

子どもの制作における事物の脱文脈／再文脈化過程から考える

—デカルトの機械論的身体観と道德の可能性—

池 田 全 之

- I はじめに
- II デカルトにおける意志の概念
 - 1 デカルト意志論の前提—神の存在証明について
 - 2 誤謬の根拠と人間的意志の性質
- III 情念の生理学的説明と情念の制御可能性
 - 1 情念の発生過程の機械論的説明
 - 2 六つの基本情念と「高邁」の情念に基づく道德
- IV おわりに

I はじめに

作品の制作過程の記録を見ると、われわれは相当数の子どもたちが、当初から抱いていた完成イメージに従って制作したのではなく、素材に触れて、素材に触発されることによって制作したと証言していることに驚かされる。つまり、子どもたちの制作においては、素材である事物が、当初置かれていた文脈から脱文脈化されて異化された後に、自身の作品の中で新たに再文脈化されていくのである。このような制作の現実に直面するときに、筆者に何よりも連想されたのは、デカルト (Descartes, René 1596-1650) の『人間論 (*Traité de l'Homme*)』(遺稿) の記述だった。周知のようにデカルトは、知性の立場に立つ場合には、心身二元論に基づき、身体を精神とは別ものの機械とみなしている。そして、この身体機械の構造を、従来のアリストテレス的な知識から離れて、解剖によって観察して明らかにしようとしている。だが、当然ではあるが、解剖された死体から露呈してくる臓器の機能については、当時は未解明だった。このような状況の中でデカルトは、眼前に置かれた臓器の働きを、既存の機械の構造に当てはめて理解しようとしている。

「この腺は、そこから血液の粒子が同時に、脳の凹み〔脳室〕の中であらゆる方向に流れていく非常に豊かな泉のようなものとして想像されなければならない。こうして、それらの血液の粒子がいったん粗大な粒子から分離されることや、それらの粒子が相変わらず、心臓の熱がそれらに与えた極端な速度を保持していること以外では、いかなる他の準備も、変化もなく、これらの粒子は血液の形を持つことを止めて動物精気 (esprits animaux) と呼ばれるのである。ところで、この精気がこうして脳の凹みに入っていき限りで、これらの精気はそこから脳の実質の孔に入り、この孔から神経に入っていき。ここでそれらの精気が、ある神経よりも別の神経に入る、あるいは大なり小なり入る傾向があるのにしたがって、それらは神経が挿入されている筋肉の形を変える力を有し、こうした手段によって、四肢全体を動かす力を持つ。諸君が見ることができたように、われわれの王たちの庭にある洞窟や噴水では、泉から湧き出た水が動かされる力だけで様々な機械を動かすために十分であり、水を導く管の様々な配置にしたがって、それらの機械にある楽器を演奏させたり、ある言葉を発せさせるためにも十分である。そしてまさに人は、私が諸君に記述した機械〔身体〕の神経を、これらの噴水機械の管と比較することができ、この機械の筋肉と腱を、噴水機械を動かすのに役立つ様々なエンジンないしはバネと比較することができ、この動物精気を、噴水機械を動かす水に比較することができる。前者の心臓は水源であり、脳の凹みは覗き窓である」(AT. X I. 130 sq.)。

この一節では、脳内での動物精気と血液の働きと、筋肉への脳からの運動指令の説明がなされている。後で詳述するが、心臓を一種の熱機関に擬しているデカルトは、心臓において熱せられた血液が微細になり、動脈を通過して脳に到り、そこにおいて粗大な粒子から分離されて血液の性格を失ったものを動物精気と呼ぶ。それは脳室に入ると、そこから脳の実質にある孔を通過して神経に入り、動物精気の導管である神経が挿入されている筋肉の形を変える。われわれの知識水準からすれば到底受け入れることのできない説明ではある。だが、既存の文脈から切り離されて露呈された事物の現れに、既存の事物(機械)のイメージを投影させることによって再文脈化させようとするデカルトの発想には、子どもの制作と同型的な発想が典型的に現れている。そしてわれわれが目撃しなければならないのは、解剖学者デカルトが示したこの脱文脈化／再文脈化の発想は、心身の合一を論じる人間学者デカルトにおいて、われわれの生き方の提示にまで延長されているということである。

「ある動物の姿が非常に異常で恐ろしいとすれば……このことは、ある人々において脳を以下のように状態づけさせる。つまり、腺〔松果腺〕の上でそのように形成された像から反射された精気は、そこから出て一部は、それから逃げるために背を向けて足を動かすことに役立つ神経に向い、一部

は、心臓の出入り口を開閉させる神経に、あるいは、そこから血液が心臓に送られる他の部分を刺激する神経に向う。こうしてこの血液は、通常とは別の仕方では心臓において希薄化され、恐れ的情念を維持したり強化するのに適した精気を脳に送ることになるのである」(AT. X I. 356 sq)。

これは心身合一の人間理解に基づき、上述した機械論的な身体活動の説明を敷衍して精動物精気の作用による情念の発生とその制御の方途を説く『情念論 (*L'passions de l'âme*)』(1649年)の一節である。デカルトは、恐れという情念の発生を、ある恐ろしい対象が感覚器官を刺激して神経を介して脳内に動物精気の運動を惹起させることとして説明している。つまり、心身合一の座に擬せられる「松果腺」上に形成された像が動物精気の運動を昂進させ、逃げる運動に与る神経に入ると同時に、心臓の動きを高める神経に入り動物精気の活動を増大させて脳に送り、その結果恐れ的情念が生まれると説明している。デカルトは対象からの触発を受けての機械論的な動物精気の変化に情念の発生を帰着させる。それゆえ、身体において機械的メカニズムに従って発生するので、情念の発生を止めることは不可能であるが、デカルトは意志の力によってそれを制御することは可能であると考え。そして意志の力を端的に反映させた情念として「高邁 (*generosité*)」あげている。

哲学史上のデカルトの功績は、精神と物体(身体)を二つの異なる実体として厳密に区別したことにあったとされていることを踏まえるならば、精神の力を体現する意志によって物体である身体の機械的働きの結果である情念に影響を与える可能性という、デカルト解釈の根幹に関わる問題も孕まれてはいる。だが、『情念論』の末尾で、「知恵が有益なのは主に、それが自分を情念の主人とし、情念をまさに器用に処理することを教え、情念がその理由である悪を十分に我慢しうるようにし、人が一切から喜びを引き出しうるようにする点においてなのである」(AT. X I. 488)と述べられていることに窺われるように、子どもの制作と同型的なデカルトの生理学的説明の射程は、最終的に生の導きの探究にまで及んでいるのである。制作を支える思考の射程はどこまで及ぶのか。デカルト思想をテーマとして本稿が考察するのは、このことである。

Ⅱ デカルトにおける意志の概念

『情念論』のテーマは、意志による情念の制御の方途である。するとこの議論の前提には、意志が身体に作用して動かすということがある。だが、『第一哲学の省察 (*Meditationes de prima philosophia*)』(1641年 以下、『省察録』と略記する)の第二省察において精神と実体を二つの独立した実体であると結論づけているデカルトは、この両者の関係を説明する際に困難に逢着してしまうはずである。ところが第六省察においてデカルトは、以下のように述べて心身の合一を主張している。

「自然が私にむしろはっきりと教えるのは、私が身体を持っていること、この身体は、私が苦痛を感じる時には具合が悪く、私が飢えないしはのどの渇きなどを被るときには、食物や飲み物を必要とするということである。それゆえ、私は、このことの中にある真理があることを疑ってはならないのである」(AT. VII. 80)。

実際、第六省察においては、「ある悪意ある霊 (*genius aliqui malignus*)」の存在を想定して外界や身体の実在性を疑うことにより「思考する精神の確実さ」に到達していく第一省察での筆致とは異なり、現実的生における心身の合一に基づいて、「私は自然によって、私の身体の周囲には様々な物体が存在し、それらのうちで少なからぬものは私に讃えられるべきものであり、他のものは忌避されるべきものであることを教えられる。……しかもそれらの知覚のうちのあるものは私にとって好ましく、他のものは好ましくないということからまさに確実なのは、私の身体は、あるいはむしろ私全体は、私が身体と精神から構成されている限りは、周囲にある様々な好都合な物体と不都合な物体によって触発されうることである」(AT. VII. 81)とも述べ、精神と物体の緊密な影響関係の現存を指摘している。そして、われわれが身体と精神の現実的合一を生きているという事実については、心身の区別を理解できないとい

うエリザベート王女に対して、1645年5月21日付書簡でデカルトは、心身の合一を明晰判明に知解できないとしても、それはわれわれが常に既に生きている「原初的概念 (notion primitive)」であると述べている。

「個々の身体について、私たちは延長の概念を持つだけであり、そこから形と運動の概念が出てきます。魂だけについては、われわれは思惟の概念しか持ちません。この思惟に、知性の知解と意志の傾向性が含まれています。最後に、魂と身体全体については、われわれは両者の合一の概念しか持ちません。この概念に、魂が身体を動かすために持つ力の概念と、感情や情念を原因づけて、魂に作用するために身体が持つ力の概念が依存しています」(AT. III. 665)。

はじめにでも述べたように、『情念論』はその第一部において生理学的見地から、身体と精神は脳内に垂れ下がる「松果腺」において繋がっていると説明している。それゆえ、心身の合一についてのデカルトの思索を追うという本稿の課題のために、まずは身体機械に働きかけて身体の運動を生み出す意志についてのデカルトの考えから見ていきたい。

1 デカルト意志論の前提—神の存在証明について

デカルトは『省察録』において、意志の性格をその第四省察で誤謬論として論じている。第二省察を終えたところでデカルトは、「方法的懐疑」によって「思惟する私」の確実性に到達した反面、外界の実在への疑いや、ひいては普段、普遍妥当的と考えられている数学的真理の不確実さの疑いに直面することになった。第三省察は、この懐疑を防ぎ、客観的真理の確実さを保証する根拠として神の存在を証明し、それとあわせて神の誠実さを証明することを目ざしている。

第三省察は、現存するものの根拠として神の存在を証明するために、われわれの抱く観念やわれわれの存在という結果から出発する二つのア・ポステリオリな証明を提示している⁽²⁾。その最初のものは、神の観念の「思念的実在性 (realitas objectiva)」(スコラ学の用語法に従い、objectivaは、現代のわれわれがそこから連想するものとは逆に、「思惟の内容とされた」の意味である)の根拠を問うことによって神の存在を証明するものであり、二番目のものは、私の存在の原因を問うことによって神の存在を証明するものである。

第一の証明が目ざすのは、「もし、私の観念のうちのあるものの思念的実在性が、当のものが形相的かつ優勝的に (eminenter) 私のうちにないこと、それゆえ、私自身がこの観念の原因であり得ないことを私が確信するほど大きいとすれば、ここで必然的に帰結するのは、私だけが世界の中に存在するのではなく、あの観念の原因である他のあるものも存在するということ」(AT. VII. 42)の証明である。デカルトは、私の観念の中にありながら、それが指示する内容が私の中にないものを求める(「形相的」とは、観念が指示しているものと同じだけの実在性を観念が表出している場合であり、「優勝的」とは、観念が有する実在性以上を、観念が指示するものが含んでいる場合のことである)。つまりデカルトは、無限な神の観念が私の中に存在するという事実から有限な私がこの観念の原因であり得ないことを証明する。

「神という名前によって私が理解するのは、ある無限で、独立して、最高に知性的で最高に力を有するある実体であり、この実体によって私自身も、他の何かが存在しているとすれば、存在する限りで他の一切も創造されたのである。このようなものすべてはまさに、私が入念に注意すればそれだけ、私だけからは生じうるとは思われぬ風存在しているのである」(AT. VI. 45)。

「私は、無限な実体の中には有限な実体の中で以上に実在性があること、それゆえ、有限なものの知覚よりも無限なものの知覚が、つまり私自身の知覚よりも神の知覚が私の中で何らか先に存在していることを明瞭に知解する。というのも、それとの比較から自分の欠陥を私が認知するいつそう完全な存在の観念が私の中になければ、いかなる理由によって私は自分が懐疑するということが、私が欲求するということが、つまり、何かが私に欠けていて、私は決して完全ではないことを理解するというのか」(AT. VI. 45 sq.)。

デカルトによれば、有限で不完全である私が、自身との比較の尺度として無限で完全なもの（神）の観念をいつでも既に持っているという事実から必然的に、その観念を生み出す原因として無限で完全な神の存在が証明されるというのである。

私の存在の原因を求めるとき神の存在証明に到る二番目の証明の初発の問いは、私は自分の存在の原因たり得るのか、である。デカルトは、私の存在の時間的持続の根拠を明らかにする中で、私の存在の外部での神の存在を証明している。

「生涯のすべての時間は無数の部分に分割されることができ、それらの時間の個別的なものは残りものに決して依存しておらず、ある理由がこの瞬間に言わば再び私を創造し私を保存するのだから、少し前に私が存在していたということからは、私が今存在しなければならないことは帰結しない。というのも明らかに、時間の本性に注意する者にとって、どのようなものであれ、事物が持続する個々の瞬間に事物の存在を保存するためには、まだ事物が存在しないときに当の事物を新たに創造するために必要とされたのとまったく同じ力と働きが必要であるからである」(AT. VI. 48 sq)。

時間は無限に分割することができ、分割されたある瞬間に私が存在するからといって、次の瞬間にも自分が存在することが保証されているわけではないとデカルトは考える。デカルトによれば、事物の存在の持続は瞬間毎にその事物の存在が創造されることによって成立する。すると問題は、こうした瞬間毎に自分の存在を創造する力が私に具わっているのかである。この問いに関してデカルトは、かりにそのような力が私に具わっているとすれば、われわれはわれわれの内部でそのような力を意識するはずである。しかし実際には、われわれはそのような力を自分の中には経験しない。それゆえ私の存在は、私の外部にある私とは異なるものに依存していると考えざるを得ない。それではこの私とは異なるものとは何か。デカルトはここで最初の証明を想起する。自分の中にそのような力の欠如を感じることができるのは、そのような創造行為をなす創造するものの観念をわれわれがあらかじめ所持しているからである。世界を創造するものは神である。ゆえにそのような観念の原因として神の存在が証明される。

このようにして完全な存在者の存在が証明されることにより、方法的懐疑を促した「悪意ある霊」の想定は廃棄される。というのもこの霊が行う「欺く」ということは、確かに一つの力を示してはいるが、欺こうと欲すること自体が、弱さないしは善さの欠如を示している。そして欠如があると言うことは、完全なものとしての神という前提に反しているからである。第三省察の末尾で提示されるのは、完全に誠実な神の存在である。だが、ここで問題が生じる。完全に誠実であるはずの神が、どうしてわれわれを誤りうるものとして創造したのだろうか。デカルトにおいて意志の自由の問題が浮上するのはこの地点においてなのである⁽³⁾。

2 誤謬の根拠と人間的意志の性質

人間の誤謬を説明するデカルトの基本的立場は、誤謬は神に依拠する実在的なものではなく、単なる欠如であり、私が過ちを犯すのは、神から私が得ている真理を認識する能力が、私においては無限ではないからである、ということである。第四省察は、われわれの精神の能力を、観念を認識する能力である知性と選択能力としての意志に二分している。知性については、ものの本質を明晰判明に認識する能力として、正しく使用されれば、それ自体においては誤謬を犯すことはあり得ない。しかしそれが及ぶ範囲は、有限な人間においては極めて狭く制限されている。これに対して、知性が提示するものに肯定・否定の決定を下すものが意志である。意志に関してデカルトは言う。

「まさに注目されるべきであると私に思われるのは、これほど完全で、あるいは、他にこれほどのものは存在しないので、私がいつそう完全な、あるいはいつそう大きなものがさらに存在しようと理解しないということである」(AT. VI. 57)。

知性とは異なり意志には限界がなく無限に広がりうるものであり、デカルトによれば、われわれが意志を持っているということが、伝統的な人間理解である「われわれが神の似姿である」の真意である。このように狭い知性と無限に拡大しうる意志を区別した後で、デカルトは、人間が誤謬を犯すことの原因を以下のように率直に述べている。

「私は、神に由来して私が所持する意志の力も、それだけで観られるとすれば、私の誤謬の原因であり得ないことを知解する。というのも意志の力は非常に広大であり、その類において完全であるからである。知解する力もそう〔誤謬の原因〕ではない。というのも、〔知解する力を〕神によって私が知解するために所持しているとすれば、何であれ私が知解するものを私は明らかに正しく知解するのであり、この点で、私が誤るようにはされ得ないからである。それではどこから私の誤りは生まれるのか。特に、意志が知性よりも広くまで及ぶので、私が意志を〔知性と〕同じ限界内に引き留めず、私が理解していないものにまで拡大するというただ一事によってである。私が理解していないものについては意志が非決定なのであるから、意志は容易に真や善から逸れてしまい、こうして私は誤ったり罪を犯したりする」(AT. VI. 58)。

神に由来する知性も意志もそれだけでは、誤謬の原因たり得ない。われわれは何が真であるのかを十分に明晰判明に知解していない場合には、判断を控えさせれば、私は過つことがないとデカルトは考える。しかしデカルトのコンテキストに即して誤謬の原因を考えるならば、それではなぜ意志の広さに見合った知性を神は与えなかったのかという疑問が当然湧いてくる。だが『省察録』は、神が広い知性をわれわれに与えなかったことについて、多くのものを知解できないという有限性は被造物の被造物たるゆえんであり、むしろ私に何も負っていない神が、わざわざそれを与えてくれた恩恵に感謝すべきであるとして、この異論を退ける。そのうえで第四省察は、われわれが知性の及ばないものにまで判断を下す傾向を不完全性であるとみなしたうえで、明晰判明に知解しない事柄については、自分で判断を差し控えるように絶えず努力することにこそ、人間の完全性があるとして、有限なわれわれの不断の努力を推奨して閉じられている。

「たとえ私が、同じ一つの認識に常に集中し続けることができないという弱さが自分の中にあると経験するとしても、私はしばしば繰り返される注意深い省察によって、〔知性の〕使用を要求するたびに、私がこの同じ〔自分の弱さの〕認識をいっそう想起し、こうして過つことのないある習慣を私が獲得するようにさせることはできる。この点に人間の最大で明らかな完全性が存している」(AT. VI. 62)。

このような議論の中でデカルトは、意志を二つに分類する。一つは、決定の自由の最も低い段階のものであり、「非決定 (indifferens)」の自由と呼ばれるものである。それはある一つのものについて、われわれがそれをすることもしないこともできるということ、言い換えるならば、何らかの外的な力によってわれわれがなすかなさないかの判断が強制されていないことである。もう一つは、知性が、何が真であり善であるのかを明晰に知解する場合に、意志は判断や選択を行う場合に、ためらうことなく知性が提示するものの方向に自発的に赴くという意味での〈内発的同意の自由〉である。そしてこの後者の場合には、知性が提示する方向に赴かないという選択は含まれておらず、言わば必然的に選択がなされうるという性質である。『省察録』は、非決定の自由は知性と未だ関わっていない欠如を示すものにすぎないのであり、それゆえ、知性との共同により不可避的選択を行う意志こそ本来的意志であるとみなしている⁽⁴⁾。

「私が自由であるためには、私がいずれの方向にも赴かされうるということは必要ない。反対に、私がある真や善の理由を知解するがゆえに、あるいは神が私の思惟の内奥をこのように配するがゆえに、私が一方の方向に傾けばそれだけ、いっそう自由に私はその方向を選択するのである」(AT. VI. 57 sq.)。

そしてこの〈内発的同意としての意志〉を促す情念が、『情念論』では「高邁」として道徳の基礎に置かれることになるのである。

Ⅲ 情念の生理学的説明と情念の制御可能性

1 情念の発生過程の機械論的説明

知性が明晰判明に知解するものの範囲内でのみ発動されることが、デカルトが考えた意志の真正な作動のあり方だった。この意志の働きは、当然身体を介して表現されることになる。だが、第五省察の終わりまでは、知性と意志がその実質である精神は分割不可能な一つの実体であり、延長としての実体である身体とは厳然と区別されるものであった。するとこの二つの実体をつなぐ方途が求められなければならない。デカルトはまず、精神が身体の一部にのみ関わっていると考えるのではなく、身体全体に結合していると考えたいと思う。

「魂は真に身体全体と結び付けられているのであり、人は本来的に、魂が身体の諸部分のうちの、他のものを除外したあるものにおいて存在していると言うことはできない。というのも、器官のあるものが除去されれば、そのことが身体全体に欠陥をきたすほど互いに関係し合っている諸器官の配置ゆえに、身体は一つであり、ある意味不可分であるからである。そして魂は、それによって身体が構成される素材の延長にも諸次元にも他の特徴にもいかなる関係も持たないが、ただ身体の器官の集合体とのみ関係を持つ本性をしているからである」(AT. X I. 351)。

しかしかりにそうであったとしても、エリザベート王女が質問したように、非物体である精神が、物体である身体にいかにか作用するのかについては何らかの説明が必要になるだろう。この点についてデカルトは、エリザベート王女宛の書簡の段階では、生の事実として心身合一を論じることに留まっていたが、『情念論』では、脳の奥に垂れ下がっている「松果腺」において心身は繋がっているとの生理学的説明を試みている。

「事柄を入念に検討することにより、私に判明に承認されたように思われるのは、そこにおいて魂が直接にその機能を行行使する身体の部分は心臓でも脳全体でもなく、単に脳の部分のうちで最も内部にある非常に小さな腺である。それは、脳の実質の中央に置かれており、それを通して先〔前脳室〕にある孔の精気が後〔後脳室〕の孔の精気と交流する導管の上に垂れ下がっている。そして、その腺で起こるごくわずかの運動もこれらの精気の流れを変えるために多くをなすことができ、それと相互的に、精気の流れに訪れるごくわずかの変化もこの腺の運動を変えるために多くをなすことができるようになっている」(AT. X I. 352)。

松果腺は内分泌系の器官であることを知っているわれわれからすれば、このデカルトの説明は明らかに間違いである。だが、本稿が目ざしているのは、当時伝統的だったアリストテレス由来の身体構造の説明を自明視せずに解剖するデカルトの眼前に、臓器が出来たとき、デカルトが既存の機械をイメージしつつ、それらを再文脈化した様相と、そうした脱文脈化／再文脈化の発想が道徳論にまで拡張された消息を見定めることである。それゆえデカルトの記述に事実誤認を指摘するのではなく、まずはデカルトの思想展開に寄り添っていきたいと思う。松果腺における心身の合一のあり様を端的に説明する一節は次のようになっている。

「ここでは、魂がその主要な座を、脳を中心にある小さな腺に持つことを理解しよう。この腺から魂は、精気や神経や血液の仲立ちを通して、身体のあらゆる他の部分に放射している。血液は精気の影響に関与し、動脈を通してこの印象を四肢全体に運ぶことができる。そして……われわれの神経の細い繊維は身体のあらゆる部分に配分されていて、感覚対象によって身体に様々な運動が引き

起こされる場合には、神経の細い繊維は様々に脳の孔を開くのであり、そのことによって、脳の孔に含まれている動物精気が様々に筋肉に入り込み……様々な仕方では四肢を動かすことができるのである」(AT. X I . 354)。

動物精気とは、心臓を熱機関の類比で説明し、血液を熱を全身に送る機能を果たすと考えるデカルトが、心臓の熱によって希薄化された血液のうちで最も微細で活発な部分として脳室に集まり意志内容の伝達を司るとみなす物質である。それは脳室に常に一定量存在し、ある量が脳室に入ってくると、それに見合う量が脳の実質にある孔を通して神経の管に出ていき筋肉に到る。そして筋肉にもともと存在していた動物精気と混ざり、動物精気の量が相対的に増えた側の筋肉が縮み減った側の筋肉が弛緩し、その結果、身体の運動が起こる。このように、デカルトは、身体の運動をまったく機械的な体内物質の移動によって説明する。また、感覚器官によって得られて神経を通して運ばれ脳室内の壁に投影された像が、脳室内を満たす動物精気を介して松果腺に放射される。すると、腺は周りの動物精気を脳の孔の方向に押しやり運動を引き起こす。このような仕方では、精神は意志を身体に伝えると説明される。

そしてデカルトは、動物精気の移動によって感覚知覚や身体の運動を説明することに留まらず、こうした説明パターンを情念発生の説明にまで拡張している。情念とは、「人がその結果を魂そのものの内にあると感じ、人がその結果に関係づけうる近接原因を通常何ら知っていない知覚」(AT. X I . 347) と述べられているように、理由も分からずにわれわれのうちにわき起こる感情であり、「喜び」や「怒り」などの六つの「基本情念 (passions primitives)」から多岐に構成されるものである。そしてこれらの情念の発生は、生理学的に次のように説明される。

「すべての情念は、主に、以下の限りにおいて、脳の孔に含まれる精気によって原因づけられる。すなわちこれらの精気が、心臓の出入り口の開閉に役立つ、あるいは[心臓以外の]別の部分にある血液を様々に心臓に向かって押すことに役立つ、あるいはいかなる仕方によってであれ、同じ情念を維持するのに役立つ神経に向かって流れる限りで」(AT. X I . 357)。

『情念論』第36節は、恐れを例としてこの過程を説明している。ある恐ろしい動物がやって来るとき、感覚器官を通して得られたその動物の知覚の与件が神経を介して、脳室内の松果腺に像を形成する。すると、この像に刺激されて脳室内の動物精気に変化を起し、一部は逃げるための足の筋肉運動を司る神経に向う。また一部は心臓などの臓器に向う神経に入り、その結果、心臓において血液が熱せられて動物精気が発生し、恐れ的情念を維持強化するのに適した量の動物精気が脳に送られる。デカルトはこのように情念の発生も、動物精気や血液の動揺という純粋に物質的過程に還元したうえで、このような情念をわれわれが抱くことの理由を、恐ろしいから逃げるなど、情念が人間の身体に準備して実行させようとすることを、精神もまた意志するように促すためであるとする。反面、『省察録』で明らかにされたように、意志は本性上自由なのであるから、情念に必然的に縛られているわけではなく、松果腺を刺激して動物精気の流れを変え、情念が求めている運動とは異なるものを身体機械に行わせることもできる。

2 六つの基本情念と「高邁」の情念に基づく道徳

以上のように『情念論』第一部において、意志が身体機械を動かす過程の生理学的説明を終えた後で、デカルトは第二部において、そこから様々な情念が構成される六つの「基本情念」として、「驚き (admiration)」、「愛 (amour)」、「憎しみ (haine)」、「欲求 (désir)」、「喜び (joie)」、「悲しみ (tristesse)」を挙げている。以下ではこれらの基本情念から構成される諸情念の多岐にわたる分析すべてを子細に検討することは断念し、道徳性の基本をなす「高邁」の情念の特性を明らかにするという本稿の目的のために必要な事柄にのみ言及する。

- (1) 「驚き」は突然精神を襲う奇襲であり、すべての情念について、われわれが襲われると感じるのは、「驚き」の情念がその情念に加わっているからである。そしてそれは、驚きを触発する対象を精神が注意深く眺めるようにさせる。しかし、この驚きの情念を抱くときには、精神はまだその対象が自分に都合が良いか否かの判断にまでは到っていないので、「驚き」の情念は、身体の善が依存している心臓や血流と何ら関係せず、ひたすら対象の認識と関わる感覚器官と脳とのみ関係する。
- (2) 「喜び」と「悲しみ」は対概念であり、「喜び」は、精神による善の享受を成立させる精神の心地よさの情念である。生理学的に言えば、脳に結ばれる像によって、精神に対して善として表示される対象が触発する情念である。「悲しみ」は、脳内に結ばれる印象によって、精神に属するものとして表示される悪いしは欠陥から触発される不快さによる無気力感である。
- (3) 「欲求」は、動物精気によって引き起こされる精神の動揺であり、精神自身が自分に適合すると判断するものを未来に向って意志するようにさせる情念である。つまり、欲求の対象になるのは、今欠けている善が将来あるようになることだけではなく、今ある善が維持されること、既にある悪がなくなること、将来被るかもしれないと危惧される悪がなくなることである。そして「欲求」が、何らかの善を得たり悪を避けたりしようとする意志を促す場合には、そのために必要なすべての身体の部分へ、特に心臓と心臓に大量の血液を流れ込ませる身体の部分へ脳にある動物精気を速やかに送り込ませる。こうして動物精気の一部は、この意志の観念を脳内で維持強化させる作用をなし、別の一部は、脳から出て神経を通り、欲求の対象を得るためのあらゆる感覚器官と筋肉へと流れていく。
- (4) 「愛」と「悲しみ」は対概念であり、「愛」は、自分に適合していると思われる対象に意志して結合するように精神に促す情念である。「憎しみ」は、精神が自己に有害と思われる対象から離れるように意志を促す情念である。

なお、デカルトによれば、「愛」の情念は特に意志と関わり、道徳的意義を有する。つまり、「愛」とは、「それによって人が、人が愛しているものと今結び付けられていると考えさせられる同意」(AT. X I. 387)である。それゆえ、われわれが「愛」の情動に突き動かされる場合には、「人はある一つの全体を想像しているのであり、人は自分が単にその全体の一部であり、愛されたものがその別の一部であると考えるのである」(AT. X I. 387)。小林道夫によれば⁽⁵⁾、『情念論』のこの一節に見られる思想は、1645年9月15日付エリザベート王女宛書簡で次のように率直に述べられている。

「神の善性、われわれの魂の不死性、世界の廣大無辺さを認めた後で、その認識が私に極めて有益であるように思われる真理があります。それは……人は一人では生存できないと考えるべきであり、人は実際、宇宙の諸部分のうちの一つの部分であり、さらに特に、この地球の一部であり、この国家、彼の住居や誓約や出生によって結び付けられているこの社会やこの家庭の一部であると考えべきであるということです。そして常に、人がその一部である全体の利益を、その個人の利益以上に優先させるべきなのです」(AT. IV. 293)。

「自分を公衆の一部と考えることによって、人は人々全体に善を施すことを喜びとし、場合によっては、自身の生命を他者に奉仕するために危険に曝すことを恐れません。また、その人は、他者を救うために、できることならば自分の魂を失いたいと思うでしょう。結局、こうした考えが、人々が行う一切の非常に英雄的な行為の起源なのです」(AT. IV. 293 sq)。

知性的に精神を身体から区別するレベルでの議論とは異なり、心身合一を生きる現実的生のレベルでは、他者は、存在も不確かな「自動機械 (automata)」ではなく、精神がそこへと合体し、ともに共通善を求めるべき存在者である。そしてこのような向社会的な生活を導く情念が、「愛」と「驚き」の基本情念から形成される「高邁」である。

- (5) 「高邁」は、自己への「尊重 (estime)」をその本質としている。そして人が自己を尊重することの根拠は、自由意志を所持していることと、それを行使する権利を有することにある。

「私は、人が正当に自己を尊重する最高点にまで自分を尊重させる真の高邁は単に次の二点に存すると考える。つまり一つ目は、彼が、真に自分に帰属するものは、こうした彼の意志の自由なあり様以外には何も存在しないと認識し、この意志を良く使用するか悪く使用するかによって以外には自分が賞賛されたり非難されたりする理由がないと認識する点に。もう一つは、意志をよく使い、つまり、自分が最善であると判断するすべてのものを企てたり実施したりするために必ず意志を持つという、堅固で恒常的な決意を自分自身のうちに感じるという点にである」(AT. X I. 445 sq)。

「高邁」とは、個人が自身の意志を正しく使用することを促す情動である。だが、それだけであれば、自身の意志で行動を制御することを要求する個人主義的色彩の濃い道德観であると思われる。しかし『情念論』は上述の一節に続いて第154節で、「高邁」の情念に促される人は、他者もまた自分と同じようなことを欲する自由意志に従って行動する主体であると容易に確信すると述べている。そしてそういう人は、他者を決して軽視せず、たとえ他者が自身の弱点を露呈させるような過ちを犯すとして、その過ちの理由を善意志の欠如ではなく認識の欠如であると考え、彼を許す。

「高邁な人は、本性上、常に自分がなしえないと感じるいかなるもの企てまいとする。そして、他者に善を施し、そして、このことのために自身の利害を軽視することほどに価値あるものは何もないと評価するがゆえに、彼は常に、誰に対しても完全に礼儀正しく愛想が良く親切である。そうであることによって、彼は完全に自分の情念を支配している。その獲得が彼にかかっておらずしかも大いに望まれるに値すると考えるものは[彼には]なんら存在しないので、彼は特に欲望、執着、嫉妬を支配する。そして、彼はすべての人を重視するので、彼は人々に対する憎悪を支配している。そして、自分の徳に対して持つ信頼が彼を安心させるので、恐怖心を支配している。そして最後に、他者にかかっているものを非常に低くしか評価せず、彼は決して、自分に害を与えるのではと危惧するほどには敵に優位性を認めないので、彼は怒りをも支配している」(AT. X I. 447 sq)。

全体への合一を促す情念である「愛」を構成要素としている「高邁」は、人々を他者とともに共通善の追求へと赴かせる。そしてデカルトは、「高邁」はいかに獲得されるべきなのかについて述べる。デカルトによれば、徳とは精神のある種の思考に仕向けるような精神の中にある習慣である。つまり、この精神の思考そのものではないものの、その思考を生み出すものである。しかもこの思考は精神の中でのみなされるものの、身体においてはある種の動物精気の運動がこの思考を強化する。それゆえそうした動物精気の運動が起こるように習慣づけることが、道德教育であることになる。(『情念論』第50節でデカルトは、通常、獲物を見ると追いかけて、銃声がすると逃げ出す犬も、訓練すれば、獲物を見ても留まり、獲物を銃で撃つとその音を聞いて獲物に駆け寄るようになる事実を踏まえて、「理性を欠いた動物でさえ、わずかな工夫(industrie)で脳の運動を変えることができるので、人間においていっそうそのことをなし得ることは明白であり、非常に弱い魂しか持たない人々さえも、もし人が彼らの魂を訓練して導くために十分工夫すれば、彼らの情念に対して非常に絶対的な支配を獲得できる」(AT. X I. 370)と述べている)。それでは、その具体はどのような営みのだろうか。デカルトは言う。

「もし人が、自由意志とは何か、いかに、それを使用する決然たる決意を有することから由来する利益がどれほど大きいのか、他方、野心家を疲れさせる気がかりがどれほど空しく無益なのかを考えることにしばしば専心すれば、人は自分の中に[高邁の]情念を喚起することができ、高邁の徳を獲得することができる。この徳は、一切の他の徳の鍵であり、情念のあらゆる乱れに対する一般的治療なのである」(AT. X I. 453 sq)。

脱文脈化／再文脈化思考による身体機械の説明に始まるデカルトの人間論は、こうして道徳的思考の習慣づけを推奨して終わることになる。それではこうした説明はわれわれに何を触発するのか。最後にこのことに言及したいと思う。

IV おわりに

ここまでわれわれは、解剖によって眼前に現れた臓器を前にして、既存の機械のイメージに従ってそれらを再文脈化したデカルトが、動物精気の生理学的運動として一種の身体感情である情念を説明し、最終的に「自動機械」とは異なる、自由意志を有する他者の承認と彼らとの共生の倫理に到達する思考過程を追ってきた。ここには、子どもたちが素材に触発されつつ、その素材をそれが置かれた既存の文脈から脱文脈化して、あわせて以前に鑑賞した芸術作品を参照しつつ、自分の作品の中へと素材を再文脈化していく過程で示した思考法との相似性を看取することができるだろう。この意味で、制作過程での事物変容の過程を外部からではなく、変容そのものに寄り添いながら描出する試みの成果は、『情念論』のように心身の関係について示唆に富みながらも、現在の知識水準からすれば多くの客観的誤りを含んでいるテキストの解釈にも貴重な示唆を与えるものであると思われる。

ところで、デカルトが脱文脈化／再文脈化の思考を緻密に展開することによって到達した「高邁」と「愛」の情念に導かれる共同性構築論においては、善を実現しようとする意志の発動があるときには、身体の側では精神との合一の座である松果腺の働きを介して特定の動物精気の流れを生み出させられることになる。それゆえ、この場合、身体は受動的である。デカルトにおいては、意志が発動されればそれだけ、身体の側の活動性が特定の方向に変更され制限される一方になる。このことを端的に示しているのが、『情念論』第50節で描かれた「情念の治療法」についての記述である。

- 1 情念はほぼすべて、心臓や血液や動物精気の興奮を伴っているので、この興奮が止むまでは情念はわれわれの思考に留まり続ける。ゆえに、この興奮が醒めるまでは意志が、この興奮の結果に同意しないことが必要である。
- 2 松果腺の運動は、生得的な本性によって、各々の思考に結び付けられているが、習慣によって腺の運動を別の運動に結び付けることもできる。例えば、言葉は松果腺にある運動を起こすが、この運動は、生来の本性の仕組みによって、言葉が声に出されたときは音を、書かれたときには文字の形を精神に表示する。ゆえに、音を聞いてその文字を見ながら言葉の意味を考える習慣を身につければ、松果腺の運動は、文字の形や綴りの音よりも意味を考えさせるようにする。
- 3 松果腺や動物精気や脳の運動など、精神に一定の対象を表示する運動は、本性上、精神にある情念を引き起こすそれらの運動と結び付けられているが、精神は習慣づけによって、その情念を引き起こす運動から自分を切り離して、別の情念を引き起こす運動へと結び付けることができる。

だが、『啓蒙の弁証法 (*Dialektik der Aufklärung*)』(1947年)においてアドルノ (Adorno, Theodor Wisengrund 1903-1969) が提示した『オデュッセイア』解釈 (特に「セイレーンの歌」の解釈) のひそみに倣って言えば、本性に従って機械的に発生する情念 (それは、身体の物理的法則性に従っているのでわれわれの〈自然〉と言い換えることができるだろう) を精神によって制御することは、生存という目的のために、美を享受したいという従者の本性を制御して彼らの耳を蠟で塞ぎ、ひたすら櫓を漕がせるといふ工夫を考案した『啓蒙の弁証法』で描かれたオデュッセウスの姿を容易に思い起こさせるだろう。しかもアドルノの分析によれば、自然支配を目ざす啓蒙は再び自然による支配に転落して行かざるを得ないのである。デカルトに端的に見られた自然支配 (意志による情念支配) の方向に対して、デカルトを深く研究したスピノザ (Spinoza, Baruch de 1632-1677) は、人間本性について、高邁によって情念を制御することは非常に困難であると喝破する。

「われわれは、以下のことが確実であり、われわれの『エチカ』において真であると証明した。つまり、人々は必然的に感情に従属しており、逆境にある人々を憐れみ、順境にある人々を妬み、そして、同情よりも復讐に傾向づけられ、さらに各人は、他の人々が彼の意向に従って生き、彼が是認するものを是認し、彼が拒絶するものを拒絶することを欲するように仕立てられている」⁽⁷⁾。

そして自己保存の欲求を肯定しつつ「喜び」の感情の増大を志向することによる共同性の樹立を夢想する。

「一切が神的本性の必然性から帰結し、自然の永遠な法則と規則にしたがって起こることを正しく知っている人はまさに、憎悪や嘲笑や軽蔑に値するものを見出さないし、誰をも哀れまないだろう。むしろ彼は、人間的な徳が及ぶ限りで、いわゆるよく行動し喜びを感じるように努力するだろう」⁽⁸⁾。

デカルトの発想が、まさに啓蒙の弁証法のただ中にあるとすれば、デカルト没後の17世紀オランダの政治的混乱状態の中で、デカルト思想と批判的に対話し、来たるべき共同体の構築論（それは同時に啓蒙の弁証法に対して一矢報いるものとなり得るだろう）を構想するスピノザの苦闘は、まさにこの一節の実現を巡って開始されたのである⁽⁹⁾。

【注】

デカルトのテキストからの引用はアダン・タヌリ版に依っている。引用頁については慣例に倣い、AT. と略記し、全集の巻数をローマ数字でページ数をアラビア数字で表示した。なお、引用文中の [] および傍点は筆者による補足である。訳出にあたっては諸訳を参照したが、引用文は筆者の試訳である。

- (1) ミシェル・フーコーの『臨床医学の誕生 (*Naissance de la clinique*)』(1963年)によれば、18世紀までの医学者の解剖所見は、19世紀のそれとは異なり、見えている事象の内奥にまで浸透して客観的にその構造を記述するのではなく、知覚されたものに対する根拠のないイメージにしたがって記述されていることを特徴とする。フーコーによればこの変化の原因は、身体との関わり方の思考型の変化による(拙稿「〈主体〉化の系譜学から新たな自己関係へ—身体を巡るフーコーの言説に準拠して」(教育哲学会編『教育哲学研究』第99号所収、102-124頁、2009年)参照)。すると、デカルトによる身体記述の性質は、18世紀までの典型的なパターンに従っているといえるだろう。
- (2) 『省察録』は、第五省察において神の存在という原因から神の観念という結果を証明するア・プリオリな第三の神の存在証明を行っている。それは、神は完全な存在者である。ところでわれわれは神の観念を持っている。観念が存在するからにはその原因があるはずである。神が完全な存在者である以上、存在を欠くということは欠如であり前提に矛盾する。ゆえに神は存在する、という形式のものである。なお、本文中でこの存在証明に言及しなかった理由は、『省察録』は数学を模範として「理由の秩序 (*ordre des raisons*)」にしたがって記述されており、現在の記述はそれ以前に発見されて記述されている以上の内容を前提しない論証形式を取っているからである。それゆえ、誤謬や意志が論じられるのが第四省察であるとすれば、そこでの記述を理解するためには、第五省察でのデカルトの議論の検討はさしあたり必要ないことになる。
- (3) ア・ポステリオリな神の存在証明を論じる第三省察とア・プリオリなそれを論じる第五省察の間に、デカルトの自由意志論である第四省察が挿入されていることの必然性について、村上勝三は、第四省察を意志論や誤謬論として読み解く従来の解釈の誤解を指摘して、それは学問の基礎づけのために必然的な措置だったとことを明らかにしている(同『デカルト形而上学の成立』、229-273頁、勁草書房、1990年)。また、『省察録』における第四省察の位置づけの問題については、マーシャル・ゲルーも、科学が対象とする感覚界の存在の確かさを第六省察で保証するためには、神的誠実さを弁証することが不可欠であり、そのために、完全な神の存在を証明する第三省察と誤謬に対する神の無問責を証明する第四省察が置かれていると論じている (cf. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons I L'âme et dieu*, 309, Aubier, 1968, Paris.)。
- (4) 内発的同意の自由について、ジャン・マリー・ベイサッドは、「1641年のデカルトにとって、もはや[相反する選択肢の間での] 可能的な選びが存在するのではなく、常に意志ないしは自由が存在する瞬間が到来する。……意志は同意の自発性によって定義される。というのも判明さを抱くときには、われわれは他のものを欲することができずに欲するからである」(Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, p.186 sq, Flammarion, 1976, Paris.)と説明している。なお、非決定の自由については、『省察録』と『哲学原理 (*Principia philosophiae*)』(1644年)では位置づけが違っている。本文中でも述べたように『省察録』においては、内発的同意の自由こそが、自由の形相的根拠であると評価されて、非決定の自由は自由の最も低い段階であるとされていたが、『哲学原理』では一貫して非決定の自由が自明なものとして強調されている。このことについて福居純は、分析的手法に従う『省察録』と総合的記述を旨とする『哲学原理』の論証手法に違いに理由を求めている(同『デカルトの誤謬論と自由』、知泉書館、2014年)。なお、小林道夫は、1645年2月9日付のメラン宛書簡を根拠としながら、非決定の自由は行為の前段階の自由を特徴づけるものであり、内発的同意の自由は行為遂行中の自由の様態であると考えられており、デカルトは両者の間に階層性を見ていたと述べている(同『デカルトの体系—自然学・形而上学・道徳論』、239頁、勁草書房、1995年参照)。
- (5) 小林道夫前掲書、452頁参照
- (6) デカルトは『情念論』第211節において『情念の治療法』について次のように総括している。「すべての情念の過剰に対して非常に容易に実行される最も一般的な治療法として提示することができると思われるのは以下のことであ

る。血液がこのような動揺させられているときには、想像力に提示されている一切が魂を欺く傾向があり、情念の対象については、その理由が実際にそうである以上に強力であると思込ませるのに役立つ傾向と、魂を思い止まらせるのに役立つ理由をいっそう弱いものと思込ませる傾向があることを警戒し思い出すことである。そしてもし情念が、その実行が若干遅延してもよいものだけを勧めるならば、時間と静止がすっかり血液の中にある動揺を緩和するまでは、それについて直ちにいかなる判断も下すことを差し控え、他のことを考えて気散じすべきである。そして最後に、情念が、それに関して人が直ちに決断する必要がある行為に誘うとすれば、意志が主に、[情念が示す理由よりも] いっそう弱いものと思われるとはいえ、情念が示す理由に反する理由を考えてそれに従う必要がある」(AT. X I. 487)。

(7) スピノザ『政治論』第一章第五節(ゲプハルト版スピノザ全集第三巻, 275頁)

(8) 『エチカ』第四部定理50備考

(9) 拙稿「自己保存を肯定する共同性構築は可能か—スピノザの共同性思想と相互承認論の可能性」(教育哲学会編『教育哲学研究』第116号所収, 40-59頁, 2017年)参照。なお、デカルトの情念理解とスピノザのその差異について、シャンタル・ジャケは簡明に、「精神による情念支配は、[デカルトとは異なりスピノザにおいては]、決して身体に対する支配ではないし、この支配は絶対的ではあり得ない。……『エチカ』第五部が明らかにしているように、その支配は、精神の身体に対する支配なのではなく、精神の自分自身に対する支配である。情念と精神の受動に対する[精神の]力を説明する鍵は、精神の力を正確に認識することにある」(Chantal Jaquet, *L'unité du corps et l'esprit Affects, actions et passions chez Spinoza*, p. 38, PUF, 2004, Paris.)と述べている。