

デカルト「情念論」への試み：情念の統御をめぐって

村上，伸子

<https://doi.org/10.15017/2328624>

出版情報：哲學年報. 39, pp.119-135, 1980-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

デカルト「情念論」への試み

——情念の統御をめぐって——

村 上 伸 子

「情念論」における情念の統御の問題は、まず、われわれの生のさ中に否応なしに立ち現われては理性的判断を惑わせる、有害な情念の抑制の技術として取り上げられる。技術である以上、具体的で実用的な示唆を含んでいなければならぬ。デカルトは情念から、こちらの奥にある混沌とした部分、あるいはうしろ暗い非倫理的な傾向性といった秘匿性を取り除き、それを、身体||機械の内部的变化によって生み出される精神の受動的思考として明るみに出す。従って、情念を抑制するための方法も、情念発生のみカニズム、いわば情念の生理学の解明に基づき、その知識を利用したものとなる。そして、この技術は、一方では、抑制すべき有害な情念を、そうでない情念から判別しうる理性の働きによって支えられる。

しかしながら、複雑多様な現実の生の中で、弊害を及ぼす情念をその都度判別し抑制する技術を維持しつづけるのは至難の技である。デカルトは更に一層完全な方法を呈示する。それは、多くの情念にところを動かされながらも、なお情念の虜にはならない、新たな、自由で自律的な生き方を体得することである。このような生き方をデカルトは「高適」*generosité*と呼ぶ。高適な人はいかなる情念を感じたとしてもそれによって損われることがないので殊更に抑制する必要もない。高適においては情念は抑制されているのではなく統御され、正しく統御されることによって

生かされる。しかもデカルトによれば高邁はひとつの徳である。ここに至って、情念の統御の問題は、技術の領域を超えて、われわれは、情念の統御の考察を通して、「情念論」が生理学的あるいは心理学的情念論から道徳論としての情念論へと移っていくその道程を尋ねようと思う。

I

たとえば、小さな動物が虎に出会って逃げるのは恐怖に駆られるからではない、とデカルトは言うだろう。動物機械論によると、それは単に外界の作用に対する自動的な反応、つまり、刺激の神経伝達―脳内の印象―動物精気の動揺―脚を動かす筋肉運動、という、メカニク的なプロセスだけで完結する動物機械の反射運動にすぎないのだから。

デカルトによれば人間の身体もまたひとつの機械である。しかし、人間が虎に出会って逃げるのは、まさに恐ろしいからである。そこには明らかに、精神を持つものに固有の出来ごと―*passions*―の介在が認められる。情念に促されて行動に赴くにしろ、あるいはそれを抑制しえたにしろ、確かに情念はわれわれの意志とは何のかわりもなく精神に現前し、われわれを最も強く衝き動かす \wedge 蒙る思い \vee すなわち *passions* である。

意志から発したのではないこの \wedge 蒙る思い \vee の起源を、デカルトはわれわれ自身の身体―機械に求める。かくして情念は \wedge 身体の能動―精神の受動 \vee という構造的関係のうちに成立する。情念とは、身体からの働きかけを精神が何か混乱した衝動的な思いとして感じとる時に生じる。原因は身体にあるが、それを情念（思考）として結果させるものは、精神の受動的機能といわれる知覚 *perceptions* にほかならない。だが、この点はもう少しはっきりさせる必要がある。なぜなら、必ずしも全ての知覚が情念ではないのだから。たとえば感覚も知覚であり、従って \wedge 身体の

能動—精神の受動Vの図式に含まれるが、しかし情念ではないのである。

知覚には三種類が区別される。(第一部二十二節) 第一は「感官を刺激する外部の対象に関係づけられる」知覚——これは松明を見る、鐘の音を聞く等の外部感覚である。第二は「身体や身体のある部分に関係づけられる」知覚——手が痛い、喉が渇く等の内部感覚である。第三が「精神に関係づけられる」知覚であって、これが怒りや喜び等の情念として感じられるものである。外部感覚や内部感覚の場合なら、われわれは見ているものや痛むところを指定しうし、又、一般にそうした内外の対象が感覚を引き起す原因と信じられている。

ところが情念は「結果が精神そのものにあると感じられ、しかもその結果を関係づけうる最近の原因が一般には何も知られていない知覚」(第一部二十五節)なのである。確かに、情念の「最近の原因」は一般には、つまり日常的経験のレヴェルでは決して知られないだろう。それは、デカルトによれば、「動物精気のある特殊な運動」という、身体内部の機械的(生理的)変化なのだから、顔色の変化や動悸や発汗という、あのよく知られた情動的な現象は、精気の動揺に伴う随伴的な現象にすぎない。デカルトは、実験によっても内観によっても把握不可能な動物精気という物質を措定し、その運動の変化によって情念の発生を説明しようとする。そして、「動物精気のある特殊な運動」は、情念一般に共通の原因であり、従って、あらゆる情念は程度の差こそあれ機械的(生理的)変化に還元される。この原因からどのようにして情念が生じるのかというメカニズムを知るためには、デカルトの生理学に少し触れなければならない。

動物精気 *epuis animaux* とは、デカルトの説明によれば、血中の微細な成分であって、血液循環に伴って全身を流れている物質である。心臓という熱機関の中で暖められた血液が、希薄化されて脳へと昇流する際に、栄養分などの粗大な成分は脳の入口で濾過され、微細な精気だけが脳室に入ることができる。新しく流入した精気は、既にそこにあった精気を先へ押しやるという仕方では脳室を出て肢体の方へと下流する。こうして精気は常に全身を流れてお

り止まることはないが、この平常の流れ方にも個人差がある。デカルトは、一六四五年十月六日付のエリザベト宛の書簡の中で、精気が平常どのように流れているかによって各人の体質ないし氣質が決定されると語っているが、情念は、そのような平常の流れが不意にかき乱され、或る特殊な運動に変化する時に生じるのである。

たとえばわれわれが何か恐ろし気な動物を見かけた時、その視覚的印象（物質的刻印）は精気を介して松果腺に投射される。そして、身心交渉の媒体の座と言われる松果腺の傾きによって精神内にその恐ろし気な動物の知覚が生じると、精気の運動は変化し、二手に分かれて、「一方は逃げるために、背を向けたり脚を動かしたりする神経の中心へ」（第一部三十六節）他方は恐怖の情念を引き起したり維持したりするために、心臓から脳孔と松果腺とへめぐるのである。動物精気は情念を生み出す役割と共に、情念に伴う身体運動も司ると、デカルトは考えているわけである。

ところで、情念一般はこのような仕方の説明されうとしても、われわれが日常経験する情念は、愛や嫉妬という個々の情念であって、決して情念一般ではない。そうした個々の情念を生理的变化のみから説明するのは不十分であり別の観点が必要とされる。それが「最初の原因」と呼ばれる「感覚器官を動かす対象」すなわち、われわれの外部の可感的な事象である。しかし、たとえばある人を嫉妬するという場合、その人物のうちに普遍妥当な仕方では嫉妬の原因が内在しているわけでは無論ない。外的対象は「たんに、それらがわれわれを害したり益したりしうる仕方の多様さによって、あるいは一般にわれわれとかわる仕方の多様さによってのみ」（第二部五十二節）言い換えれば、われわれとの様々な利害関係を通してのみ、情念の「最初の原因」となりうるのである。情念は、生の利害と結びついた、外部の対象への主観的な反応である。デカルトは、この反応の基本的な形式を、「驚き」「愛」「憎しみ」「喜び」「悲しみ」「欲望」という、六つの基本情念として分類する。（但し「驚き」だけは利害とはかかわりのない反応）たとえば「愛」とは「自分に適わしいと思われる対象に、意志によって結びつくようにと促す、精気の運動から生じた心のうごきである」（第二部七十九節）というように極めて形式的に定義される。勿論、愛も対象によって区別する

なら、父性愛や官能的な愛など同一には論じられない多様な実質内容を持ちうる。だがデカルトは、あくまでも主体の側の条件に依存した反応の形式として捉え「それらの愛も、しかしながら愛を分有する点では同類である。」(第二部八二節)と言うのである。

そして、この六つの基本情念から、「尊敬」や「嫉妬」といった複雑で微妙な特殊情念が派生すると考えられている。このように、情念を、利害に基づく主体の反応とする点で、デカルトの観点は心理学的である。だが、いかに複雑で微妙な情念でも、情念一般としての性格を有する限り全て(後に述べる知的感情や高邁は別として)、直接的には、なんらかの身体内部の生理的変化によって引き起されるわけであり、従って、情念を人身体の能動→精神の受動√として捉えようとする構図は常に「情念論」の全体に亘って窺える基調となっている。

ところで、そのことは、これから問題にしようとする情念の統御に関しても重要な意味を持つ。というのは、情念の原因を身体⇨機械に還元し、フィジックの領域で捉えうるものとする時、そのことによって、精神の能動的な機能である理性や意志、すなわち情念を統御しようとされる能力の自律性は逆に保障されるからである。確かに一方では情念は身体からのメカニクな決定性として、意志や理性とはかかわりなく精神に現われる。だがそれは、単に機械的な、いわば外からの決定性にすぎず、意志や理性はそのために内部的変質を蒙ることはない。もしデカルトが、情念をフィジックの問題としてではなく、はじめから何かインモラルな精神の傾向性として取り扱ったとすれば、言い換えれば情念を人間の自己愛や根本悪のような根源的意欲から生じる精神の一種の病いの如きものと捉えたとしたら意志や理性は何らかの内部的損傷を受けることになり、その結果、情念の統御も人間√の枠内では不可能となつて超越的なものの助けが必要とされるだろう。だがデカルトはそうした方向はとらず、あくまでも人間の能力内で解決できる問題とみなすのである。たとえばわれわれは、時として心の裡で情念的欲望と理性的意志とが相争うという葛藤に悩まされるが、(情念の統御が問題となるのは、まさにこういう場面である)それもデカルトによれば、精神の

中の低級な部分と高尚な部分とが二つに分裂して戦っているわけではなく、身体の能動に対して精神が受身にならず自ら能動的になろうとする抗戦の場面なのである。つまりそれは、機械的な決定性への、自由で柔軟な理性的意志の抵抗であり、こうした争いにおいて、結局は自由な精神が様々な工夫と知恵を用いることによって身体を支配しうると考えられるのである。情念の統御とは八身体の能動―精神の受動√という図式を八精神の能動―身体 of 受動√に転換することであり、ボン・サンズが普く万人に与えられている以上、いかに情念に溺れ易い「脆弱なところ」の持主でもそれは不可能ではない、というのがデカルトの立場であろう。

II

「情念は本性上すべてよい。」(第三部二二一節)と言われる。それは本来、われわれにとって善いと感じられるものを求め有害と感じられるものを避けようとするところの動きである。しかし、デカルトによれば、情念はいかに激しくてもまだこころの裡にとどまる受動的な思いであって、情念のみから身体的な行為は直接には生み出されない。意志という能動的な機能に同意を促すことによって、間接的な仕方では自らの求める対象を得るための行為に移れるというわけである。「人間におけるあらゆる情念の主たる効果は、情念が身体にやらせようと目論んでいることを、精神も意志するようにと促し、その気にさせることである。」(第一部四十節)

情念が、善を求め悪を避けようとする行為へと意志を促すものである限り、それは合目的であり、自然的な有用性を持っている。しかしながら、情念の促す対象が、真にわれわれに有益であるのか否かの確かな判別の基準は情念それ自体のうちには含まれていない。それは、快・不快という身体的感覚あるいは喜びや悲しみという精神の感受に基づいた主観的な善悪の判別にすぎない。情念のこうした判別は、常に確からしくはあっても絶対に確かであるとは

限らない。情念が呈示する蓋然的でしかない善悪の表象に引きずられて意志がたやすく肯く時、われわれの行為はしばしば誤る。恐れて逃げることも誤っており、敢然と戦うことがいかなる場合にも正しいのではない。愛が徳であり憎しみが必ずしも悪徳というのでもない。一切の情念に対して、デカルトは差し当って、そのような絶対的な価値評価は行わない。情念はすべて、われわれの身体にとって、あるいは身体のみならず精神をも兼ね備えた人間∨としてのわれわれにとって、めざす目的に適う限り有益なものであり、それを妨げる限り有害なものとなる。何らかの方法で抑制すべきものは有害な情念のみであって、有益な情念はむしろ生かさなければならぬ。

ところで、身体にとっての目的とは、身体保全すなわち有機体としての完全性であり、人間∨にとっての目的とは幸福つまり完全な満足である。情念が本来、欲望を介して向おうとするものは、この二つの完全性である。だが、自己規制のできない情念に方向を与えうるのは、情念の促しから独立して善悪の判別を行いうる理性と、理性に裏打ちされた意志とである。情念の統御とは、それが生の目的から外れ出ようとする場合の正しい方向づけと言えよう。身体保全および幸福という二つの目的性の観点から、われわれは情念の有用性と弊害とを述べ、デカルトがそうした弊害に対して、どのような「療法」remèdes を考えているのかを調べよう。

情念には、身体保全つまり健康や生命維持に関して合目的な効用がある。恐怖はわれわれを危険から遠ざけ、空腹感も食欲という情念を伴ってはじめて生命維持に有効なものとなるのである。精神を持たない動物の場合こうした身体保全の行動は機械的な反射運動として為されるが、人間の場合には身体の自動運動では完結せず、意志の同意と協力が必要とされる。情念が身体からの情報を精神に伝え、意志がこの指示に同意を与える時、身心が一体となって速かに身体保全のための行動が開始される。デカルトは、この場合の情念発生の系列を、 \wedge 快・苦 \vee \wedge 喜・悲 \vee \downarrow \wedge 愛・憎 \vee \downarrow 欲望という順序で挙げている。すなわち、情念以前の生理的感覚である苦痛から「悲しみ」の情念が次いで苦痛をもたらす対象への「憎しみ」が生じて最終的に行動とかかわる「欲望」が生み出される、という具合

に。だが「快・苦」のような生理的感覚は誤りやすい。病氣やアルコールによる鈍麻や錯覚、あるいは平常の場合でも感覚に快いにもかかわらず、実は身体に有害なものが多い。情念には対象の善悪の取り違えという弊害が常に伴う。これに対しては「経験と理性とを用いて善悪を判別し、それらの正しい価値を知ること」(第二部一三八節)という治療法が挙げられる。身体の善悪の認識には経験も又役立つし、おそらく「人間論」や「原理」等で明らかにされた、身体に関する自然学的知識も必要と考えられているのだろう。

しかしながら、善悪の取り違えという認識上の過ち以上に重大な弊害は、情念がしばしば「行きすぎ」*excess*に陥ることである。認識上の誤りは情念に特有ではなく感覚にもある。が、過度であること、常に圧倒的な激しさでもってわれわれを衝き動かすことは情念固有の弊害である。なぜなら、それは、われわれの意志の同意を促すという、情念の使命から生じた害であるから。これに対しては、「極めて実際の「療法」が有効である。それは、情念の生理学に則った方法である。

情念が動物精気の動揺によって生じるとすれば、この動揺が静まらない限り情念も持続するわけである。しかも、精気には情念を引き起すだけでなく維持したり強化したり作用もある。こうした精気の運動は、全くの不随意運動であり、意志によって直接生み出したり消失させたりすることはできない。恐れようと意志して恐れることも、ひと度生じた恐怖を消すことも不可能である。しかしながら、逃げようとする脚の運動は随意的に抑えることができる。情念に駆られた時には行動を差し控え、生理的興奮が去るまで待つべきである。それは言い換えれば、情念の促しに対して意志が判断を留保することである。だが即座に決断し行動すべき場合もある。この場合にはむしろ情念の促すところとは反対の理由に従って判断する方がよい。

以上の方法は即効的ではあるが、ひと度生じた情念にしか適用できない、いわば対症療法である。デカルトは、更に持続的で習慣的な方法をあげている。それは現代的に言えば、情念の条件反射を形成するということである。デカ

ルトによれば、ある一定の生理的変化（動物精気の運動と松果腺の傾き）は、常にある一定の情念と結びついているという。従って、たとえば恐怖をひき起す変化は、恐怖以外の情念は生み出さないわけである。この、身体から情念への回路は、しかし、先天的に決定されているのではなく組み換え可能だと考えられている。われわれがそれまで好んで食べていた食物の中に、ある時突然いやな味を感じたなら、以後それを見る度に嫌悪感を覚えるという例からも判るように、この回路は、ただ一度の経験によっても変化させられる。が、最も普通には訓練や習慣によるところが大きい。理性を持たない動物ですら訓練次第であたかも自然に反するかのような行動をとりうる。「人間においてはそれが一層よくできることは明らかであり、最も弱い精神の持ち主でさえ、もし十分な工夫を用いて導くならば全て情念に対し絶対的な支配力を得ることができよう。」（第一部五〇節）

以上の方法は確かに平凡ではあるが、身体的存在でもある生きた人間の観察と理解に満ちたものであり、情念の弊害から身を守る技術としては最良であると言える。

III

情念の効用と弊害とを、身体保全という目的から考えた場合には、いま述べた、情念の生理学に基づく技術的な方法だけでも十分であろう。しかしデカルトによれば「身体は、より劣ったものでしかないのに」情念は身体の側からばかりでなく、「精神に属するものとして」精神の側からも考察されなければならないのである。というのも、たとえ身体が完全に機能しているとしても、それを自分の健康さに対する喜びとして享受しうるのは、精神であって身体ではない。情念は身体に起因し、かつ身体保全に役立つとしても、あくまでも精神の現象であり、精神に独自の意味も持つのである。

精神の側から考察される場合、それは、 \wedge 認識 \vee *connaissances* から始まり、 \wedge 愛 \cdot 憎 \vee \wedge 喜 \cdot 悲 \vee という発生的系列を経て \wedge 欲望 \vee へ至るとされる。身体保全のレヴェルでは \wedge 快 \cdot 苦 \vee から始つたものが、ここでは \wedge 認識 \vee から始まるのである。この \wedge 認識 \vee が何であるのか「情念論」では詳らかでない。だが、少くとも言えることは、これが理性的吟味を経ていない、あくまでも情念に属する \wedge 認識 \vee だということである。認識である以上、ある種の判断が含まれるはずだが、それも個人の気質や体質、あるいは生活環境に根差した習慣や傾向性に基づき、経験的で主観的な利害判断である。同一の対象に対して皆が同じ情念を抱かないのは、情念に先立つこつした判断の相違によると、エリザベト宛一六四五年十月六日付の書簡では述べられている。

ところでデカルトは、この \wedge 認識 \vee にも明晰さの程度を区別している(第二部一四〇節参照)。 \wedge 快 \cdot 苦 \vee のような生理的感覚も、身体の善悪に関する一種の認識と言える。が、それは身体に密着した、極めて曖昧かつ混乱した表象しか伴わない。いわば本能的とも言える認識であり、意識の低い段階で形成されたものである。 \wedge 快 \cdot 苦 \vee に還元できる情念は、たとえば食物摂取の欲望や身の危険に際しての恐怖等、身体保全にのみ適合しうる情動にすぎない。しかし、われわれが日頃経験する情念の多くは、むしろ、羞恥や名譽心のような、身体保全と直接かかわらない微妙なニュアンスと複雑な内容を持つ人間感情である。同じ欲望という名で呼ばれるにしても、食物への欲望と名譽への欲望とは同列には語れない。後者は、求める対象の性質やそれを得た場合の評価などの鮮明な表象を伴つた、すなわち幸福の観念を伴つた「より明晰な」認識から生じる。「精神に属する」ものとして考察される情念は、生理的感覚のレヴェルには還元できない、より心理的な、より高次の人間的な情念であり、幸福への欲望と言える。

「精神に属する」情念は、身体保全を目的とする情念よりも一層注意深く、そして違つた方法で導かれなければならない。なぜなら、この人間的な情念をいかに用いるかが、われわれの幸福や道徳と深くかかわってくるからである。

デカルトによれば、そのうちでも最も気を配って規制すべき情念は「欲望」である。というのも、他の一切の情念は欲望を介してのみ行為へと赴くからであり、意志の同意を最終的に迫るのも欲望にはかならないからである。だがどのような方法で規制されればよいのか。ここでも問題は、理性による、欲望の対象の善悪の判別にかかってくる。

「欲望は真の認識に従っている限り常によい。」(第二部一四四節)。情念的な \wedge 認識 \vee は理性性によってその真偽を裁定されなければならない。が、デカルトは、生活上の個々の事例に即して、いかなる対象を欲望すれば、われわれが真に満足しうるか、といった実用的な指示は、ここでは与えない。エリザベト宛の二一四六年五月付の書簡でも次のように語っている。「私は、個々の事柄の真理を確実に認識することも、又、不意に起るあらゆる偶発事のひとつひとつを予測することも必要だとは思っていません。それは明らかに不可能だからです。」そこでデカルトは、不可能な仕方ではなくわれわれに可能な方法でありながら、しかも常に確実な満足(至福)を与えられる欲望の統御法を二つ提起する。ひとつは、神の摂理について度々考察を重ねる、という方法である。ここから問題は一挙に道徳の領域に入ってくる。

神の摂理の考察といっても、キリスト教の教義研究の類いとは差し違って関係はない。それは、最も基本的なところで、われわれの欲望の是非を判別するための方法であり、むしろ人間の幸福についての考察である。つまり、世の中には、われわれの欲望とも意志ともかわりなく、全く超越的に人間の未来を決定している運命がある。従って、この運命的必然性に属する事柄を望むのは無意味で「空しい欲望」であって斥けられなければならない。デカルトは、神の摂理ないし運命が存在すると言ふことによって、人間の能力の有限性を自覚せよとする。無際限に拡がりうる欲望を、人間の能力の限界内にひきとどめることが欲望の統御にとってまず必要なことである。だから、妥当な欲望としては認められるのは、自らの自由意志のみによって成就可能な欲望だけなのである。富や名誉への欲望も、われわれの能力や努力以上に偶然の運不運に左右されるがゆえに、やはり空しい欲望であろう。

運命や世界を変えようとするよりも、自らの欲望を変えることによって満足を得ようとする点で、デカルトの態度はストア的と言える。が、それは人間を超えた運命に対する何か消極的な諦めではない。逆に、人間の能力のみによって完全な満足（至福）を獲得しようという確信、理性や自由意志への信頼に裏づけられて、人間の外から人間を決定してくれるものを排除しようとする積極的なユマニズムの立場である。情念を身体に起因する精神の受動とみなすことによって、却ってデカルトが精神の自由な働きを通して機械的な決定性を支配しうる、その可能性の場を確保しようとしていることは先にも述べた。運命や運のような外部からの決定性であれ、情念のような自己のうちなる決定性であれ、一切の決定性に対して、ともかく理性的な意志という、われわれの自由な能力の活動の場を拓いていくこと、しかも、そこにおいてこそ、有限であるにも拘らず人間は完全に道徳的でありかつ幸福でありうるという確信は「情念論」を支える柱となっている。

が、それはともかく、デカルトは空しい欲望の統御法として、更に「高邁」をあげている。高邁は、空しい欲望を抑えるばかりでなく、すべての情念を正しく方向づけうる最も普遍的で最良の「療法」と言われる。しかも、それはわれわれが自由意志のみによって獲得しうる対象のうちで最高のもの―徳と至福―である。

IV

「高邁」は、派生情念のひとつに含まれる。だが、それは他のいかなる情念とも違って特異な位置を持つものである。「情念論」では、身体あるいは感性的経験に起因する通常の意味での情念の傍らで、それらとは全く異質の感情の系譜が語られている。知的な (*intellectuelles*) とか内的な (*intérieures*) と形容されるこころの動き *emotions* がそれである。これは、その原因が身体にでなく精神にある点で普通の情念とは区別される。すなわち理性的認識に

よって引きおこされる感情なのである。「高邁」は明らかにこの系譜に属している。

知的な喜びや悲しみ、あるいは内的な心のうごきについて、デカルトは興味深い具体的な例を挙げて語っている。たとえば、われわれが劇場で演じられている、はらはらするような芝居を観ている時、確かにそこに引き入れられ、一緒になって憎んだり悲しんだりしている。がしかし、それと同時に「われわれは自分のうちにそうした情念が昂じるのを感じて快さを覚える。」(第二部一四七節)のである。また、たとえば妻を失った男が、悲嘆にくれながらも心の奥底で、泣いている自分を見ながら秘かな喜びを覚えることもある。こうした例からも判るように、様々な情念に心を乱されながらも、われわれの精神はそれによって完全には占有されてはいず、却って情念に動かされている自分をひとつの認識の対象として客観視しうるのである。そして、この事実に気づく時、一種の知的な喜びや満足が生じる。知的・内的感情とは、情念の虜にはならずそれから独立しうる、自由で能動的な精神の、いわば優越の意識なのである。

しかし、それが「高邁」であるわけではまだない。こうした事実は、日頃、少しでも自分の心の動きを仔細に観察したところのある人なら誰しも知っていることであろう。知的・内的感情の説をデカルトは、全ての人のうちにある、情念からの受動性を脱却しうる可能性として、また「高邁」でありうる可能性として述べているにすぎない。

「さて、このような内的な心の動きが……情念よりも一層緊密にわれわれに触れるものであり、またその結果、一層われわれに対して力を及ぼすものであるとすれば、精神が常にその内部に自らを満足させるものを持っている限り外からくる一切の混乱は、いかにしても精神を損うことはないであろう。」(第二部一四八節)

明らかにデカルトはここで、内的感情が情念ないし欲望の最上の統御法となるためには、それが「内的満足」―すなわち満足すべき正当な理由を持つ完璧な満足感―へと飛躍する必要があると述べているのである。「内なる証し」*témoignage intérieur* に支えられた満足感が高邁の感情である。その点で、一九〇節で挙げられる「自己満足」

satisfaction de soi-même とは異なる。高邁な人が満足するのは、常に徳に従っているという唯一の事実によってである。この満足感は一時的で堅固な性質をもつが、決して静止した心の状態ではない。それは、徳に従っている自分に対する常に新たな「驚き」であり、有限でありつつも完全でありうる自己を発見する時の感動である。高邁をデカルトは「驚き」の一種と言っている。「驚き」の基本的な特性は、新奇なものと突然出会った時、その対象を認識しようとする運動と規定されるが、高邁には、△不意打ち▽という驚愕の要素が稀薄になっている。というのも、高邁な人はほかならぬ自己自身に驚くのであり、しかもその驚きの理由を十分に認識しているからである。「にもかかわらずこの理由は非常に驚嘆すべきもので…改めてそれを思う度毎に、いつも新しい驚きが与えられると言つてよい。」(第三部一六〇節)

だが、かくも自己を驚かせ、かつ満足をもたらす「徳に従うこと」とは一体何であろうか。それは、決して、既成の何らかの徳目を規範として行為することではない。ただ、自分の自由意志を善く用い、そのことにおいて自らを律していることである。すなわち、情念や欲望の強制によって判断するのではなく、理性にのみ基づいて常に最善と判断したところに従いつつ行為することであり、こうした姿勢を習慣にまで高めて持続させることである。習慣化されなければいかなる善行も徳とは呼べないし、その結果も又単なる自己満足でしかない。徳とは一般に「精神をある種の思考へと傾ける精神における習慣」(第三部一六一節)であり、自覚的に形成された恒常的な思考の傾向性である。習慣としての徳が堅固に形成されていけば、いかに激烈とはいっても一時的な惑乱にすぎない情念に引きずられることはないだろう。尤も、常に最善と判断したことのみを為す習慣を身につけたとしても、必ずしも結果が最良であるとは限らない。この迷路のような実生活においては、理性的な判断もまた誤りうる。だが、問題は理性の無謬性や行為の結果の功利性にあるわけではない。可能な限り理性を用い、最善と判断したことだけを為すならば、ただそのことによって、たとえいかなる結果に終ろうとも後悔にわずらわされることなく、完全な満足を得られるとデカルトは

言うのである。

情念は、徳であり、かつ、より高次の知的感情でもある「高邁」において、完全に統御される。高邁の人は、自己の有限性を知っているがゆえに空しい欲望や妬みに心を乱されない。自己の判断を信じ安んじているがゆえに不安や悔いや恐れを感じない。しかも一方、自らを尊重するのと同じ理由によって他者をも尊重しており、他者の幸福を望むがゆえに、他者への多くの憐れみや悲しみに動かされる。「高邁」は隠者の徳ではなく、社会的な徳とも言えよう。

結 び

以上、われわれは、情念の統御の問題が、身体のメカニズム（生理学）を利用した抑制の技術の領域を超えて、高邁における完全な統御という道徳の領域へと、飛躍しながら収束されるのを見てきた。それはまた、情念統御という視点を通して「情念論」の全体的な骨組を探ったことにもなる。以下に、これまでの経過を簡単に要約しながらデカルト情念論の特色を明らかにし、それに対してデカルトの立場とは相容れない、しかも情念ないし感情を総合的に理解する上に見逃してはならないと思われる、情念についてのもうひとつの立場を指摘して小論を結びたい。

まずデカルトは二元論の立場から身心の機能を峻別し、情念を八身体の能動—精神の受動√という身心関係として規定した。情念とは精神現象でありながら身体に起因する受動的思考である。情念一般を生理・心理学的に捉えるのは「情念論」のひとつの特徴である。次いでそれを生の目的から位置づけるとき、身体にとっての善（身体保全）と精神にとっての善（幸福）という二つの目的に対する本来的な有用性と一種の認識機能も賦与された。が、この認識は前者の場合は快・苦という生理感覚的反応、後者の場合も感覚的経験に基づく利害判断にすぎない。明晰さの程度に差はあっても、情念的認識はあくまでも主観的な心理学的レベルでしか位置づけられず、しかも不確実とされる。

情念の統御とは受動的認識の真偽を理性によって判別し、過誤に満ちた情念を様々な工夫を凝らしながら目的への手段として有用化すべく導くことであった。心身合一という実生活の場でも、感覚的情念的認識に対して理性的認識を優位させていることもまた、デカルトの特色といえる。ところで幸福の問題は当然のことながら、生命維持や健康の問題に尽きず、単なる心理的な満足感にも終らなかつた。デカルトは絶対的な幸福を問い、それを有徳さの報償とした(内的満足)。デカルトの徳は超自然的徳ではなく、人間の理性と自由意志の最高度の活動性のうちに認められる。かくして八身体の能動―精神の受動∨という情念的在り方は、八精神の能動―身体を受動∨という理性的自律的自己の確立において完全に統御される。

このようにデカルトは情念を理性や意志と明確に対立させ、情念には道德的・宗教的価値に対しては勿論、自然的有用価値に対しても不完全な認識能力しか認めない。価値認識の確実な能力を理性にのみ帰属させながら、理性的判断を惑わせる情念を支配すべきだとするデカルト説は、明らかに合理主義的な情念論の立場である。更にいえば、デカルトは情念一般を身体に還元しようとしながら一方では精神に起因する知的感情も語る。われわれの感情性全般を、身体または精神に還元する二元論的な還元主義もまた、デカルト情念論に特徴的といえよう。

ところで、こうしたデカルトの情念論は体系としての完全さを備えてはいるが、やはりひとつの立場からの情念論であり、情念ないし感情の持つ豊かさを全体として捉え尽しているとは言いがたい。われわれは、もうひとつの対極的な立場としてパスカルの名を挙げる。パスカルはデカルトとは逆に、道德的宗教的価値の認識において、考えることよりも感じることに、理性の推論以上に感情的な直感に積極的な意義を認めるのである。たとえばパスカルは、デカルトが派生情念のひとつとして殆んど取り上げなかった倦怠 *ennui* や不安 *inquiétude* に注目する。それらは、理性によっては把握できない日常性の奥に秘匿された生の真実(パスカルが *misère* と呼ぶもの)を内部から直感させることができる。理性が道德的能力として機能しうるのは、こうしたいわば実存感情の把握に基づいてではない。

従って、情念は、いかに反価値的な外貌をまとって立ち現われるとしても抑制すべきものではなく、むしろ一層露わにしつつその意味を問うべきものとされる。またパスカルは情念の起源を、身体にも精神にも還元せず、身体と精神とをひとつの全体として統合する「心情」*cœur* という生の根源的な在り方に求める。情念は「心情」の自己表現である。しかしながら、情念ないし感情に関するデカルトとパスカルの観点の相違を比較することは、ここでの問題ではない。われわれが言いたいのはただ、感情性という広く豊かな世界を全体として捉えるためには、デカルトやパスカルの視点も含めて更に多くの角度から検討される必要があるということである。

○使用したテキストは Descartes *Oeuvres philosophiques*, Tome III, édition de F. Alquié, Garnier. 本文中に引用した「情念論」も書簡も全てこの巻に収められている。

※パスカルの「心情」については拙稿「パスカルの心情論粗描―特に幸福の問題をめぐって―」（九大哲学会哲学論文集第十三輯）をご参照ください。