

新情念論序説

根井, 豊
九州大学比較社会文化研究院 : 教授

<https://doi.org/10.15017/1434416>

出版情報 : 哲学論文集. 39, pp.1-21, 2003-09-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

新情念論序説

根 井 豊

序

或る波長の空気振動が、聴覚神経等を介した因果的作用を通して、意識をそなえた存在者には或る感性的な質をもつ音として知覚されること、また或る波長の電磁波が、視神経等を介して或る質をもつ色として知覚されること、五感のそれぞれについて言いうるこれらのことは、「驚き」とまでは言わないとしても、「どのようにして?」、「何故?」と問うてみたくなる何かしら不思議な思いを抱かせる。しかしそのような問いも、何が問われているか、何が答えとなるかも定かではなく、ただそうなっているのだとしか言えないように、或いは「自然の設定」とか「自然の教え」によるのだとしか答え得ないようにも思われる。⁽¹⁾ そのような「設定」や「教え」のもとに与えられる感性的な質に関しては、何故そのような現出の仕方をするのかについては、それ以上に問いが遡ることのできない所与、そこから出発して、意識をそなえた存在者にとって世界が拓かれ構成される次第が説明されるべき所与とみなされるという、認識論的な且つ存在論的な性格が問いの遡及不可能性

の故に付与されることにもなる。

感情や情念として表示される経験領域もまた、感性的質と似た状況にある。我々が置かれているさまざまな状況や、さまざまな対象に対する関係のなかで、我々は或る場合には怒りや悲しみを感じ、また或る場合には感謝や喜びを感じる。しかし何故そのような結びつきになっているのかの説明はありえず、そのような結びつきがいわば「自然の設定」において成立していることを前提にして、例えば、或る感情や情念が生じている理由を、それが向けられている対象や状況を記述することによって答えるのである。「彼らは、不正な暴力的支配に対して、怒っている」というふうには。丁度、或る波長の電磁波を我々がどんな色として感受するのかわりにア・プリオリに説明することはできず、或る電磁波の生起と例えば赤い色の知覚の生起との間の結びつきの（被験者の報告に基づく）経験的な成立を前提にして、前者から後者への、或いはその逆向きの推論が可能になっているのと同様に、感情や情念に関しても、或る世界の出来事が感情や情念の経験領域に拓かれている存在者に対して、どのような結果を引き起こすかは、その結果としての感情や情念の状態を覆い隠したままでも直接確実に推測しうるのではなく、その結果とそれが向けられている出来事（原因）が共に与えられた後に初めて両者の結びつきが経験的に成立する類のものである。そして感情や情念と呼ばれる経験領域は、感性的質の知覚以上に、同一の対象や出来事に対する反応の個人間の相違が大きい故に、私的な領域、各人のこころの中の出来事として内在化されることにもなる。或る人物の死が、肉親の死である故の深い悲しみを引き起こしたり、憎い敵の死であるゆえの喜びを引き起こしたりするよう。

無論、感性的な質と感情や情念の与えられ方には大きな相違が存している。前者においては原因と結果の結びつきの「遊び」は少ないのに対して、後者に関しては、「自然の設定」の「遊び」は大きく、訓練や習慣づけによって原因と結果の結びつきは変更可能なものである。それ故に感性的質の知覚を意志によって制御することは殆どなされないし、それを命じるとも殆ど無意味であるのに対して、感情や情念はストアの哲人の語るように、意志によって制御し支配すべきものであり、

またそう命ずることも意味のあることになる。

しかし、感覺的質を感受している意識状態とそれを引き起こす生理・物理状態の間に、また或る感情・情念が生じている状態と、それが向けられている対象や出来事或いはその原因との間に、後者から前者に向けて、「何故」というその生成に関する問いが、もはや答えられるものではなく、両者の間には經驗的対応づけ以上のものはないという見解には、そしてそこからさらにおのずと引き入れられることになる見解、即ち感覺的質や感情・情念を感受している意識状態を意識内在の私秘的状态と解する見解には、ある種の存在論的構制が、即ち両者の間に因果連関を想定することによって兩次元を定立し、その上でその因果連関を消去することによって成り立つような二元論が前提として隠されているように思われる。すなわち自らの成立基盤を消し去った、空中樓閣の二元論が隠されていると思われるのである。

以下の試論は、「私の内」や意識や主観性という言葉で表示されてきた、事象が現出してくる領域に付与されてきた存在論的な負荷を見直すことを通して、感性的な質や感情・情念が与えられることの存在論的意味合いを捉え返し、「情念論」を内面性・主観性をそなえた存在者にとつての道德・倫理への通路として、即ち自由意志をそなえた人格相互の關係が成立する次元を切り拓くものとして整えることを目的としている。そのためにまず第一に、感性的質を二元論的な構制のもとで私秘的な意識に内在する思惟様態として捉えるのではなく、それ自身事物の存在の様態として事物に与え返すこと、或いは感性を主観性の内在的次元としてではなく、事物と主観性をそなえた存在者との交感・交流 (correspondance) の場として、またその質をそのような場で与えられてくる存在の現出として、世界の内に位置づけ得るような存在論的構制的可能性を探ろうとする。それが可能であれば、その延長線上に、感情・情念も、なにか私秘的な領域の事柄としてではなく、意志をそなえた、即ち善や悪をなし得る人格相互の關係の世界への現出として捉えられようになるであろう。感情・情念が道德の問題に関わるのは、単に否定的に、即ち徳の達成に必要な治療の対象としての魂の病的状態である情念や、意志によって制御されるべき対象としての情念が問題になるからではなく、他でもなく、道德や倫理の本来の場面である人格相互の關係の様々

な状態が感情や情念において現出するからではないだろうか。愛や喜び或いは憎しみや怒り等々は、本来は単に私秘的な心の状態というよりも、そのような内面性をそなえた奥行きの中に成立する、行為を通して関わり合う人格相互の様々な関係の、誠実ばかりではないその紆余曲折も含めた現出なのである。感情・情念というそのような現出の領域に拓かれていることが、感覚的知覚において拓かれていゝる事物との関係を越えて、他者との人格的關係が成立しうることの根拠ではないのか。

そもそも情念とは何のために存しているのであろうか。その「何のため」という問いを生にとつての有用性の意味に限定してみるならば、事物の冷静な判断を狂わせがちな或る面では有害なものでしかない情念を、自然は生から遠ざけこそすれ、生のうちに取り入れることはなかつたであらう。またそれが何らかの間違いで取り入れられたものであつたとしても、そのような情念が、外的世界に対してなら実効的な作用を及ぼしえない内面的で私秘的な領域での単なる心的現象に過ぎないならば、おそらく自然の進化の過程で消滅するか、或いは消滅まではしないとしても、もぐらの眼のようにその機能は休眠状態に陥つていたであらう。それとも情念の層は消え去ることなく頑強に存続している生命の原初的な層の名残なのであろうか。例えば行為が、目的―手段についての思案のもとに構成され遂行されるようになる以前の、即ち理性が出現する以前の、生命が自己保存の本能のもとその情念の衝き動かしによつて行動していた名残なのであろうか。しかしそれは、理性の層に覆われて既に化石となつてゐる層ではなく、理性の力が衰弱すれば、その表皮を突き破つて姿を現そうと待ちかまえてゐるエネルギーを蔵してゐる層であらう。一方では逆に、情念は理性的判断の上で働く、より高次の精神作用である側面を有してゐるようにも思われるのである。人間の行為の善悪の判断に基づいて(たとえその判断が誤つたものであつても)、その行為者に対する感情的反応が生じてくるのを見れば、感情や情念と呼ばれてゐる経験の層こそ、人間の精神的生をより人間的なものにし、豊かなものに彩つてゐると思われてくるのである。悲劇の構成要素である「逆転変」、「発見的再認」、「苦難」等が成立しうるのも、そのような情念のあり方に基づくのではないだろうか。⁽³⁾

情念のあり方を、理性や意志によつて制御すべきものと見るプラトン・ストアの伝統のなかで性格づけようとも、或いは情念を含めたすべての人間的本性の調和的開花を徳とするアリストテレス・スコラの伝統のなかで性格づけようとも、³⁾ ためには、一度は情念を世界のうちに与え返す段階を経なければならぬのである。即ち、情念を脳状態の随伴現象としての私秘的な内面性のうちに閉じこめ、その内部においてのみ(平行論的に)他の心理状態に作用するような存在の仕方から、世界に解放しなければならぬのである。しかしそれは、表象の一元性のもとにその内面性(主観性)を放棄するのではなく、まさに世界が拓かれてくるための可能性の条件としての内面性(主観性)を保持しつつ、従つて私秘性を行為に関わる経験の厚みとその奥行きの高極に保持しつつ、人格間の関係を世界のうちに現出させるものとして捉え返すことである。そうすることは、内面性(主観性)のうちに現出してくるもの、即ち感覚的質や感情・情念の、単なる生にとつての有用性を問うのではなく、それらの生成を配置する存在論的構制を問い直すことである。

近代の哲学が、確実性を求めて、感性的経験の対象であれ、純粹な知性的対象であれすべての所与を観念として一旦「私」のうちに内在化させたとき、存在論的構制にいったいどのような変容が生じたのであろうか。その結果から言えば、それは、「私」やその内在的所与の存在の確実性：それはそれらが直観されるところにまで思惟を導くことは必要であらうが(「方法的懐疑」、その存在を証明することは、その直接的な所与性のゆえに必要とはされない：とは裏腹に、外界の存在証明が必要になることが帰結するような存在論的構制が据えられたということである。このような存在に関する信念の倒錯は何故生じたのであろうか。即ち我々の生以前から存在し、我々の生の後にも存続することのない世界の存在に対して、我々はその存在を証明しなければならないのは、そのような世界の中で存在しないこともありえた我々自身の存在の方ではなかつたか。⁴⁾ 我々は、この近代哲学の存在論的構制をその保持すべき部分と修正すべき自己誤解、或いは我々の解釈上の誤解を相手へ投影した部分を識別しながら検討しなければならないであらうし、また道徳や倫理に関する事柄が二元論的区分における単に内面的世界の事柄ではなく、その内面的世界をも巻き込んでいる端的に世界の事柄であることを示すためにはど

のような存在論的構制のもとに情念を位置づけるべきかを考察しなければならないであろう。そのために近代の哲学において、精神が純粹に抽出される場面ではなく、心身の「実体的合一」において我々が事物を知覚する場面に、即ち外的対象や身体に関わる知覚（I）と精神に関わる知覚（II）に立ち返って、そこで生じていることを正確に見て取ることが必要であろう。以下の試論はデカルトの『情念論』を手掛かりにしたものではあるが、情念論或いは道徳論を論じる以前の、即ち内面性や意志をそなえた人格相互の関係がそこにおいて現出する経験の次元としての情念についての、そしてそのようなものとして情念を捉えようようになるためのいわば存在論的整備のためのものである。

我々はまず、『情念論』の展開を追いながら、情念を含む様々な知覚経験の構成要因がどのような存在論的構制のもとでどのように配置されて行くことになるかを見ていこう。最初は存在論的に無色と思われる仕方導入される「すべての新たに生じるもの生起するもの」(Art.)が直ちに能動II受動の関係のうちに配置される。即ち「新たに生起する」その「一つの同じもの」が「哲学者達によって一般に、そこに生じる基体に関しては受動と呼ばれ、それを生じさせる基体に関しては能動と呼ばれる」(Dicit.)と。(どのような最初の一步を踏み出すかは我々の自由な選択による。しかし一旦踏み出されたあとでは、事柄がそれ自身の推進力で展開する。最初の一步は慎重であらねばならない。)
「生起するもの」は暗黙のうちに「生起しないもの」と対比されており、その対比のうちで既に何らかの存在論的な意味合いを担っている。少なくとも「生起するもの」とはその生起が説明されねばならないものとなっている。即ち「生起しないもの」であるゆえにその説明を要しないものとの関係において説明されねばならない主題として提示され、それが能動II受動の関係のうちに置かれて説明が方向づけられている。しかしこの能動II受動の関係とはどのような関係であるのか。それは因果の関係とどのような関係にあるの

であろうか。デカルトにおける因果の法則、即ち、無限実体∨有限実体∨様態と減少していく實在性の度合いの変化のなかで、原因はその結果よりも同等以上の實在性を有していなければならないという定式に、能動と受動のそれぞれの基体は原因、結果としてあてはまるのであろうか。そのことが確定されるのは能動、受動のそれぞれの基体がどのような存在論的構制のもとにあるどのような存在者であるかが明示されたあとでのことである。差し当たり言えることは、異なる二つのものではなく、「二つの同じもの」を見る視点の相違による命名（呼ばれ方）が能動と受動を分かっているものであり、従って、能動∥受動の関係は、神の自己原因（自己産出）という特別な場合を除いて、原因と結果が存在者として或いはその様態として異なるものの中に成立する因果関係と端的に重ね合わせることはできないであろうということである。しかしまた一方では、能動∥受動の関係は、「二つの同じもの」を視点の相違に応じて分節化して、その分節化されたものが直ちに心身の二元論的構制の内に配置されることになるのであるから、心身間の特殊な場合に限定された因果関係を意味しているとも考えられうるのである。その場合には、平行論的構制のもとで考えられるような、心的状態相互、或いは物的状態相互の間でのみ成立する因果関係ではなく、領域を越えて成り立つ何らかの實在的な関係を表示するための概念であるということになるであろう。つまり内在的視点と外在的視点からするそれぞれの現象の此岸と彼岸を取り結ぶ関係として置かれているのである。或いはさらに、能動∥受動は視点の相違による事物の呼称の相違に過ぎないのであれば、それは本来何ら存在論にはコミットしない単に認識論上の概念であるものが、丁度デカルトにとって明証的な認識がその明証性を真理の基準として立てることを介して存在論的に転回するように、存在論への転回、或いはそのような転回への導入の役割を担わされたものなのであろうか。また、感情や情念を魂の受動状態と捉える伝統的な捉え方が、単なる *passion* という語を共有することからする誤解ではないかどうか、つまり感情や情念の考察は、端的にそれらを魂の受動状態と解するような先入観からは一旦解放してみなければならぬであろう。…ともあれ能動∥受動の関係はここでは或る生起した一つの状態をその関係のうちに取り込んで分節し、それをさらに或る存在論的構制即ち「生起しないもの」と関係づけるための一般的導入となっている。

「一つの同じもの」である「生起するもの」が、その作用者と受動者という視点から分節化されて或る存在者に関係づけられ、その存在者が配置される存在論的構制のもとに能動状態と受動状態も併せて配置されることになる。その存在者とは、身体（物体）と精神であり、それは「実在的に区分される」とともに「実体的に合一」しているものとして既に「省察」において構築されている存在論的構制のうちに位置づけられているものである。即ち、「精神において受動であるものは通常は、精神がそれと結合している身体における能動である」(at.2)。つまりデカルトは、「生起するもの」がその能動∥受動の視点で関係づけられる「基体」に「精神」と「身体（物体）」を直ちに割り当てることによって、知覚や情念の経験等、様々な事物がそこで現出してくる次元を一挙にいわゆるデカルト的二元論と言われる存在論的構制のもとに引き入れるのである。そうして「情念の認識」において辿るべき道をも決定してしまう。その最善の道は、「精神と身体との間にある相違を吟味して、われわれのうちにある諸機能のおのおのをそのいずれに帰属させるべきかを認識する」(ibid.) ことであると。

従って、純粹に物体（身体）の領域内部で生起し終結することからと、純粹に精神の内部で生起し終結することからを除いて、心身の受動∥能動の視点で捉えられ得る事象の解明は、その「一つの同じもの」を能動と受動といういわば異なる方向への射影を通して、身体領域に生じていることがらと精神の内部で生じていることへ写像することである。両領域のつながりを能動∥受動という一点で保持しながら。デカルトにおいて外的感覚と身体感覚の成立の仕方は次のように説明されている。

例えば、「視覚の対象」が我々に見えるのは、それが「対象と我々との間にある透明な物体を介して、眼底にある視神経の細い筋を動かし、次いで、それらの神経がそこから発している脳の箇所を動かす」(at.13) ことによる。その動かし方は「その事物のうちにある多様性と同じく多様であり」、「精神にそれらの対象を呈示するのは、直接には脳のなかで生じている運動である」。そしてこのような事態は「音、香り、味、熱さ、痛み、飢え、渇きなど、一般に外的感覚の対象であれ、内的欲求の対象」であれすべて同様である(ibid.)。或る一つの事態が分節されて、それを生じさせる能動としての脳の或いは松果

腺の運動状態が身体の側に位置づけられ、その受動状態としての感覺的質(色)や対象の知覚を精神の側に位置づけている。このような諸知覚の生成の説明は、対象を記述する外在的な視点と、知覚経験をその内部から記述していく内在的視点との間の自在な、しかし連続的にその跡を辿ることのできない転換が行われることによって成立している。即ち、外在的視点ととって与えられることの原理的にありえないその彼岸を、内在的視点からのみ与えられる知覚経験から補い、逆に、内在的視点からは与えられないその彼岸を外在的視点からのみ与えられる生理・物理的記述によって補っているのである。

この彼岸と此岸の闇を能動⇨受動の關係が覆い隠しているのである。或いはその關係が此岸と彼岸を結びつけているかのように、両者の隔たりは一瞬にして通過されてしまう。そうして、内在的視点からのみ得られる知覚経験が、外在的視点において得られる対象の記述と結びつけられて、知覚経験のいわば発祥の地が身体の一点に局在化されることになり、またそれがなんら奇妙なことでもないかのように見えてくることになる。こうして知覚経験が身体・物体的世界の一点に局在化されることとなり、その空間的局在化が、知覚経験の成立領域それ自身を空間的に局在化するかのような錯覚を引き起こすことになる。即ち、各経験はそれぞれ局在化された私秘的な領域のできごとであると。このように見て来ると問題の所在も二点にしぼられてくることがわかってくる。即ち、知覚経験の発生地を身体内に局在化することが内含している問題を明らかに取り出すことと、生理・物理的事象から精神的事象へと移行することがはらんでいる闇を照らし出して、能動⇨受動の意味を明示することである。

対象から神経を介して伝達される生理・物理的運動の脳への局在化、或いは「松果腺」という一点への収斂の必要性は次のように示される。身体は統一的な有機体であり「或る意味では不可分であり」、一方精神も「諸器官の集まり全体に関わっている」ので「精神は、身体の諸部分すべてに一緒に結合している」(A.F. 36)のではあるが、「精神の主要な座」は、「脳実質の中央にある、きわめて小さな腺」にある。なぜなら、「脳のその他の部分」や「外的感覺器官はすべては対になっている」のに対して、「一つのものについての思惟は、同時にはただ一つしかない」のであるから、「ただ一つの対象から、対になっ

ている感覚器官を通して来る二つの印象」が、精神に二つの対象ではなく、一つの対象を呈示するためには、それら二つの印象が精神に到達する前に、一つに寄り集まる場所がなければならぬからである。それが可能になるのは、対にはなっておらず脳の中央にあるただ一つのその腺（松果腺）以外にないからである（cf. art. 30, 31, 32）と。また「その腺は、対象のうちにある感覚的多様性と同じだけの多様な仕方で動かされうる」のであって、「精神は、その腺に生じる多様な運動と同じだけ多様な知覚をもつ」のである（art. 34）。このようにしてデカルトは精神の「主要な座」の脳内の一点への位置づけ、即ち知覚経験の発生地・局在化を正当化し、松果腺を介した身体的状態と心的状態の一意的対応を確保する。

対象が世界のうちに現存しており、その対象と併存して同じく世界のうちに現存している（私の）身体が或る因果関係のうちにはいる。その因果関係は対象から脳に至る運動の求心的な伝達によって辿られうる。そうして脳（松果腺）の運動状態が知覚内容に一意的に変換される。知覚経験成立についてのいわば常識化されているこのような説明に何らの不都合もないように一見思われる。しかし、このような対象から発する運動状態の連鎖を松果腺という一点に収斂し局在化することは、「一つの対象」と「一つの思惟」の間の、或いは多様な知覚内容とそれに対応する松果腺の状態との間の一意的対応を確保するための論理的要請に基づく理論的虚構ではないだろうか。「一つの対象」とその対象についての「一つの思惟」という場合、それぞれの「一つ」は同じ意味で語られているのではない。対象について語られる「一つ」とは空間的な統一性のことであるのに対して、「一つの思惟」とは観念に変身したその対象を思惟のうちに保持し続ける時間的な統一性を意味しているであろう。従って、両者の間に一意的な対応を想定しても、それは、電磁波が色の知覚に変換されることが説明できないのと同様に、その必然性の説明できない想定である。一つの空間内の点を複数の時間点に対応づけることも、また一つの時間を複数の空間内の点に対応づけることも何ら矛盾を含むものではない。確かに知覚経験が成立しうるためには、生理・物理的事象から意識的事象への移行や転換を必要としているであろう。しかし空間をどのように拡張しても時間を構成することはできない。結論を先取りして言えば、逆に前―後という時間性のもとに遠―近という空間性は拓かれてくるのであり、

時間性（意識・内面性）に拓かれていくものにとつてのみ外的世界も拓かれていくのであるが、このような時間と空間の関係を抜きにして、直接に空間的事象から時間的事象へ至る対応を立てようと想定することは、事柄の順序を転倒していると言わざるをえないであろう。しかしこのような想定を背後で支えているのは心身間の能動Ⅱ受動の関係であり、我々の知覚や感情・情念の経験において生じていることを正確に捉えるためにはこの関係の内実を明るみに取り出さねばならないのである。

能動の側面（身体状態）から受動の側面（知覚内容）へ、前者から後者を構成する仕方ではできない。それ故我々は逆の道を辿らなければならなくなる。すなわち与えられている知覚をその原因に関係づける、或いは連れ戻す（rapporter）ときに生じていることから振り返って、両者の関係を確定するのである。丁度、歴史上真に新たな出来事はそれが成立する以前に確実な仕方では予測することはできないが、一旦成立した後では、その原因を先行状態のうちに探ることができるよう。さて、我々に与えられてくるさまざまな知覚即ち「精神の受動」は、「我々の意志の知覚である精神を原因として有する知覚」（art. 19）を除いて、それが関係づけられる事物の相違によつて分類される。それらの事物とは「外部の対象」と「我々の身体」と「我々の精神」である（art. 22）。「知覚」の「外部の対象」への関係づけは以下のように語られる。「それらの対象は外的感覚の器官のうちにある運動を引き起こし、また神経を介して、脳のうちにも運動を引き起こし、それが精神にそれら対象を（脳内の運動をではなく）感覚するようにせしめている」。例えば「我々が松明の光を見たり、鐘の音を聞くとき、その音と光は異なる作用であり、それが神経のうちに、また脳のうちに異なる二つの運動を引き起こして、精神に異なる二つの感覚を与え、その感覚を我々は我々がその原因であると想定する基体に関係づけ（連れ戻し）て、我々は松明そのものを見るとき、鐘を聞いていると思うのであって、単にそれらから来ている運動を感覚するのではないのだ」（art. 23）と。この記述においては、能動から受動に移行する際に生じた問題が逆向きにそのままのかたちで残されている。即ち非空間的で非物的な精神に生じている感覚がどのようにして対象に連れ戻し関係づけられるのかと。

身体に関係づけられる知覚に関しては、その例によって呈示される。それは「我々が飢えや渇きやその他自然的欲求についても「知覚」であり、それに加えて、「痛みや熱さやその他自分の肢体のうちにあるものとして感じる情態 (affection)」 (art. 24) である。『省察』の記述で補えば、例えば痛みが足に関係づけられるのは次のように、「自然によって設定され (constitutus a natura)」しているからに他ならない。「足から脳にまで延びている神経が、足で引つ張られると、脳の最奥の部分も引つ張って、そこに運動を引き起こすのであるが、その運動はあたかも足にあるかのような痛みの感覚によって精神を触発するように自然によって設定されているのである」⁽⁸⁾。しかし、ここでもまた外的対象に関係づけられる知覚についてと同じ問いが生じてくる。即ち非空間的で非物体的な精神の情態である痛みの知覚を、どのようにして再び空間のうちに即ち足に「連れ戻す」ことができるのであろうかと。

しかしこのような問いが自ずと生じてくること、また「自然によって設定されている」という「説明」は、もはやそれについての「何故」の問いは立てられ得ないこと、即ち問いと説明はそれ以上さかのぼることはできないことの別言ではないのだろうかという思いが生じてくることは、我々がデカルト自身が『省察』において定立した心身の「実在的区別」うちに囚われ続けていることを示している。しかし「自然の設定」という場合の「自然」とは、二元論的区分における純粹に延長する物体の世界、即ち一樣な空間的ひろがりなで相互に外在的に並列して存在している事物が因果の必然的な法則にしたがって展開する決定論的世界を、即ち機械論的自然を意味しているのではなく、精神の地平をも含んだ意味での世界を、即ち心身の「実体的合一」の次元を意味しているのである。或る意味で精神の形態に他ならない知覚の内容が空間化され、純粹に身体的状態に他ならない松果腺の或る運動状態が意識状態に変換される事象を保持するような次元が意味されているのである。その場合の「自然」とはまさに「痛み⁽⁹⁾の知覚」を足に「連れ戻す」ことを可能にするものを有している自然であろう。「痛み⁽⁹⁾の知覚」とは精神の純粹な内的状態ではなく、それを生起せしめた身体の因果連鎖を凝縮したかたちで表出したものではないのか。そうであるが故に「痛み⁽⁹⁾の知覚」はその原因を知覚自身のうちに含んでいるのだとベルクソンならば

答えるであろう。

その「自然」において何が生じているのか。例えば同じ熱さ或いは冷たさの感覚が、何故或る場合には身体のうち、或る場合には外的対象（空気に）関係づけられるのか。次のように説明される。「我々の手のうちにある熱さや冷たさを我々に感じさせる作用と、我々のそこにある熱さや冷たさを感じさせる作用との間にある相違は、その一方が他に続いて起ころので、我々は、最初のものが既に我々のうちにあり、その後、に続くものは、我々のうちではなく、その原因である対象のうちにあると判断するというに他ならない」(at. 24) (傍点筆者)。すなわちここで生じていることは、精神に与えられてくる事象の時間的ずれが、空間的なずれに変換されることである。或いは前―後の時間的分節が近―遠の空間的分節へと変換されていることである。心身の能動⇌受動の関係が成立する次元、心身の「実体的合一」の次元とは、時間（⇌精神）から空間（⇌身体・物体）への、そして身体・物体の側から言えば、空間から時間への変換が生じる。「自然」の次元である。そしてそのことが意味しているのは、心身の「合一」を通して拓かれている世界（「自然」）は、純粹に空間の世界（物体・身体）でもなく、また純粹に時間の世界でもなく、正に時・空の世界であるということであろう。何故、足先の身体的変容（傷）が、即ち神経を経由して松果腺を動かすその運動が、痛みという心的な質に変換されて受容され、その後再び（？）その足先に関係づけられ、連れ戻されるのか？また何故、色や音等のような心的な質に他ならない感覺的性質が「延長」している外的対象へ「関係づけられ」、空間的な容貌を纏うことになるのか？身体内に位置づけられる熱さ、冷たさと外的対象に位置づけられる熱さ、冷たさはそれらの感覺を生じさせる作用の（精神によって捉えられる）時間的前後関係が、空間的な位置関係における近さ（身体内）と遠さ（外的対象）に変換されたのであった。このような時間の前―後の分節化に拓かれているものにとつてのみ、空間の遠―近の経験も拓かれているということであり、またそのような時間経験の領域に拓かれていることを内面性と言いうるならば、内面性を有するもののみが外的経験を持ちうるということである。或る空間的方向から聞こえてくる音、またそもそも空間的に位置づけられ拡がりをもったものとしてしか知覚されない色、さらに身体内に

おいてのみ感受される自然的欲求や身体的情態、それらは將にこのような時・空の相互変換の可能な次元においてのみ可能になっている事象、すなわち心身の「実体的合一」の領域における事象である。

外的対象に関係づけられ、従って対象に帰属せしめられる感覺的性質が我々の知覚經驗において現出することは、対象から發する因果関係と、その因果関係の一環を成すと想定されている能動 \parallel 受動の關係を通して、心身の合一體としての我々にとって外的世界と関わり合うことのできる可能性の条件である。そのような經驗領域は、その因果性を通して我々自身ではないものが我々に現出してくる領域である。従って、感性の領域は我々が外的対象、即ち他なる存在者と関わっている（交流し、共振している）ことその他ならず、そのようにして現出する感覺的性質は、単なる精神（こころ）の内在的狀態ではなく、世界がその内面性を通して現出しうるような存在者との関わりにおける、事物の存在の様態であると言わねばならないであろう。デカルトの正しさは、思惟 \parallel 内面性を事物の存在の現出の条件として明確に取り出したことにある。しかしその過ちはそのような存在の現出の条件そのものを内面化したことにある。正確に言えば、それはそのように解してしまふ我々自身の過ちであろう。デカルト自身は思惟するものの存在を被造的世界のうちにある実體として定立し、存在のうちにもその条件を位置づけているのであるから。

II

外的対象や身体に関係づけられる知覚に対して、「我々が我々の精神に関係づける知覚」である「怒り」や「喜び」のような「情念」(cf. art. 25) に関してはどうのように言うべきであろうか。小論の目的は情念の詳細な分析と合成に立ち入ることではなく、また情念の克服の術を示して徳に至る道を示すことにあるのではない。その手前のこととして、そもそも感情や情念と称されている經驗の領域が我々に与えられていることの意味を、またそこで現出してくるものは何であるのかを少しで

も明らかにすることにある。

感性的性質や身体的情態が、それらが関係づけられるその原因である対象や身体の存在状態をそれなりの仕方で見出せしめていけると言えるのと同様に、感情・情念はそれが関係づけられ・連れ戻される精神の存在状態を現出せしめようと言うことはできない。しかしその際、その感情・情念が関係づけられる精神の存在状態は、その原因ではなく、結果としての当の感情・情念に他ならない。従って、外的対象や身体に関係づけられる知覚に関して、原因と結果としての知覚は異なるものであり、両者の間の対応もその知覚を精神にもたらず「最近接の原因」である松果腺の運動との間の対応を介している。その松果腺の運動がその原因に由来するのではなく、「精気の偶発的な流れ」によって生じるときには、それらの知覚に関しては（原因への関係づけにおいて）欺かれることはあるが、精神に内在している情念に関してはそのようなことはありえないのである（cf. art. 26, 50）。しかしそうであれば「精神の受動」としての「情念」は何を受動しているのか？ 松果腺の運動は知覚や情念一般の「最近接の原因」であるが、その中でとりわけ情念を引き起こすその運動の原因、情念の「第一原因」（art. 51）は何であるのか？そしてそれが他ならない精神に関係づけられ・連れ戻されるとはどのような意味であるのか。デカルトによる情念の定義から見よう。

「精神の受動（情念、passion）」とは「特に精神に関係づけられ、精気の或る運動によって引き起こされ、維持され、強化される、精神の知覚或いは感覚（sentiment）或いは情動である」（art. 27）。続いてこの定義の説明が直ちに補足される（art. 28, 29）。この「知覚」は「明証的な認識」を意味するのではなく、「精神と身体の間にある緊密な結合が混雑・曖昧なものにしている知覚」であり、「情念は外官の対象と同じ仕方ですべて精神のうちに受け取られる故に、感覚と呼ぶこともできる」のであるが、外的対象や身体に関係づけられるものと区別し、さらに能動的な意志作用から区別するために、精神への関係づけと「最近接の原因」としての精気の運動が言及される。しかしそれは情念を外的対象や身体に帰属させるのではなく、いわゆる心理的状态として精神に内在化させ、しかもその受動性を示すためにその原因を身体状態（動物精気の運動、従ってそれ

によつて動かされる松果腺の運動状態)に配置するに留まる。即ち、「省察」において既に定立されている存在論の構制のうち、情念の生起を位置づけるだけであつて、情念一般に我々の経験が拓かれていることの意味は未だ明らかにされていない。むしろ情念を精神に内在化された心理的状态として私秘的なものにしてしまい、ひいては公的領域においては無用なものとしてしまふ契機を与えているようにも見える。情念は「外感の対象と同じ仕方では精神のうちに受け取られ」ながら、そしてそれを引き起こす「第一原因」は、「最も普通で主要な原因である感官を動かす対象」以外にも、「或る特定の対象を思い浮かべようと決める精神の能動」や「単なる身体の調子」や「脳のなかに偶発的に生じる印象」であつたりさまざまであり得るのに (art. 51)、「何故、情念は「特に精神に関係づけられる」ことになるのであるか。知覚を関係づける対象が外的対象と身体に区分されたのは、その知覚を引き起こす作用の時間的差異を空間的遠近へと変換することによつてなされたのであつたが、その更なる近さは何によつて成立しているのであるか。それ故に情念と称される経験の領域が存していることの意味の確認のためには、外的知覚や身体的知覚の場合と同様に、その結果からすなわち情念の「引き起こされ方」と「効用」、また情念が向けられる対象の方から振り返つて探つてみる必要がある。

例えば、危惧の念 (crainte) から大胆さや恐怖の情念が生じる事態は次の様に示される。或る対象から対になつてくる感覚器官を通して来る二つの像が、松果腺において一つに統合されるその現在の像或いは印象が、「以前身体に有害であつた事物と多くの類似 (rapport) をもつとき、そのことが精神のうちに危惧の情念を引き起こし、続いて、現在の印象が類似をもつ有害な事物に対して、以前、防御によつて或いは逃亡によつて身を守つたかによつて、大胆の、或いは恐怖の情念を引き起こす」(art. 36)。そして過去の痕跡(記憶)と結びついた現在の印象は、脳内の精気の流れを方向づけて、一部は逃げるために脚を動かす神経の方に向かわせ、一部は恐怖の情念を維持し強化するのに適した精気を脳内に送るよう、心臓その他の臓器に向かわせる。そしてその精気の流れは「精神にその情念を感じさせるように自然によつて設定されている特定の運動を松果腺に引き起こす」のである (ibid)。過去の痕跡(記憶)とは、「その対象が現存したためにかつて精気が流れた脳

の孔が、そのために他のものよりも同じ仕方で開かれ易くなっている」(art. 42) ことに他ならないからである。

デカルトの松果腺や動物精気に関する理説が現代の脳・神経生理学において注目すべき点は、その生理学的説明の陰にひそんでいる時間性の契機である。身体を含めた外的対象へと関係づけられる知覚の成立には、時間的差異が空間的差異に転換されるだけで十分であったが、情念の成立には印象の類似性という生理的基盤の上で過去と現在が分節されかつ総合されていることが必要である。過去と現在の分節と総合の上で生じている精気の流れによって引き起こされる松果腺の運動の精神による受動が情念に他ならない。もし身体・物理の領域は同時的な空間的並置の領域であり、過去の痕跡と性格づけられていることも正しく言えば現在のある傾向性、現在の状態に他ならないというなら、逆に、現在のある状態を過去の痕跡と性格づけることのように、既に情念という経験の次元の成立の背景に、精神による時間の分節と総合という精神の能動的な作用が置かれているというべきであろう。この情念における時間的総合の側面は、未来の地平を取り込んでくる情念の「効用」についてのデカルトの説明から一層明らかになる。

「人間におけるすべての情念の効果は、情念が身体にその準備をさせている事物を精神に意志するように仕向けることである」(art. 40)。あるいはさらに「すべての情念の効用は、自然が我々に有益であると示している事物を精神に意志するようにせしめ、その意志を持ち続けさせることにのみ存する」(art. 5)と反復される。すなわち情念は時間を過去と現在に分節しかつ総合するのみならず、それを越えて未来の地平を拓いていく。「情念は現在や過去よりもはるかに多く未来へ我々を向かわせる」(art. 5)のである。情念は外官の対象と同じような仕方で精神に受容されるのであるが、すなわち精気の流れと松果腺の運動を介して受容される点については同様であるが、外的対象や身体に関係づけられる知覚と、精神に関係づけられる知覚(情念)との間には、その時間性において或る根源的な相違が存している。対象に関係づけられる知覚が、時間的分節(前―後)を空間的分節(近―遠)に変換するのに留まっていたのに対して、すなわち時間においては現在と過去の分

節において成立していたのに対して、情念は未来を含んだ時間的総合において成立しているのである。現在がその類似性を通して過去と総合され、その総合のもとに未来へと方向づけられた時間が拓かれている。現在の対象を軸に過去と未来が一つの時間のうちに統合されることになる。このような情念（受動）の成立の根底にある時間の総合的統一という精神の能動性が、情念を他ならない精神に関係づける（連れ戻す）ことを正当なこととするのであろう。或る対象の現前を契機に始まる、過去の痕跡によつて方向づけられた精気の流れと、それによつて生じ維持される松果腺の運動状態、これらはすべて現在の身体・物理的状态であるが、それらを能動とし、その精神における受動である情念の生起は、それら所与の時間的な分節と総合という精神の（おそらくは根源的な）能動性のもとで可能になっている精神の受動性を示すものである。このことは情念を私秘的な領域に閉じこめるのは逆に、もし情念が生起する領域を内面性と呼ぶならば、そのような時間の分節と総合という内面性に拓かれている存在者にとつてのみ外的な総合的統一の世界も拓かれうることを示しているのである。その内面性における時間的な総合的統一を背景にしてはじめて、身体を通しての行為における時空的な総合的統一は可能になるからである。

様々な感情・情念が生を様々な彩り活性化しているのは、それが単なる受動性に留まっているのではなく、その受動性の根底に、その受動性そのものを可能にしている精神の（根源的な）能動性が存しているからであらう。情動性を欠いたものにも外的対象や身体に関する知覚は与えられるのに対して、その欠落が人格の病理に深く関わるのもそのような事情によるのであろう。また、このような感情・情念の成立の根底にある能動性が感情・情念を行為の源泉としての動機に変換しうるのである。これらのことが、情念が単なる意志による制御の対象としてではなく、道徳や倫理と関わることの本来の意味をなしていると思われるのである。受動性を可能にしている、対象や身体ではなく、精神自身の時間に関する総合的統一という能動性こそ、身体の動きを分散させることなく、統一性を有する行為として成立せしめるからである。また、このことが情念の対象（第一原因）となるものの存在論的性格を開示することにもなる。

どのような事物がそもそも情念の対象となりうるのか？対象はそれが有する性質の多様性に応じてそれぞれに情念を引き起こすのではなく、「それが我々を害しまたは益することができると多様な仕方に応じて、すなわち、対象が我々にとって重要であり得る多様な仕方に応じて我々のうちに情念を引き起こす」(art.52)。そうしてそこから、「六つの基本的情念 (six passions primitives)」即ち驚き、愛、憎しみ、欲望、喜び、悲しみが導出されてくるのであるが (art.69)、「そのような情念を引き起こす諸対象のなかで我々にとって自己を含めて人間がとりわけ重要なものとなるのは何故なのか？また、情念を引き起こす直接の能動はすべてその「最近接の原因」としての松果腺の運動に還元されているのに、「善や悪をなしうる、自由な原因と我々がみなす他の対象」(art.56)が、情念に拓かれている存在者にとってどのように開示されているのであろうか？

新規に我々の不意を打つものもたらす「驚き」という「第一の情念」(art.52)以外のすべての情念は、善と悪についての考慮から生まれてくる (art.52)。例えば、「ある事物が我々にとって善いものと、即ち我々に好都合なものと表象されると、そのことが我々に、その事物に対して愛をもたせるようにし」、その反対の場合には憎しみが生じる (art.56)。このように、情念の生成には対象に関する真理の認識が基礎にあるのではなく、それがどのように我々に表象されるかによるのであり、従って、その表象の変化によって情念の急転回が生じることもあり、情念に弄ばれる状況を越えるためには、純粹で永遠性の相に連なる知性による「真理の認識」を必要とするのである (cf. art.49)。しかし「愛」や「憎しみ」等の情念を受動として感受する「基体」は身体と合一している限りでの、第一義的には時間性の拓きそのものであり、第二にはその時間性によって可能になる時空の世界を拓いている「精神」である。そして、精気の流れや松果腺の運動状態をそのような種々の情念として感受することは、現在において所与となつていられる身体的状態を、過去・現在・未来と時間的に分節・総合する精神の根源的な能動性に基づいて可能であった。そしてそのことが情念が他ならず「精神に関係づけられる」ことの理由であるとなしたのであるが、今、問題とされているのは、その情念の対象であり原因であるものが、「善や悪をなしうる自由な原因」として現出しようとすることの根拠である。心身の「実体的合一」のもとにある「私」にとって、身体を含めた外的知覚の

経験、即ち遠—近の空間的世界の成立根拠は、前—後の時間的分節に拓かれていることであつた。さらに外的知覚の領域を越えて、情念の領域が拓かれていることは、未来に方向づけられた時間の分節と総合的統一という精神の能動性に基づくことであつた。そしてその時間的な分節と総合的統一が、身体を通じた行為において実現される空間的分節と総合的統一の成立根拠である。このことは、結果として与えられてくる情念の原因（対象）が、既にそのような統一のもとにあるものとして現出し得ることの根拠を与えている。時間的分節が可能なものに即ち内面性・主観性に拓かれている存在者にとつてのみ空間的（外的）世界も拓かれているように、或いはその段階を越えて、時間的な総合的統一に拓かれている存在者にとつてのみ即ち情念に拓かれている存在者にとつてのみ、行為という（時間的な総合的統一を背景においてのみ可能な）空間的な総合的統一が対象として与えられてくる領域が拓かれているのである。情念が生起しうる地平が、精神にとつての或る所与が行為として即ち「善や悪をなしうる自由な原因」の結果として現出しうる地平をなしているのである。

このように見てくるならば、感情・情念の世界は、外的・身体的知覚以上に、単なる内的・私秘的な領域のことからではなく、その内面の興行きの内にそのような私秘性を蔵しつつ、自由な意志と行為の主体としての人格が（否定的側面も含めて）相互に交流・交感する次元をなしていると言わねばならないであろう。そのような意味で感情・情念は人格的存在の様態を現出せしめている。しかしそれは端的に真である世界を意味しているのではない。善や悪についての誤つた判断に基づく愛や憎しみが起こりうるように、またその愛憎がいつそう判断を誤らせることがあるように、虚偽の彩りで世界を染めることがある。それでもなお、心身の合一としての我々の「この生のすべての善と悪は情念にのみ依存する」(art. 212)のである。そしてこれらのことの確認から、道徳や倫理に関わる情念の考察は始まる。

注

- (1) cf. R. Descartes, *Meditationes* VI, AT VII, p80etp87
- (2) R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, AT XI, p374. 以下『情念論』からの引用は項数を本文中の括弧内に示す。
- (3) cf. アリストテレス『*論情*』第十一章、アリストテレス全集十七(岩波書店) pp42-44
- (4) Descartes ; *Les Passions de l'âme*. Introduction et notes par G. Rodis-Levis, J. Vrin, p22
- (5) 『*24の質問の構造*』p105-108 cf. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, pp105-108
- (6) cf. 前掲
- (7) cf. AT VII, p40 et p165
- (8) AT VII, p87

(本学比較社会文化研究院教授)