ魂のうちに生じる」(§11)とも記している。「知的な喜び」は「もっぱら」魂の能動たる意志作用を原因としている。実際、『情念論』第一部第一九項によれば、魂を原因とする魂の受動とは、「われわれの意志作用についての、また、それ〔Ⅱわれわれの意志作用〕に依存する……他の思惟についての覚知」を意味する。ここで問題になっている「覚知」すなわち魂を原因とする魂の受動は、それが受動である限り、魂の能動たる意志作用を一切含んでおらず、もっぱらおのれの意志作用を受動的な仕方で被ることにほかならない。したがって、「魂自身のみによって魂のうちにかきたてられる」内的情動とは、「おのれが意志していることの知覚〔Ⅱ覚知〕」(§19)を、こうした仕方で魂のうちに生じる意志作用の受容を意味する。⁽⁷⁾

それゆえ、今の場合、「内的情動」が「情念から生まれる」という表現によってデカルトは、「内的情動」の原因に

情念を指定しているわけではない。この表現によってデカルトの言わんとする事態は、同じく舞台上での上演を引き合いに出す『情念論』第二部第九四項に基づいて、むしろ以下のように解釈される。

第九四項においてデカルトはこう記している。快い感覚 *sentiment agréable* たる「擦りの快 *chatouillement* から、通常喜び「の情念」が続く」理由は、感覚の対象が神経のうちに或る運動をかきたてる際に、その運動が、「もし神経がそれ「Ⅱ当の運動」に抵抗するに十分な力 *force pour lui résister* をもたなければ、あるいは身体が良く按配 *bien disposé* されていなければ、それら「の神経」を損なうことの出来る」という点に存している。すなわち、逆に、こうした運動によって損なわれなければ、自然の設定によって、身体の「良き按配 *bonne disposition*」と神経の「力」とが示され、この良き按配と神経の力とが、「身体に合一している限りでの魂に属す善として魂に表象される。こうして、魂のうちに喜びがかきたてられる。」「これとほとんど同じ理由で、情念がもつばら舞台上での上演などによって引き起こされる際、情念は「われわれを少しも損ないえず、われわれの魂に触れてわれわれの魂を擦るかのよう」であり、こうした場合、「人は、あらゆる種類の情念へと、悲しみや憎しみへとでさえおのれが「情動的に」動かされている *émouvoir* のを感じることを自然的に悦び *plaisir* とする」。こうして「知的な喜び」が生まれるのである。

『情念論』第九四項は続けて、感覚から悲しみの情念が生じる仕組についてもこう記述している。「痛みが通常悲しみ「の情念」を産出する」理由は、痛みの感覚 *sentiment* が「常に神経を傷つけるほどの或る働き *action* から生じる」ことに在る。つまり、痛みの感覚は、「この働きから身体を受容する損害と、身体が当の働きに抵抗できなかったという点で、身体の弱さとを魂に対して意味するように、自然によって設定されているので、この「痛みの」感覚は魂に両

者「Ⅱ身体の損害と弱さ」をとともども、魂にとって常に不愉快な惡として表象する」。

かくして、われわれの解釈はこうなる。ちょうど感覚の対象に「抵抗する」限りでの神経の「力」が示されて喜びという情念がかきたてられるように、魂を「損な」おうとする際の情念の圧力に対して抵抗している限りでの魂の側の力から「知的な喜び」が生じる。「知的な喜び」が生まれるのは、「魂に強く働きかけ、魂を強くゆさぶる」 (§28) 情念に対して、身体の側から魂へと働きかける「力」に対して魂が自分の力で抵抗して意志している場合である。逆に「知的な悲しみ」は、情念に抵抗できずに働いている限りでの意志から生まれる。悲しみの情念の生じる仕組みに関する記述に基づくなら、デカルトが感覚から喜びの情念の生じる仕組みを利用して情念から「知的な喜び」の生じることを説明したように、「知的な悲しみ」(cf. §92) は情念に抵抗できない限りでの魂の力の弱さから生じる。情念の圧力に抵抗しつつ、あるいは抵抗できずに働いている意志を原因として、当の情念と同時に、「内的情動」たる「知的な喜び」や「知的な悲しみ」が「生まれ」ている。実際、『情念論』第二部第一四八項において、デカルトは「知的な喜び」についてこう語っている。身体の側から魂へと働きかける際に情念が力をもって引き起こす混乱、「よそからやって来る」この「混乱によって魂が傷つけられえないのを見ることで、魂は自分の完全性を知らしめられ、この点で、混乱は喜びを増すのに役立つ」。つまり、情念とそれに抵抗しつつ働いている意志との関係として、もしくは抵抗できずに働いている意志との関係として、すなわち、情念による促しとその促しに対する意志による抵抗のいかんという関係として、意志作用を魂が受け取る際のその受け取る仕方が、たとえば「知的な喜び」や「知的な悲しみ」という「内的情動」なのである。それゆえにこそ、「内的情動」が「情念から生まれる」という表現をデカルトは用いることもできたのであり、かつ、「内的情動」が生まれるのは情念と同時なのである。したがって、身体の側からの圧力をもたらず情

念を、意志作用とともに、「内的情動」という仕方では魂は受容している。魂は、情念に抵抗しつつ働いている意志を、あるいは抵抗できずに働いている意志を「内的情動」という情動的な仕方では受け取っていると同時に、意志の抵抗すべき当の「情念の圧力」をも、当の意志作用において、同じ仕方では受け取っている。「内的情動」、それはまた魂が情念を受容する仕方でもある。

II

感覚的観念と情念との関係の検討に移ろう。

デカルトは『情念論』第二部冒頭で、情念の原因を、「最後にして最近の原因」と「もっとも普通で主要な原因」(51)との二種類に区別する。

「最後にして最近の原因」とは、「松果腺を動かす精気の動揺 agitation にほかならぬ」(ibid.)。そして、この「最近原因」に関しては、感覚的観念は情念と並列的な関係に置かれる。『情念論』に従うなら、感覚も情念ともに、動物精気によって松果腺内に引き起こされる運動から生じる(54)。あるいは、『哲学原理』(以下、『原理』と略記)によれば、脳内の運動から「直接帰結する……思惟」が「感覚の覚知」を、あるいは普通の言い方で「感覚」を意味しており、こうした感覚がさらに「外部感覚」と「内部感覚」とに分けられる。そして、情念は、餓えなどの自然的な欲求 appetitus naturalis とともに「内部感覚」のひとつに数えられており、「外部感覚」には痛みをも含めた、いわゆる五感が属す(VIII-1, pp. 316-319, cf. IX-2, pp. 311-314)。つまり、ともに脳内の運動から「直接帰結」という点において、いわゆる感覚と情念とは並列的な関係にある。

これに対して、デカルトは、情念をかきたてる感覚の対象を情念の「もっとも普通で主要な原因」あるいは「第一原因」(§51)と呼ぶ。さらに、「身体に関係づけられる限りで」の諸情念の効用を鑑みるなら、感覚対象が情念の「第一原因」であるとき、感覚と四つの情念とで、欲望へと収斂するいわば一つの系列を形づくる。こうして、諸情念は「身体を保全するのに役立ちうる行為に同意し協力するよう、魂を促す」(§137)。たとえば、痛みや擦りの快から悲しみや喜びが生じる場合、いずれの系列も憎しみや愛を介して欲望へと収斂する (*ibid.*)。その理由は、悲しみ、喜び、憎しみ、愛という四つの情念が、この四つの情念の「かきたてる欲望を介してのみわれわれを行為へと赴かせる」(§144)点に存している。われわれの意志を促してわれわれを行為へと赴かしめるのは、もっぱら欲望なのである。欲望が、行為としての「善の追求」をも「悪の回避」をもともども促す (§87)。そして、この『情念論』の記述から「第六省察」(VII, p. 76)と述べるとき、デカルトは痛みや擦りの快という感覚的観念を情念の「第一原因」として提示していると解される。さらに、「第六省察」において語られている飢えや痛みについて、それが行為へと意志を促す限りにおいて、欲望が介在しているとわれわれは解釈することができる。たとえば、飢えと呼ばれる胃の「いらだちと食物を摂取しようとする意志との間」(VII, p. 76)にも、欲望という情念が存しているだろう。また痛みに関しては、「精神が痛みの原因を足に害のあるものとして力の及ぶかぎり取り除くべくかきたてられる *excitare*」(VII, p. 88) 場合、「取り除く」という行為へと「かきたて」ているのも欲望だと解される。

ところで、「最近原因」に関しては、情念は「他の感覚から区別」 (§83) される。小論冒頭で述べたように、情念と違って、感覚を生じしめる精気の運動は、それだけでは「意志に対してなんらの圧力を加えることもなく」 (§47)。

意志に対して圧力を加えるのは情念なのであった。われわれはそれゆえ、魂が感覚的観念を情念の「第一原因」として受容する際にこそ、意志に対する圧力がもたらされていると予想することができる。「第一原因」として感覚的観念が情念をかきたて、こうして、魂をして当の感覚的観念をば表象へともたらすよう意志せしめているだろう。

しかるに、『情念論』第二部第五一項に従う限り、情念の「第一原因」としての感覚対象それ自身は感覚的性質としての感覚表象だとも解されうる。第五一項における情念の「第一原因」についての記述に関して、たとえばアルキエは、この「第一原因」を「外的対象」と、そして「当の対象の表象」⁽⁸⁾とみなす。さらに、その場合、魂の側からみれば、「第一原因」は「外的対象」であるよりむしろ、「当の対象の表象」を意味するだろう。というのも、『情念論』第一部第一七項によれば、「魂は常に、それら〔魂の受動と呼ばれる覚知〕を、それら〔当の覚知〕を通して表象される事物から受容する」のだから。あるいは、『情念論』第一部第四五項に基づくなら、「われわれの意志の能動作用 *action de notre volonté* によって」情念を間接的にかきたてたり取り除いたりしうるのも、「われわれが持とうと意志する情念と通常結びついている事物の表象」⁽⁹⁾を通してである。つまり、表象された当の事物が情念と「結びついている」がゆえにこそ、意志的に表象を思い抱くという間接的な手段によって魂は情念をいわば支配しうる。したがって、感覚的観念が情念の「第一原因」である場合、感覚的観念は感覚的性質として、あるいはその限りでの感覚表象として情念をかきたてる、とも考えられる。しかしながら、そう断定するのはまだ早い。

III

実際、続く第五二項は、情念の「第一原因」についてももう少し別なことをわれわれに語りかけている。

第五二項の記述によれば、「感覚を動かす対象は、その対象のうちに存する多様性のすべてに應じてわれわれのうちに多様な情念をかきたてるのではなく、そうではなくて、もっぱら、対象がわれわれを害するあるいは利することができる多様な仕方 *façon* に應じて、あるいは一般的に、対象がわれわれにとって重要 *important* でありうる多様な仕方に應じて、である」。今の場合、右で述べた理由によって、魂の側からみれば、対象の多様性とは、われわれの外に存している対象の多様性であるよりむしろ、感覚的性質の多様性を意味するだろう。しかし、情念の「第一原因」として問題になっているのは、そうした感覚的性質の多様性ではない。そうではなくて、当の対象のわれわれの利害に関わる「仕方」であり、「一般的」には、われわれにとって重要である「仕方」なのだ。

こうした「仕方」に関する記述は、明晰かつ判明なる感覚の覚知について述べている「第六省察」にも見いだされる。「それ〔＝感覚の覚知〕は本来 *propre*、精神がその部分である複合体にとって、何が都合善く *commodus*、何が都合悪い *incommodus* かを精神に意味 *significare* するためにだけ自然によって与えられており、そこまでは、十分に明晰かつ判明である」(VII, p. 83)。感覚の覚知あるいは感覚的観念がわれわれに与えられるのは、「本来」、心身複合体にとって「何が都合善く何が都合悪いかを精神に意味する」ためである。感覚的観念の本来の役割は、心身複合体にとつての利害関係の面から当の事物を意味づけることに存している。精神の側からみれば、明晰かつ判明である限りでの感覚的観念は、心身複合体に関わる利害を意味するものとして与えられている。したがってわれわれはこう解釈することができる。感覚的観念は、本来、心身複合体の利害に関わる面から、「対象がわれわれを害するあるいは利することができる」「仕方をわれわれに教えている。あるいは「一般的」に言えば、「重要である」という当の対象と心身複合体との関係の仕方を精神に告げる限りで、当の感覚的観念は明晰かつ判明である。そして、当の対象の心身複合体に

対するこうした關係の仕方に応じて、感覚的觀念が本来われわれに知らせているものに依じて、感覚的觀念は情念の「第一原因」として「われわれのうちに多様な情念をかきたてる」。

対象の心身複合体に対する關係の「仕方」をいっそう具体的に表現するなら、「新しい nouveauté」「偉大や grandeur」「価値 valeur」「善 bien (なういし善性 bonté)」「悪 mal」などを挙げることができる。『情念論』第二部冒頭の記述に続いて、デカルト自身が、諸情念を数えあげるために「われわれにとって重要な、どれだけの数の多様な仕方、われわれの感覚がその対象によって動かされうるかを、順序だてて検討」 (§52) している。その順序に従えば、まず「驚き」が挙げられる。そして、感覚的性質の多様性についてではなくて、対象の心身複合体に対する關係の「仕方」について言うなら、マリオンも指摘しているように、「驚き」という情念がかきたえられるのは、たとえば「対象よりむしろ、対象の新しい nouveauté」⁽¹⁰⁾に依じてだと解される。実際、『情念論』第二部第七二項においてデカルトはこう記している。「驚きの力 force de l'admiration」は、二つのものに依存している。その一つは、「新しさ」であり、いま一つは「それ〔「驚き」の引き起こす運動が、はじめから全力を出すということ〕である。この場合、両者はそれぞれ驚きの「第一原因」と「最近原因」に対応している。つまり、「驚きの力」は、その第一原因として、「新しさ」に依存している。同様に、「喜び」、「愛」、「欲望」は、それぞれの情念において善なる対象と魂との關係が異なるとはいえ、いずれも対象の善であること、すなわち対象の善性に依じて生じ、「悲しみ」、「憎しみ」、「欲望」は対象の悪であることに依じて生じる、と解することができる (cf. §56, §57, §61, etc.)。

なるほど、驚きは「当の対象がわれわれにとって都合善いかそうでないかをわれわれがまったく認識せぬうちに起こりうる」 (§53) ゆえ、「驚き」は心身複合体の利害に関わる仕方に依じてかきたえられるわけではない。しかし少な

くとも、デカルトは「一般的」に、「重要である」という仕方とも述べていた。そして、重要性は対象の「偉大さ」や「卑小や *petitesse*」といった「価値」の大小に関わる。というのも、『情念論』第二部第一三八項において、デカルトはおおよそ以下のように記しているからである。情念に促されてわれわれが意志する際、「善を悪から区別する」だけでなく、「われわれが何物にも過度におのれを赴かせることがないために」、当の善悪が「偉大 *grand* であり重要である *important*」かどうかを、すなわち、「その『善悪の』正しい価値を認識する」必要がある。したがって、少なくとも「一般的」には、対象の心身複合体に対して関係する「仕方」のうちに、「価値」や「偉大さ」および「卑小さ」が含まれている。そして、対象の「偉大さ」や「卑小さ」といった「価値」の大小に応じて、「驚き」の一種たる「重視」や「軽視」 (§54, cf. §138, §149) の情念がかきたてられる。

それどころか、われわれはこう考えることさえできる。われわれが或る対象へと過度におのれを赴かせるのは、情念が過度の「力」をもってわれわれの意志に働きかけるからであり、さらに、情念がこうした「力」を意志に対して加えているのは、今の場合、当の情念が、正しからざる「価値」認識に伴う「重視」と、「驚き」の一種たる「重視」と結合している限りにおいてである、と。その理由はこうだ。「現われる対象がそのうちにわれわれの不意を打つものを一切もたないなら、われわれはそれ「*＝*当の対象」にまったく「情動的に」動かされ *émus* ず、われわれは「身体を原因とする」情念なしにそれ「*＝*当の対象」を考察する」 (§63)。この点で「驚き」以外の「情念には驚きが結合されて」 (§72) おり、「驚き」と「結合」している限りで他の情念も情念として成立する。つまり、「驚きの力」 (*ibid.*) が、今の場合、情念の過度の「力」となって、われわれの意志を促している。かくして、重要性という観点から、今問題になっている「驚き」の一種たる「重視」についても、「価値」に応じて「重視」という情念が生じ、「重視」と「結合」して

いる限りで、対象の善悪に関わる情念も情念として成立する。つまり、あらゆる情念において、「驚きの力」が、あるいはその一種たる「重視」の「力」が、当の情念の「力」として、われわれの意志に対して圧力を加えている。

そして、『情念論』第三部第一四九項によれば、「重視」は、「それが情念である限りにおいて、魂のもつ、重視される事物の価値を表象することへの傾向性」にはかならない。すなわち、当の事物の価値を「表象」するように意志を促しているのが「重視」という情念である。あるいは、「驚き」の一種である限り、「驚き」と同様、「重視」も当の「事物の認識」を目的とする (§71)。「重視」も「注意して avec attention 対象を考察することへと魂がおのれを赴かせるようにせしめる」 (§70)。したがって、「重視」という情念は、価値を持つ事物を「注意して」「認識」すべく当の事物を「表象」するよう意志を促進する。ところで、情念が情念でありうるのは、驚きの情念と、少なくとも驚きの一種たる「重視」という情念と「結合」している限りにおいてであった。それゆえ、最終的には魂をして行為に協力せしめるべく意志を促す情念も、当の情念を情念たらしめている「驚き」と、あるいは「重視」と「結合」している。したがって、感覚的觀念を表象へともたらすよう意志を促すのは、情念である限りでのあらゆる情念と結合している「驚き」という情念、あるいはその一種たる「重視」という情念にはかならない。かくして、あらゆる感覚的觀念は、明晰かつ判明である限りにおいて、すなわち、当の対象の心身複合体に対する関係の「仕方」を魂に告げる限りにおいて、情念の「第一原因」として、殊に「驚き」の「第一原因」として、当の情念を介して意志に対して圧力をもたらし、こうして、魂をして当の感覚的觀念をば表象へともたらすよう意志せしめている。

IV

第一に、「内的情動」という情動的な仕方で、魂は情念を受け取っているのであった。第二に、感覚的観念は、当の対象の心身複合体に対する関係の「仕方」を魂に知らせる限りに於いて、情念の「第一原因」たるのであった。第三に、小論冒頭で述べたように、感覚的観念は情念と同じ仕方で魂のうちに受容されるのであり、違った仕方では受容されて認識されるわけではないのであった。したがって、情念の「第一原因」としての感覚的観念を魂が受容するのも「内的情動」という仕方によってである。それゆえわれわれはこう解釈することができよう。「内的情動」という仕方で魂は感覚的観念を情念の「第一原因」として受容しつつ、同じ仕方と同時に、この「第一原因」によってかきたてられて意志に圧力を加えている情念をも受容している。このような仕方では、魂は感覚的観念とそこから生じる情念とを同じ仕方と同時に「認識」している。それゆえに、感覚的観念を受け取る際、魂は、当の観念のもたらす意志に対する圧力をも経験する、と。デカルト自身が一六四一年八月付の或る書簡において記しているように、物質的事物の實在が証明されるのは、「物質的事物の観念がわれわれのうちに在ることからではなく、そうではなくて、〔物質的事物の観念が〕われわれから生じるのではなく、よそから到来するとわれわれの意識〔仏訳では、「明晰に認識」〕しているようにわれわれに到来することからである」(a X (Hyperaspistes), III, pp. 428-429)。物体の實在証明の根拠として採用されたのは感覚的観念の存在ではない。しかしまた、われわれへの感覚的観念の単なる到来でもない。そうではなくて、感覚的観念がわれわれに到来する際のその仕方である。魂の側からみるなら、感覚的観念を受け取る際、感覚的観念が「よそから到来する」という意識(明晰な認識)を伴っている。そのような意識(明晰な認識)を伴うという仕方

でわれわれは感覚的観念を受け取っている。かくして、感覚的観念は、当の感覚的観念が情念の「第一原因」としてもたらす意志に対する圧力とともに、「内的情動」という仕方です容され認識されているだろう。

しかし、明晰かつ判明なる感覚的観念と情念とが同じ仕方です容されるにせよ、それはまた同時であるのだろうか。すなわち、情念の第一原因としての感覚的観念を容する働きは、そこから生じる情念を容する働きに等しいのだろうか。両者を容する働きは一にして同じなのだろうか。

『原理』第四部第一八九項および一九〇項の記述(VIII-1, pp. 315-318, IX-2, pp. 310-312)によれば、すでに述べたように、「内部感覚」の一種たる情感 *affectus* (＝情念) は、いわゆる感覚と同様、脳内の運動から生じる。この場合、情念の「最近原因」が問題になっており、この原因に関して情念は感覚的観念と並列的な関係にある。さらに、脳内の運動が精神を感触して起こる限りでの情念は、「魂の受動 *animi pathemata* [*passions de l'âme*]」(以下必要に応じて仏訳を「」内に記す)としての情感であって、「動物的 *animalis*」な感情を意味する。たとえば、「なぜ悲しいのかおそろしく知らなくとも」、動物的な感情たる悲しみは引き起こされる。そして、かような情念は、「精神がおのれだけで持つのではなくて、精神が緊密に結合している身体から精神が何物かを甘受することを持つ」「或る混雑した思惟」にはかならない。『情念論』第二部第五一項においてデカルト自身が語っているように、「人は、その理由 *sujet* をまったく言えないで悲しくあるいは喜ばしく感じるとき」もあるが、それは、「第一原因」の認識を欠いているからである。これに対して、「抱き取られる *amplecti* べきもの、選ばれるべきもの、避けられるべきものについてわれわれのもつ判明な思惟「判明な認識すなわち思惟」は、かような情感とはまったく類を異にする」(VIII-1, p. 317)。「判明な思惟」あるいは「判明な認識」は、たとえば「選ばれるべきもの」や「避けられるべきもの」についての思惟

である。しかるに、『情念論』に従えば、こうした「選ばれるべきもの」や「避けられるべきもの」などは「善」や「悪」であり (§57, §87, etc.)、したがって、すでに述べた理由によって、この「判明な思惟」ないし「認識」は情念の「第一原因」としての感覚的観念についての認識を意味する。つまり、一方で、「最近原因」から生じる情念は、「第一原因」の認識を伴わない限りで、情念をかきたてているものの認識をもたぬ「混雑した思惟」を意味する。他方で「判明な思惟」こそが、明晰かつ判明なる感覚的観念を、情念の「第一原因」としての感覚的観念を認識する仕方なのだ。

さらに、『原理』におけるこの記述を参照箇所に指定しつつ⁽¹¹⁾、「愛」を主題的に扱っている一六四七年二月一日付のシャニュ宛書簡において、デカルトこう述べる。知的な情動あるいは「内的情動」たる「理性的な愛は、肉感的ないし感性的 *sensuel ou sensitif* と呼びうるもう一つの愛を通常伴っている」。というのも、「私の『原理』フランス語版四六一ページで、あらゆる情念、欲求そして感情について簡単に述べたように、「この肉感的ないし感性的な愛は」神経の何らかの運動によって魂のうちにきたてられる混雑した思惟にほかならず、この混雑した思惟がいつそう明晰なもう一つの思惟へと魂を按配しており、後者の思惟に理性的な愛「の本質」は存している」。逆に、「それ」⁽¹²⁾「愛すること」に値するとわれわれの思惟する対象にわれわれが出会わないゆえに、われわれの意志が何物を受することへもおのれを赴かせることなしに、愛の感情「⁽¹³⁾肉感的ないし感性的な愛」がわれわれのうちに見いださせることも、ときにはありうる」(TV, pp. 602-603)。「原理」では「あらゆる」情念等について述べ、この書簡ではその一例として「愛」を問題にしている。したがって逆に、われわれは「愛」についてのデカルトの記述を、デカルト自身の指定している『原理』の箇所を参照しつつ、一般化してこう考えることができる。デカルトがこの書簡で語る「肉感的ないし感性的な愛」、「混雑した思惟」とは『原理』第四部第一九〇項で述べていた「動物的」な感情たる「混雑した思惟」にほかな

らない。この「混雑した思惟」は「最近原因」だけから生じている情念であって、その限りで、「第一原因」の認識を伴っていない。こうした情念においては、当の情念に「値する」対象に、たとえば「愛」に値する「善」である限りでの対象にわれわれは出会っていない。これに対して、「いっそう明晰な思惟」とは、『原理』で語られている「判明な思惟」を、「第一原因」たる明晰かつ判明な感覚的観念の認識を意味する。しかるに、ひとつに、「いっそう明晰な思惟」は、たとえば「理性的な愛」の本質となっている。いまひとつに、「混雑した思惟はいっそう明晰なもう一つの思惟へと魂を按配する」。したがって、「いっそう明晰なる思惟」とは、情念から生まれる「内的情動」にはかならない。かくして、われわれの結論はこうなる。情念の「第一原因」である限りでの感覚的観念を受容する働きは、当の感覚的観念によってひきおこされる情念、その情念を受容する働きに等しい。この場合、両者を受容する働きは同一である。情念の「第一原因」である限りでの感覚的観念、明晰かつ判明な感覚的観念は、情念と同時に、かつ同じ「内的情動」という仕方で受け取られている。感覚的観念は、一方で、感覚的性質としてではなく、そうではなくて、情念の「第一原因」である限りにおいて、つまり、感覚的観念本来の役割に従って対象の心身複合体に対する関係の仕方をわれわれに知らせる限りにおいて、情念をかきたて、かつ他方で、当の情念と同時に、「内的情動」という仕方で受容され「判明に認識」されている。われわれの問題にしている感覚的観念は、情念をかきたてることによって意志に対して圧力をもたらしつつ、意志の抵抗すべき当の情念とともに「内的情動」という仕方で受容されている。

註

- (1) デカルトからの引用参照は、A T版の巻数とページ数を本文括弧内に記す。ただし、『情念論』からの引用参照に限って、項番号をも記号を使って示す。なお引用文中の「」内は原則として筆者による。

- (2) 十分でないのは、「私の意に反する」と述べるに先立ってデカルトが「能動的能力はなんらの知性作用もまったく前提しない」と記述しているからである。この記述については機会を改めて検討したい。
- (3) cf. G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes I*, Vrin, 1971, p. 377.
- (4) M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons II*, l'âme et le corps, Aubier, 1968, p. 102.
- (5) こうした事態を「ゲルは感覚的観念の「強制」と「アルキエは感覚的「観念の意志に対する抵抗」と表現していると解される。cf. M. Gueroult, *op. cit.*, chapitre XIV. et F. Alquié, *Œuvres philosophiques tome II*, Garnier, 1967, p. 484.
- (6) 感覚にせよ、情念にせよ」というのは、フルノーからの書簡に基づいている。デカルトに返答を求める際、フルノーは「外的対象」の一例として「痛み」を、「内的対象」の一例として「悦び、voluptas」を挙げていると解される（V, pp. 212-213）。そして以下でわれわれも見るように、この例は『哲学原理』の記述に一致する。
- (7) 「内的情動」と意志との関係については、機会を改めて論じたい。
- (8) F. Alquié, *op. cit.*, tome III, 1973, p. 997.
- (9) 一方で、「第六省察」あるいは「材料的虚偽」を論じている「第三省察」（VII, pp. 43-44）によれば、感覚的観念は「曖昧かつ混雑」だと解される。他方で、「第六省察」では「デカルトは「感覚によって覚知された観念は、……それなり仕方でないそう判明」（VII, p. 75）とも語っている。ここには、表現上の食違いがみられる。この点に関して若干言及しておきたい。同じ表現上の食違いをもって語られる心身結合についての概念に関して、たとえばラポルトはこう解釈している。この概念は「われわれの覚知の内容」としては曖昧かつ混雑であるが、「それ」心身結合についての概念」へとわれわれの注意が赴く時、われわれに隠されたままでありうるものをそれらにも含んでいない」ゆえに「それは判明である。つまり、その時「混雑性についての判明な観念」となる（J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P. U. F., 1988, pp. 250-251）。このラポルトの解釈をアルキエに倣って言い換えれば、「注意」を働かせることによってわれわれは「純粹知性によって「混雑性を混雑性として明晰に認識することができ」（F. Alquié, *op. cit.*, tome III, p. 44）。このラポルトの解釈は魅力的に映るが、しかし残念ながら、デカルトのテキストとうまくかみ合わないように思われる。ラポルトのこの解釈を惹起しているテキストのひとつ、一六四三年六月二八日付のエリザベト宛書簡によれば、「いっそう少ない注意 attention を要求する思惟よりむしろ省察が、……われわれの持っている両者の結合についての概念のうちに曖昧性を見いださしめた」（III,

p. 693) のであり、「魂と身体との結合に属す事柄は、知性だけによっても、想像作用の助けを借りた知性によってさえも、曖昧にしか認識されない」(III, pp. 691・692) のである。いわゆる明証知、あるいは感覚的観念以外の本有観念とはまったく反対に、「注意」がむしろ心身結合についての概念を「曖昧」にする。ところで、ゲルは「材料的虚偽」の見いだされる「曖昧かつ混雑な観念——感覚」を問題にしつつ、こうした感覚的観念は「本来の意味での観念対象: idéals をもたない」が、だからといって、その「表象的性格」を拒否すべきでない、と考える (M. Gourault, *op. cit.*, I, l'âme et Dieu, pp. 216・217)。この点では、われわれはゲルの考えに賛成したい。ただし、感覚的観念は、その本来の役割を果たしている限り明晰かつ判明であり、少なくとも一つには、注意という仕方で働く意志作用によって、あるいは、当の感覚的観念を表象へともたらす意志作用によって、むしろ曖昧かつ混雑にされてしまっているのではなからうか。

- (10) cf. J.-L. Marion, "Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *Cogito* cartésien par Michel Henry" dans *Les études philosophiques*, janvier-mars 1988, P. U. F., p. 67. など, *「新」* など, 「対象の出現の様相 modalité (非実在的)」と呼んでくる。

- (11) A T 版の註記によれば、『原理』の参照箇所は第四部第一八九項および第一九〇項である (cf. IV, p. 602)。