

理性の研究（二）

猪 城 博 之

一、もしもかりに「理性(Nus, Vernunft)」とは何ぞや」という質問を、朱子とアリストテレスとカール・バルトの三人に提出したら、かれらは何と答えるだろうかと想像してみると、おそらく朱子は「仁」と、アリストテレスは「神」(theos)と、そしてバルトは「信仰」(Glaube)と答えるであろうというのが私の推測である。この推測を論証するのが本論の意図するところであるが、前章において二十世紀の哲学は「生の哲学」と規定することが出来ようと述べたので、そのことの補説をもう少し書いて置きたい。

二、ここでも先ず気になることは、この「生の哲学」という言葉は、欧米語の訳語として使われ出した事情のために、国語としてまだ熟していないことである。ライフとかレーベンという欧米語の意味から言って、おそらく人間の「生活」と、それを取り巻き支えているあらゆる生物の「生命」と、この二つの意味を兼ねて、「生」という訳語が採用されたのである。うと想像されるが、国語としては「生死」というふうに使われることはあっても、「生」という一字だけが単独に用いられることはほとんどないと言ってよい。だから「生の哲学」という語も、曖昧で晦渋の感を免れないが、生活と生命との両

義を兼ねたものとして、論を進めることにする。そして、そのことの解明を、ニーチェが「理性の哲学」を説いたとする近世初頭のデカルトにまで遡って考えてみたい。

三、この問題に関連して、森有正氏は次のように言う。

「恩師ジャン・ヴァール先生は、デカルトの体系の領域として、『思考』、『物体』、『経験』の三つをあげられている。この『経験』というのは身心相即体である人間の、そういう存在としての生活の条件への反省であり、先駆者としてはすでにラブレール、モンテーニュがあり、更にそれはモラリスト達によって受け継がれ、また学問的には、メーヌ・ド・ビランから始まり、ベルグソンの『持続』の考えや、アランの『自由意志』の説に連なり、更に広く現代の『実存』という考えの母胎をなすものであるが、それは私のいう経験とかなり近いものである。」⁽¹⁾

アランの『わが思索のあと』の訳者田島節夫氏は、その「訳者あとがき」で、「最初この翻訳に取り組んだとき、私は、とくにサルトルの想像力論や、またフランス実存主義に顕著なヘーゲル主義がアランに負うていたもののことを推測して興味をひかれたが、時代を距てて改訳してみると、サルトルはいろいろな点でアランに近かったという感をいっそう深くする。」⁽²⁾と書くが、このことに関しては次の証言がある。

「しかし実存主義を完全に位置づけるためには、心理学の領域で現代の一思想家の名をここに挙げなければなりません。それはアランです。厳密に申せば、実存主義者にアランの弟子は一人もおりません。しかし実存主義者はみんなアランを精読したのです。」⁽³⁾

そしてアランからサルトルへの道を歩んだ故小山俊一は、死の直前の最後の言葉として、次の言葉を遺す。

「オプティミズムと△予定調和▽が終るところから認識が始まる。(一九九一年七月十九日)」⁽⁴⁾

ここには、在るものの在ることへの徹底的な拒絶の意志があるが、この小山の言葉は、アランの次の言葉を私に思い出させる。

「精神とは、否定し拒絶するもの、経験の諸断片のみならず、観念をも含め、いっさいを投げうってかえりみないものである。ひとはすべてを拒絶することにおいてすべてを得る⁽⁵⁾。」

このすべてを拒否する精神がけっして自閉的なものではなく、外に向って開かれた精神であることを強調するところに、アランからサルトルへの道があると言つてよいが、先ずサルトルは、一九三九年一月に発表された『フッサールの現象学の根本的理念——志向性——』という小論の中で、「認識することとは『に向って己れを炸裂さす』(s'éclater vers) ことであり、じつとりしたお腹の中の親密さ (la moite intimité gastrigue) からぬけ出て、彼方に、己れを越えて、己れならぬものの方へ、つまり彼方、樹木のそばへ、しかしその樹木のそとにだが、走ってゆくことである。」と規定した上で、次のように説く。

「在る (Être) とは、世界の内に在る (être-dans-le-monde) ことだと、ハイデガーは言っている。この《の内に在る》ことを、運動の意味において理解したまえ。在ることは、世界のなかに炸裂することであり、世界と意識との虚無から離脱して、突如として世界Ⅱの内に在る意識として在る己れを炸裂さす (partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde) ことである。意識が己れを取り戻そうと努め、ついには、ぬくぬくと扉を閉めたまま、己れ自身と一致しようと努めるやいなや、意識は虚無化される。意識が、それ自体とは別なものについての意識として実存することの必然性を、フッサールは《志向性》(intentionnalité) と名付けるのである⁽⁶⁾。」

ここでは意識の志向性という問題が、対象の意識内への取り込みとその内在という方向とは逆に、意識の対象への自己超

越 (transcendence) という形で把握されているのを見るが、デカルトにまで遡ることのできる、この「対象のない意識はあり得ない」という考えをくりかえし指摘し続けたのがアランの哲学であって、アランはデカルトについて次のように書く。

『瞑想、第二』の一節を全部、しかも一度ならず、読まねばならぬ。こゝでは、生きてゐるデカルト、物を前にしてゐるデカルト、知覚と注意とを決して分離せしめなかつたデカルトを、再び見出すだけで充分だ。彼が雪について何か考へようとして雪の降る日を待ちうけ、彼自身の言葉でいへば、『観念が天から降ってくる』のを喜んだといふこと、これが彼の見事なやり方なのである。こゝにゐるのは自己の観念をこの上なく巧みに整頓する人間ではない。むしろ彼は眼前の宇宙を考へる、そして他の何ものをも考へない。これは懷疑に関する彼の瞑想においても見られたところである。すなはち、そこでは精神が当って跳ね返る対象は、眼前に知覚される物体、爐、燈火、外套であつたのである。これこそ、常に忘れられがちな、反省の規則である⁽⁷⁾」

アランの哲学は、その認識論に関して言えば、形相と質料という考えをとるかぎり新カント学派に近い観念論と言えようが、宗教、芸術から政治、経済に至る人間の生活全般にわたって、力強い哲学的分析を続けたモリスとして、その哲学はベルクソンやデイルタイなどとともに、「生の哲学」を代表する一人と言ってもよい。ところが、そのアランが「私の思想がいかにして満足に達したかを理解してもらおうと思えば、私はいまや、デカルトに拠り所をもとめることになる。」⁽⁸⁾と言う。こうして我々はやっと、デカルト哲学において、人間の生活と生命の問題がいかに取扱われているかという最初の課題に立ち戻ることになる。

四、さてそれなら、デカルトの哲学体系において、「生」はいかなる位置を占めるのか、デカルトは次のように書く。

「まず第一に私が考えますことは、われわれのうちには若干の本源的な概念があつて、それらは原型みたいなものであ

り、それを雛型としてわれわれは他のすべての知識を作り出すということです。そしてそのような概念はごく僅かしかございません。すなわち、最も一般的な概念は、在るもの、数、持続など、われわれが表象し得るすべてのものに適合するものであります。それらのうち特に物体（身体）に関しては、拡がりの概念しかもちませんが、その概念から形態と運動の概念が出て来ます。そして靈魂だけについては、思考の概念しかもちませんが、そのうちに悟性の知覚と意志の動向がふくまれております。そして最後に、靈魂と身体とを一緒にした場合、われわれがもつのは両者の合一（union）の概念だけで、この概念に、靈魂が身体を動かしたり、また身体が靈魂に働きかけてその感覚や情念をひきおこしたりする力の概念が依存しているわけでございます⁽⁹⁾」

すなわち、デカルトは、「在るもの」（実体）としては、「思うもの」としての靈魂あるいは精神と、「拡がっているもの」としての物体との二者しか認めないのであるが、人間においてだけは、両者の結合あるいは合一を、本源的概念、ないしは事実として認めるのである。そしてそのことについて更に次のように言う。

「ところで私はまず、以上三種類の概念の間には、次の点で大きなちがいがあることに気付きます。すなわち、靈魂は純粹な悟性によってしか理解され得ないので対し、物体、すなわち拡がり、形態、運動は、悟性だけでも理解することができませんが、想像力に助けられた悟性によってはるかによく理解されます。そして最後に、靈魂と物体との合一に関するもう一つのことは、悟性だけでは、また想像力に助けられた悟性によってさえも、漠然としか知らないのであって、それらはただ感覚によってきわめて明瞭に知られるのであります。そういうわけで、哲学的思索などしない人々、また感覚だけしか用いない人々は、靈魂が肉体を動かし、肉体が靈魂に働きかけることを、信じて疑いません。かれらは、両者を一つのものとみなす、すなわち、両者の合一を考えています、というのは、二つのものの間にある合一を考えるこ

とは、その二つのものを一つのものと考えることだからです。それで、純粹な悟性を働かせる形而上学的思索は、靈魂の概念をわれわれに親しいものとするのに役立ちます。それから、もろもろの形態や運動を考察するのに主として想像力を働かせる数学の勉強は、きわめて判明な物体の概念を形成するように、われわれを馴らしてくれます。そして最後に、われわれが靈魂と肉体との合一を理解するにいたるのは、ただ生活と日常の人々との交わり (la vie et des conversations ordinaires) だけを用いて、瞑想したり想像力を働かせる事物を研究したりすることをさし控えることによってでありま⁽¹⁰⁾す」

ここでやっと、「生活と日常の人々との交わり」という言葉が出てくるが、そのことで一体デカルトが何を考えているのか、その解明の手懸りとして、デカルトが靈魂と肉体との合一を明瞭に知るのはただ感覚によってだけであると言ふときのその「感覚」とは何を意味するのかという問題から始めてみよう。デカルトは『哲学の諸原理』の終りのほう、一八九節以下で、感覚とは何かを論じているが、感覚の分類に関しては、飢え、渇きなどの自然的欲求 (les appetits naturels) と、喜び、悲しみ、愛、怒りなどの情念 (les passions) との二種類を含む内的感覚と、触覚、味覚、嗅覚、聴覚、視覚の五種類を含む外的感覚とに分つ。この分類の仕方は、のちの『情念論』にも引き継がれていて、ここでは外的感覚は「われわれが、われわれの外にある物、すなわちわれわれの感覚の対象に、関係づける知覚」と言われ、飢えや渇きやその他の自然的欲求についてもつ知覚は「われわれが、自分の身体または身体の部分のどれかに関係づける知覚」と言われ、喜びや怒りや他の同様なものの感覚、すなわち諸情念は「われわれが自分の靈魂にのみ関係づける知覚」と言われる⁽¹¹⁾。そして、それらの感覚あるいは知覚は、我々の靈魂の身体からの受動であることが主張されるが、そこには「各人が、ひとつのからだひとつの想念とをかねそなえ、それらは、この想念がからだを動かし、またからだにおこる諸変化を感じることができるような本性

をもっているところの、ひとりの人 (une seule personne) である」⁽¹³⁾ ことが前提されていると言わねばならない。

そして、かかる「ひとりの人」としての自己こそ真の人間であることが言われ得るためには、よしんば物体としての身体が分割できるという性質をもつにせよ、それが「わたしの身体」と言われるときには、或る「ひとつのもの」という性格をもたねばならない。⁽¹⁴⁾ もしそうでなければ、「精神と物体との複合体」としての人間の、かた一方の精神が分割できない「二」性をもつのに対応して、それと合一して一体をなすことはできないからである。そしてかかる「心とからだとの合一」⁽¹⁵⁾としての自己を考えるところに、「生」という概念が登場してくるのである。

カール・ヤスパーズは、デカルト哲学のせいで、「生命の探究が阻害された」⁽¹⁵⁾ と言うけれども、一概にそうとは言い切れない。かえって心身合一体としての人間の生活と生命のもつ、複雑で厄介なもうものの難問に直面しているところからデカルトの哲学は生れたのであり、最後までそれらの難問に対処し続けたとも考えられるのである。そのことを再び、感覚の問題に帰って考えてみよう。

『哲学の諸原理』でデカルトが内的感覚と外的感覚とのそれぞれについて、それらが神経を介してひきおこされる靈魂(心)の受動であることを述べるとき、デカルトは同時にそれらが或る「混雑せる思い」(pensées confuses)であることをくりかえし指摘する。「混雑せる思い」とは「判明な思い」(pensées distinctes)に相反するものである。それなら「判明な思い」とはいかなる思いであろうか。「明晰な知覚と私が呼ぶのは、注意している精神に現前して、かつ明白であるような知覚である。……そして判明な知覚とは、明晰であるとともに、他のすべてのものから分離され峻別されて、みずからのうちに、明晰なもの以外の何ものをも含まないような知覚である」⁽¹⁶⁾。だから、判明な知覚とは、或る明晰なものを他の明晰でないものからはっきり分離し区別する思いと言ってよいとすれば、判明でない「混雑せる」思いとは、明晰でないものが

まじってくる思いと言ってよいであろう。それゆえデカルトは引き続いて、「たとえば、誰かが、ある大きな苦痛を感じているとき、なるほどその人の内部ではこの苦痛の知覚はきわめて明晰であるが、つねに判明であるとはかぎらない。というのは、人々はたいてい、この苦痛の知覚を、苦痛の本性についてみずからのくだす不明晰な（誤った）判断と混同するからである。すなわち、彼らが明晰に知覚するのはただ苦痛の感覚だけであるのに、この痛覚に類似したものが、痛む部分に存在していると思ひこむからである」⁽¹⁷⁾

この例から考えられるかぎり、もろもろの感覚が「混雑せる思い」と言われるのは、それらの感覚が思いの一つの状態でしてとらえられるかぎり、それは明瞭なものであるけれども、しかしそこには何らかの誤った判断がまじってくる、或いはまじっているということと思われる。ただし、『情念論』においては「諸情念は、靈魂と肉体との間の密接な結合が、混雑して暗い（confuses et obscures）ものとする知覚のうちに数えられる」と言っており、このことは『瞑想』においても「たとえば、光と色、音、香り、味、熱と冷、その他の触覚的性質などは、きわめて混雑した暗いしかたでしか（confuse et obscure）私には意識され⁽¹⁹⁾ない」と言われていることも関連して来て、およそ感覚のすべてについて「暗い」（不明晰、不明瞭）ということが言われ得るのではないかという疑問も出てくる。その点、「暗くて混雑した」思いとしての感覚の本性の探究は、全く見通しのきかない闇の中をそろそろ歩むことにも似て、至難のわざと言わねばならないが、デカルトの思索のあとを追ってみることにする。

デカルトが感覚を論じるにあたって、まず飢えや渇きなどの自然的欲求をとりあげたのは、心身合一体としての人間が生きていくことの最低の基盤として、言わば動物的とも言ふべき側面を重視したということであって、これらの自然的欲求がなければ、心身合一体としての人間は自己を維持してゆくことはできないのである。そして、その次に取り上げた諸

情念にしても、それらが動物精気によってひき起されるものであるかぎり、やはり「動物的」⁽²⁰⁾と言ってもよいのであって、それらの情念は心身合一体としての人間の生命の保持のためのものである。そしてさらに、触覚、味覚、嗅覚、聴覚、視覚などの外的感覚も、かかる動物的なものとして、自己の生命を維持してゆく飲食物を求めて運動し行動せねばならないために、当然備わっている思惟の形態と言えよう。動物は感覚がなければ動くことはできないのであり、動かなければ生きていけないのである。その意味では『哲学の諸原理』の一八九節以下の感覚論は、かかる動物としての人間の感覚を取扱ったものと言ってよい。そしてデカルトが「アリストテレス自身も認めていることですが、特に触覚論と呼ばれているところのあの感覚ばかりではなくて、他の感覚も接触によって感覚するのです。『靈魂について』第三卷、第十三章に、『しかもまた他の感覚器官も接触によって感覚するのである』とあります」⁽²¹⁾と言うように、あらゆる感覚の底に触覚があるとすれば、視覚人間、聴覚人間の底に、言わば真暗い地中を這い廻る蚯蚓みたいな、味覚や嗅覚をも含めた意味での触覚人間があると言えよう。そして、それらの触覚に伴う快苦の感覚によって、快いものを求め、苦痛を与えるものを避けて、動物としての人間は生きているのである。

さて、それなら、なぜそれらの感覚は「暗くて混雑した思い」と言われるのか。この難問に答えるための一つの方法として、デカルト哲学における意識作用の分類に関して、靈魂における能動と受動という発生的見地からの分類とは別に、記述的見地からの、表象作用と判断作用と情意作用という三分類に分ける分け方があることをかえりみて、そちらの方から考察してみることもできよう。すなわち、「われわれのうちには二種類の思惟があるだけである、すなわち、悟性の知覚と意志の活動である」⁽²²⁾という言葉は、「われわれの思いは主として二つの種類から成り立っているものであって、その一つは靈魂のさまざまな能動であり、他はそのさまざまな受動である」⁽²³⁾とも言い換えられていることからわかるように、それらの思い

をひきおこすものが何であるかという、その原因を追求する発生論的見地からの区別である。それに対して、記述的見地からは、次のように言われる。

「私の思いのうちで、或る種のものはものの像の如きものであって、本来、観念という名はこれだけにあてはまる。たとえば、私が一人の人とか、一つのキマイラ（獅子頭羊身の怪物）とか、天とか天使とか神とかを表象する場合である。他の種のもは、それ以外に或る別な形相をもっている。たとえば、私が欲したり怖れたり肯定したり否定したりする場合、私はなるほど私の精神の働きの対象として何らかのものを表象してはいるけれども、その際にはこの働きによって、私がそれらについてもっている観念に、何か別なものを加えもするのである。そして、この種の思いのうち、或るものは意欲または情念と言われ、他のものは判断と言われる」⁽²⁴⁾

すなわち、ここでは何らかのものを表象する表象作用と、そのものを欲したり怖れたりする情意作用と、そのものを肯定したり否定したりする判断作用との三種類に、我々の意識作用が分類されている。そしてデカルトはこれらの三種類の意識作用のそれぞれについて、「明晰で判明な」作用と、そうでない「暗くて混雜した」作用とを区別しようとしたと推測されるのであって、その見地からの説明を試みてみたい。先ず表象作用について考えてみると、「たとえば、光と色、音、香り、味、熱と冷、その他の触覚的性質などは、きわめて混雜した暗いしかたでしか私には意識されない」⁽²⁵⁾と言われるのはなぜかと言えば、それらの外的感覚の諸対象は、はたしても、のと言えるかどうか、はっきりしないからである。すなわち、デカルトによれば「ものの観念でないような観念はあり得ない」(nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt)⁽²⁶⁾のに、それらの外的感覚の対象は、ものであるのかものでないのか、はっきりしないのである。それに対して、「拡がっているもの」としての物体や、「思うもの」としての靈魂は、はっきり「もの」として表象することが出来て、しかも互いに「もの」とし

て区別して表象され得るということが、それらの物体や靈魂の觀念が、明晰で判明と言われた理由であろう。だから、デカルトはこれらの外的感覚の対象は、身体において起るさまざまな変化が神経を介して腦の中央部にある松果腺に達し、そこで我々の靈魂を動かしてひきおこすところの、言わば主観的な思いにすぎないと言うのであるが、かかる因果的説明の仕方は、「われわれのうちにあって、われわれの理性に反すると見られるものは、すべて身体に帰すべきである」⁽²⁷⁾という立場から、なされていると言つてよいであろう。

そして、そのことはデカルトが内的感覚と呼ぶ飢えや渇きなどの自然的欲求や、怖れや喜びなどの諸情念に関しても言われ得るであろう。この自然的欲求と情念とを一概に論ずることは無理があり、デカルトも『情念論』においても分けて考⁽²⁸⁾えるのではあるが、意識作用の三分類という見地からは、それらが単なる表象作用でもなく、判断作用でもないかぎり、どちらも情意作用の一種と見なしてよい。すなわち、飢えという感覚は、私はひもじいと感じることであり、それは何かを食べたいという意欲につながるし、また、私は寂しいという感情は、何かへの慣れとつながり、その何かを獲得したいという意欲へとつながるのである。

それなら、これらの自然的欲求や情念が「暗くて混雜した」意識作用と言われるのはなぜか、と言えば、それらの情意作用が情意しているものが、はたして真に情意すべき価値をもつかどうか、不明であるからにはかならない。ちょうど判断作用において、それらの諸判断が明証的であるか盲目的であるかが問われるように、情意作用においても、それが「明晰で判明」であるか否かが問われ得るのである。言いかえれば、判断においてその真偽が問われたように、情意においてはその善悪が問われ得るのである。

したがって、判断の領域において、「我れ思う、ゆえに我れ在り」という明証的な、「明晰で判明な」判断が見出された

ことが、ほかの諸判断を、盲目的な「暗くて混雑した」判断であると判定させたように、情意作用においても、神経や動物精气という肉体的原因のゆえに「暗くて混雑した」思いとされる自然的欲求や諸概念を、そのように判定することができるためには、何か「明晰で判明な」情意作用が見出されなければならない。そしてデカルトはかかる情意作用を「純粹に知性的な」情意に見出すのである。それを他の言葉では、「靈魂の内的感動」⁽²⁹⁾とも呼び、また「純粹に知性的すなわち道理にかなつた」(purement intellectuelle ou raisonnable)⁽³¹⁾とも言い、そしてさらに「精神的な」(spirituelle)⁽³²⁾とも呼ぶのである。

すなわち、心身合一体としての人間における感情あるいは情意作用を諸概念とするならば、「拡がっているもの」としての身体からものとして区別される「思うもの」としての靈魂がそれだけでもつ感情あるいは情意作用があるのであって、かかる情意作用を「純粹に知性的な」「精神的」情意作用と呼ぶのである。かかる情意作用においては、「われわれの靈魂が、みずからの本性に適すると判断する何らかの善いものを知覚し」⁽³³⁾それを愛し、喜び、意欲するのである。そのことは言い換えれば、「われわれの悟性が靈魂に対して示すところの何らかの善いもの」⁽³⁴⁾を靈魂すなわち意志が、愛し喜び意欲することである。逆に言えば、悟性すなわち知性が靈魂の本性に適しないと判断する何らかの悪いものを意志としての靈魂が憎み忌避することでもある。そのことは、ちょうど明証的な判断において、悟性すなわち知性(intellectus, entendement)が明晰で判明に知覚するものだけを意志が肯定したのと、全く類比していると言ってよい。悟性が善いものと明晰で判明に靈魂に示すところの愛すべき善いもの、憎むべき悪いもののみを、意志が追求したり忌避したり、喜んだり悲しんだりするのだから、それらの情意作用は、「靈魂の働きだけから靈魂に生じるもの」⁽³⁵⁾であり、「靈魂自身によってのみ靈魂のうちにひきおこされた内的感動」⁽³⁶⁾とも言われるのである。「そして意志のこれらのすべての動きのなかには、靈魂がそれらの思いを反省しさえするならば、靈魂にとって暗い(obscure, 不明晰な)ものは何もなく、それについてきわめて完全な認識をもち得な

いようなものは少しもない⁽³⁷⁾のである。

かかる情意作用の一例として、デカルトは「もしも我々の魂が、自然のうちには知られ得る非常に美しいものが沢山あると気付くと、魂の意志はかならずこれらのものを知ることを愛する、すなわちそれを知ることが自分に属すると見なすことに向うでしょう。そしてさらに、自分がその知をもっている」と認めれば、魂はそのことに喜びを感じるでしょうし、逆にもしもっていないと考えれば、魂はそのことを悲しむでしょう。そしてその知を獲得することが自分にとって善いと思つたら、魂はその知に対する欲望をもつでしょう⁽³⁸⁾」と言うが、ここにはアリストテレスの『形而上学』の冒頭に「すべての人間は、生まれつき、知ることを欲する」と言われた、あの「認識」への愛と喜びと悲しみと欲望とが語られていると言つてよい。しかし、デカルトの言う「純粹に知性的な」情意作用は、けつしてそういう「認識」あるいは「知」に関する情意作用にかぎられるものではない。「知性的」と言われるのは、「思うものとしての私とは、すなわち、精神 (mens) であり、靈魂 (animus) であり、知性 (intellectus) であり、理性 (ratio) である⁽³⁹⁾」と言われた、あの「知性」を指さす言葉である。その意味では、この「知性的」を「知的」と訳したのでは全く意味が通じないのであって、むしろ「精神的」と訳するのが適當であろう⁽⁴⁰⁾。これらの精神的な情意作用に対して、「官能のあるいは感覺的」(sensuelle ou sensitive)⁽⁴¹⁾と呼ばれる諸情念は、「われわれの魂が肉体に結びつきそれと合一しているかぎり」起ってくるころの「身体的な」情意作用と言つてよい。それは朱子学の言葉を使えば、理氣一元的な人間における、理から発する理的な感情と、氣から発する氣的な感情との區別に當ると言えよう⁽⁴²⁾。

さてそれなら、かかる身体的で氣的な情意作用としての諸情念が「暗くて混雜した」思いと言われるのはなぜであろうか。それはすでに述べられてきた所から容易に推察されるように、それらの諸情念が愛し追求し、あるいは憎み忌避するところ

のものが、真に愛するに価するものかどうか、あるいは憎むに価するものかどうか、それが不明であるからである。そしてさらに、判断における真偽においては、「いっそう真」とか「いっそう偽」とかは言われ得ないのに対して、愛憎における善悪に関しては、他の善いものよりもいっそう善いとか、他の悪いものよりもいっそう悪いとか、比較級、最上級の問題が出てくる。それは判断における真偽は、その判断作用の根底にある表象せられるものが、存在するか存在しないか、その何れかの場合しか考えられないのに対して、愛憎や好悪においては、いろんな善いものうちに、どちらをよりいっそう愛し好むかという問題があるからである。したがって、表象せられるものが愛すべき価値があるといっても、どの程度の価値をもつものか、その直しい価値を知るのでなければ、いっそう愛すべき価値のあるものに対して、より劣った価値しかもたないものを選ぶことになってしまふ危険があるのである。この点、「諸情念はほとんどつねに、それらが示す善いもの悪いものを實際よりずっと大きく重要なものと思わせるので、諸情念は適當以上の熱心さと適當以上の心づかいをもって、それらの善いものを求め、悪いものを避けるようそのかすことになるのである」⁽⁴³⁾

さてそれなら、諸情念は我々にとって有害なものであろうか。けっしてそんなことはない。それどころか、『情念論』の最後の節は「この世の生の幸不幸はすべて諸情念にかかっている」と題して、次のように言う。

「なお、魂には身体から切り離された魂だけの快樂がありうるが、しかし身体と共通の快樂について言えば、それはまったく諸情念に依存しているのである。したがって、諸情念に最もよく動かされる人たちこそ、この世において生きるその生の美味を最もよく味あうことができるのである。もっとも、そういう情念に動かされる人たちが、もしも諸情念を善用することを知らず、また偶然的な運に恵まれない場合には、生の苦い味に最もひどく苦しむことにもなるということも、事実である。しかしながら、知恵がとりわけ役に立つのは、それが我々を完全に諸情念の主人とならしめ、諸情念を

たいへん上手に使うてゆくことを教えて、その結果、諸情念がひきおこす禍をきわめて耐えやすいものとするばかりか、すべての禍から喜びをひき出すことさえできるようにする、というこの点においてである。」

ここで私は、さまざまな諸情念の分析に立ち入り、それらの我々の精神と身体とに対する効用と弊害について述べることはさしひかえて、小冊ながら「内容の豊富な」(inhalreich)⁽⁴⁵⁾と言われ、「このきらめくような洞察に満ちた本」⁽⁴⁶⁾と言われる『情念論』を読んで気付く若干のことを、箇条書きにして述べてみたい。

まず第一に述べてみたいのは、デカルトが諸情念を列挙するにあたって最初のものとしてあげた「驚異」についてである。この情念は、何らかの対象が我々に立ち現れるとき、「その対象が我々につごうのよいものか、それともそうでないのかを我々が知る前に、起こりうるのだから、驚きはあらゆる情念の最初のものであると私には思われる」⁽⁴⁷⁾と言ひ、さらに、「この情念に特有の、不意を打つという特性は、ふつうほかのあらゆる情念のうちにもあつて、それらの情念の力を強めもするのであるが、それはこの驚きがそれらの情念と結びついていることである」⁽⁴⁸⁾と言うが、心身合一体としての人間の生を考察するに際して、デカルトがこの驚きの念を最初のものとしてあげていることは、まことに驚くに足ることと思われる。かつてアリストテレスは「けだし、驚異することによって人間は、知恵を愛求し(哲学し)始めたのである」⁽⁴⁹⁾と言ったが、デカルトの『第一哲学についての瞑想』は、精神を感覚から引き離すという方法的で普遍的な「懷疑」という道をとつて、おのれの靈魂と神の存在を認識することに向つた。しかしながら、デカルトは、「この神と我々の靈魂との認識を我々に与えてくれる形而上学の諸原理を、自分が生きているうちに一度は、よく把握して置くことはたいへん必要なことと私は信じていますが、同時にまた、もっぱらかかる諸原理を瞑想することのみに自己の悟性を勞することはたいへん有害であるとも私は信じているのです。というのは、そんなことをしていたら、想像力や感覚の働きに悟性が積極的に関与することができなく

なるからです。最上の道は、その瞑想で一度獲得したもろもろの結論を自己の記憶と確信のうちにとどめて置くことだけで満足して、それ以外の研究のために残されている時間はすべて、悟性が想像力と感覚とに協力してともにはたらくような思考のために用いることでありましよう⁽⁵⁰⁾。と言う。しかも「想像力を要する思考には、一日のうちのごくわずかな時間しか用いない」と言うのだから、我々の生活の大部分の時間は、内のおよび外的感覚を用いることに費されていると言わねばならない。その内的感覚の一種である諸情念を論ずるにあたってデカルトがまず「驚き」を取り上げたということは、『第一哲学についての瞑想』においては、我々の精神は言わばおのれ自身の内側に向って沈潜して行ったのに対して、心身合一体としての我々の生においては、我々の精神は言わばおのれ自身の外側に向って解放されていくほかないことである。言わば外側からの奇襲にいつでもさらされているというのが、我々が生きているということにほかない。すなわち、生きているかぎり、何がおこるかかわからない、従って驚くことを免れないのが我々の人生である。そして、そういう森羅万象に開かれている我々の精神のもつ最初の情念が「驚き」であるということは、我々の精神の核に、知りたいという知的欲求があることであり、その知への意志が動かされることが、「驚き」が情念の一種とされた理由である。だから、この驚きの念が他のあらゆる情念の中にもあるということは、言わば動物的とも考えられる身体的諸情念も、けっして単に動物的なものではなく、どこまでも人間的なものであり、しかもそれらが「魂の諸情念」であるかぎり、感覚的なものでありながら同時に「精神的」と言つてよい影を宿しているということである。なぜなら、動物はけっして知的に驚くことはせず、人間だけが森羅万象に驚くことができるのである。そして、身の廻りのものだけではなく、おのれ自身にも驚くことができるという、そこからだけ、学問も芸術も生れるのである。

第二に気付くことは、デカルトが諸情念を枚挙するにあたって、我々の情意作用の多種多様化は、情意作用の根底にある

表象作用の多種多様性によってひきおこされるとともに、情意作用とともに働く判断作用の多種多様性からもひきおこされると述べていることである。アランはこの『情念論』には、情念の生理学と情念の心理学と自由意志の教えという、「それぞれ別個の三つの秩序をなしつつ相互に分離できないもの」が見出されると言うが、その「情念の心理学」に関して、「かくしてわれわれの情念のうちに、現在、過去あるひは未来のあらゆる種類の対象とそれらの対象から結果しうべき善いものと悪いものに関するさまざまな意見が現れるのであるから、われわれはかゝる情念のうちに、各人の経験する多くの差違を記述することができ、またかくして、最初のうちはそれらの情念が身体のいかなる運動に関係づけられるべきかを考慮することなくして、情念を枚挙、比較、分類することができ。かゝる心理的ともいふべき記述が、この『情念論』、就中その第二部、第三部の大部分を占めてゐる」と言う。アランもここに指摘するように、表象作用における差違の一つは、或るものを過去の、現在の、未来的という時間様相の差違において表象することである。たとえば「欲望」という情念は、善いもの、悪いものを未来的なものとして表象することから起るし、また善いもの、悪いものが我々に属するものとして示されている場合、「現在のな」善いもの、悪いものを見れば、前者からは「喜び」が、後者からは「悲しみ」が生じるし、またそれらの善いもの、悪いものが「過ぎ去ったもの」として表象されると、前者からは「哀惜の念」が、後者からは「うれしさの念」がおこる。⁽⁵⁵⁾あるいはまた、判断作用における差違が情意作用における差違をひきおこす例としては、たとえば、「欲望の対象を獲得する見込みが多いか少ないかを考慮するとき、見込みが多いことを示すものは、われわれのうちに『希望』を起こさせ、見込みが少ないことを示すものは『懸念』を起こさせる」⁽⁵⁶⁾のである。我々は、このように表象作用と判断作用における差違が情意作用におよぼすその種々様々な姿を考察するとき、我々のもつ情念がとうてい我々が枚挙し得ないほどの、「その数がかぎりがない」⁽⁵⁷⁾種々相をもち得ることを認めねばならない。

第三に気付くことは、このように我々の情念が種々様々な様相をもつことの最大の理由として、我々が生きるというその「生命」と「生活」の根底に、他の人とともに生きるという、生活の共同性の問題があるということである。ここに、内的感覚のうち、飢えや渇きなどの自然的欲求などと違って、諸情念が特別の位置をもってくる主たる理由があるとも言えよう。我々が表象した情意するものが、単なる飲食物などの物体ではなくて、心身合一体としての人間であり、お互いにかかる人間としてともに生きているところに、さまざまな諸情念がそれぞれ特殊なものとして分化してくる最大の理由がある。たとえば、われわれが対象の大きさに驚くか小ささに驚くかに従って、その驚きに「尊重」と「軽視」とが結びつくが、それらが自分自身に向けられるかそれとも他の人に向けられるかによって、その情念は違ってくるし、また善いもの、悪いものが自分に属するか、それとも他の人に属するかによって、その情念は違ってくる。あるいは、善いこと悪いことが自分によってなされたか、他の人によってなされたかによっても、その情念は違ってくる。

このように、人間は他の人とともに生きるということを考えたときに、当然出てくる問題が言葉の問題である。デカルトは人間が他の動物と違って「理性」をもつということとは、「言葉」をもつということであると考える⁽⁵⁸⁾。だから、「日常的な他の人々との交わり」(conversations ordinaires)は直ちにそのまま他の人々との「談話」と言いかえてもよい。我々はもちろん、身体に現われる、目と顔の表情や笑いや涙やためいきなどのさまざまな外的表徴によって、他の人の情念を知ったりおのれの情念を表現したりなし得るが、それぞれの人のその思いを表現し理解するのは、その「言葉」を通してである。我々は他の人の言葉を聞くとともに、おのれの言葉を話すことによって、他の人々とともに生きる。我々の諸情念は、他の人々の行動によって様々に動かされるが、特にその人の「言葉」によって、我々は喜んだり怒ったりする。そのおのれの情念を上手に用いるとは、言葉を慎しみ言葉を善用することである。インドの仏典には「どんなに貧乏な家でも、聖者がいる

ところには、親切な言葉と一杯の水がある」と書かれていると聞くが、我が国の道元禅師も次のように書く。

「愛語といふは、衆生をみるにまづ慈愛の心をおこし、顧愛の言語をほどこすなり、おほよそ暴惡の言語なきなり、世俗には安否を問ふ禮儀あり、佛道には珍重のことばあり、不審の孝行あり、慈念衆生猶如赤子の思ひをたくはへて、言語するは愛語なり、徳あるはほむべし、徳なきはあはれむべし、愛語をこのむよりはやうやく愛語を増長するなり、しかあれば日ごろ知られず見えざる愛語も現前するなり、現在の身命の存せらんあひだ、このんで愛語すべし、世生生生にも不退転ならん、怨敵を降伏し、君子を和睦ならしむること、愛語を根本とするなり、むかひて愛語をきくは、おもてを喜ばしめ心を楽しくす、むかはずして愛語をきくは、肝に銘じ魂に銘ず、知るべし愛語は愛心よりおこる、愛心は慈心を種子とせり、愛語よく廻天の力あることを学すべきなり、ただ能を賞するのみにあらず」⁽⁵⁹⁾

そして第四に『情念論』において「言わば、他のあらゆる徳を身につけるための鍵であり、あらゆる情念の乱脈に対する万能の薬でもある」⁽⁶⁰⁾と説かれた「おおらかさ」(高邁、自恃、寛仁、générosité)の徳について述べて置きたい。この語はデカルト自身が「大度」(magnanimité)とも述べているように、「心の度量の大きいこと(偉大な魂)」を意味する。それはラテン語の *magnanimitas* を介して、ギリシャ語の「メガロプシュキア」をそのまま直訳したものである。アリストテレスが「メガロプシュキア(矜持)は、かくて、いわばもろもろの卓越性(徳)の冠飾のごときものであると思われる。それはそれらの徳をより大きいものにするものであるが、またそれらの徳なくしては生れないものでもある。このゆえに真に矜持あるひと(メガロプシュコス)であることは困難なことからである。それは真の意味におけるすぐれたひとたること『うるわしくよきひとたること』(カロカガティア)なくしては不可能なのだから——」⁽⁶²⁾と言っていることから推測できるように、それはおそらく人をほめる場合の最高のほめ言葉であつたろう。アリストテレスがこの徳を名譽に関する徳として述

べているゆえんである。そして現在でも英仏語において、ゼネラス（ゼネロー）という言葉はその伝統の意味を持ち続けているかと思われるが、この近代語はジェントル（ジャンテイ）という語と同じく、「生まれのよい」、「貴族出身の」という意味である。だからデカルトは、この語を「高貴で強い」という意味で使っている。そのかぎり「高邁」（高くすぐれた）という訳も適訳のようにも思われるけれども、他方では原語のもっていた「度量の大きさ」という、けちけちなない、たっぷりした、豊かなという感じが失われるような危惧もある。しかし、デカルトが「おおらかな人」について述べるその敘述は、あたかも、知仁勇を兼ねそなえた有徳者の気象を思わせるものがある。この語についてベルクソンは「ラヴェッソンの生涯と著作」という論文の中で、次のように書く。

「今や彼は語る、人間の思想の発端からして一つの偉大な哲学が現はれて居て、歴史の変遷を通じて維持せられた、即ち英雄の哲学、大度の人、強き人、寛仁の人の哲学である。この哲学は、優れた知性によつて考へられる以前すでに、選ばれた人々の心情によつて生きられてゐた。それは、何時の時代でも、我身の為にでなく全世界の為に生れ、初めに享けた力の向ふ所に飽くまで忠実に、宇宙の基本の調べ——それは寛仁と愛の調べである——に合せて心をととのへる、真に王者の心を有つ者の哲学であつた。この哲学を先づ実行した者は、希臘の崇めた英雄達であつた。後それを教へた者、タレスからソクラテスへ、ソクラテスからプラトンやアリストテレスへ、アリストテレスからデカルトやライプニッツへと、唯一つの偉大な血統を引いて相継いだ思想家達であつた。これらすべての人々は、或は基督教を予感し或はこれを発展させつゝ、精神の一状態の内に残りなく包容されるところの哲学を、思惟し実行してきた。この精神の状態とは、我がデカルトが『寛仁』（ジュネロジテ）といふ美はしい名で呼んだもののなのである。⁽⁶³⁾」

私は「大度」という意味を顧慮して、かりに「おおらかさ」と訳して置くが、この「おおらかな人」こそ、他の人とも

に生きる人間として、誰れに対しても高慢にも卑屈にもならず、自からに対して矜持をもちつつ、しかも謙遜に生きる人であった。この「おおらかさ」が人間のもつべき最高の徳であるにもかかわらず、なぜそれは一つの情念と言われたのかと言えば、「このおおらかさと謙虚さの情念の動きは、不意打ちから来ることが比較的少ないのであるが、それでも、これらの原因（すなわち、自己の自由意志を行使する能力——これは自尊の念をおこさせる——と、この能力がそのうちに存している主体のもつともろもろの弱さ——これらのゆえに自分を過度に高く評価しすぎることはない——と）は、まことに驚嘆すべきものであるから、ひとがそれらのことを新たに思うたびごとにそれらはつねに新しい驚異の念を与える」⁽⁶⁴⁾からである。そして「自己の自由意志を行使する」とは、おのれの知性が「最善であると判断するすべてのことを企て実行する」⁽⁶⁵⁾ことにはかならないのだから、そのことは結局、おのれの精神力を信じて、できるかぎりの努力をすることであろう。その意味では、生きるということは生きるための努力をすること以外のことではないと言えよう。

最後に、前章で芸術のことについてふれたので、この『情念論』で芸術に関係する言葉を探してみると、「どうしても我々が間違いを犯す危険を避けえないこの人生のさまざまな場面に臨んでは、我々はたとえ単に悪いものを避けるだけのためであっても、悪いものに向っている諸情念よりはむしろ善いものに向っている諸情念に傾くほうが、いつの場合でもはるかによい。しかもそういう人生の種々の場面においては、いつわりの喜びが真なる原因に基づく悲しみよりまさっている場合も多いのである」⁽⁶⁶⁾という言葉に打ち当たる。デカルトは、「我々の内的感覚または我々の理性が、我々の本性に適すると判断せしめ、またこれに反すると判断せしめるものを、我々は一般に善いものと呼び、外的感覚、とくに他の外的感覚以上にただ一つ重要視されている視覚によって、このように我々に示されるものを、我々は美しいものと呼ぶ」⁽⁶⁷⁾と言うが、美しいものは善いものの一種であり、醜いものは悪いものの一種であろう。もしそうなら、デカルトが「理性の使用を失う

ことは生命を失うことよりも大きい⁽⁶⁸⁾」と言うとき、そこには人間における正気と狂気の問題があり、その問題は単に真偽と善悪の判断に関して提起されるだけでなく、美醜の判別の問題もまたそこに懸っていると見えよう。美しいものの創造と鑑賞もまた、命懸けの真剣勝負と言わねばならない。

注

- (1) 森 有正『砂漠に向って』、昭和四十五年、筑摩書房。二五五頁。
- (2) アラン著作集10、一九八二年、白水社。三二二頁。
- (3) コレット・オードリー著、伊吹武彦訳「序説」、「実存主義は是か非か」、一九五〇年、創元社。一一頁。
- (4) 小山俊一『Da通信』、一九九二年、高山源一郎刊。七一頁。
- (5) アラン著作集10、田島節夫訳『わが思索のあと』、一九八二年、白水社。二七三—四頁。Alain: Histoire de mes pensées, Gallimard, 1986. p.255.
- (6) サルトル全集第十一巻、『シチュアションI』、白井健三郎訳。昭和四十年、人文書院。二八—九頁。
- (7) アラン著、桑原武夫、野田又夫訳『デカルト』、昭和十九年、筑摩書房。五一—二頁。Alain: Idées, Paul Hartmann, p.131. なおこの箇所は、西田幾多郎博士の『哲学論文集第三』にも引用されている。『西田幾多郎全集』第九巻、昭和四十年、岩波書店。六七—八頁。) もしもアランを「生の哲学」者の一人と考えることができれば、西田哲学もまたその中に入れてよいと思われる。
- (8) アラン著、田島節夫訳『わが思索のあと』、二七〇頁。Alain: Histoire de mes pensées. p.252. なお、アラン『デカルト』訳書、解題、参照。
- (9) 『デカルト著作集3』、一九七三年、白水社。二九〇頁。一六四三年五月二十一日、エリザベト宛書簡。Descartes: Correspondance avec Elisabeth et autres lettres. Flammarion, 1989, p.68. 尚、デカルト『哲学原理』四八節、参照。
- (10) 同書。二九五頁。Ibid., p.73—74.
- (11) デカルト『情念論』、二三節、二四節、二五節。野田又夫訳、中公文庫。一一二—一四頁。
- (12) 『哲学の諸原理』一八九節では「感覚は神経の働きを介して起る」と言われ、『情念論』一九節では「物体(身体)を原因として

もつ」と言われ、二二節では「神経を介して靈魂に到来する」と言われる。

(13) 一六四三年六月二十八日、エリザベト宛書簡。

(14) 『情念論』三十節では「身体は一なるもので、ある意味で不可分である」と言われている。

(15) ヤスパース『デカルトと哲学』、重田英世訳、理想社、一九六一年。一六五頁。

(16) 『哲学の諸原理』四五節。井上庄七他訳、昭和六三年、朝日出版社。

(17) 同書、四六節。

(18) 『情念論』二八節。

(19) 『瞑想』第三。『世界の名著』22、デカルト。中央公論社、昭和四二年。二六三頁。

(20) 『哲学の諸原理』一九〇節。

(21) 『デカルト著作集2』、白水社、一九七三年。三〇〇頁。

(22) 『哲学の諸原理』三二節。

(23) 『情念論』一七節。

(24) 『瞑想第三』、『世界の名著22』デカルト。中央公論社。二五七頁。

(25) 同書、二六三頁。

(26) 『デカルト著作集』2、六一頁。Oeuvres de Descartes, Vrin, 1973, VII, p. 44.

(27) 『情念論』四七節。

(28) 『情念論』二四節、二五節。

(29) 同書、九一節、九二節、九三節、一四七節。

(30) 同書、一四七節、一四八節。

(31) 一六四七年二月一日、シャニュ宛書簡。

(32) 『哲学の諸原理』一九〇節。ただしこの語はラテン語原文ではなく、デカルト自身によって補訂されたと言われるフランス語訳において付け加えられたのである。Oeuvres de Descartes, publiées par C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1978, IX-2, p. 311.

(33) 一六四七年二月一日、シャニュ宛書簡。Descartes: Correspondance avec Elisabeth et autres lettres. Flammarion, 1989, p. 249.

- (34) 『情念論』九一節。
- (35) 同書、一四七節。
- (36) (38) 一六四七年、二月一日、シャニユ宛書簡。
- (39) 『瞑想』第二、『世界の名著』22、デカルト』、中央公論社。二四七頁。
- (40) Oskar Kraus: Die Werttheorien. Verlag R. M. Rohrer. Brunn, 1937. S. 69. クラウスはそこで情念 (Leidenschaft) と区別されるかかろ知性的な情意作用を「精神的」(geistig)と規定し、「今日ではしかし重だった心理学者たちは、この非感覺的で純粹に精神的な情意作用の存在を否定しているが、しかし、もしも我々がかかろ情意作用をなし得ないとしたら、それ自身において直しいと認められる情意作用をとり出すあらゆる可能性はなくなり、かくて、価値論と倫理学を樹立する可能性もすべてなくなってしまう」と言う。
- (41) 一六四七年二月一日、シャニユ宛書簡。
- (42) 『日本刻版李退溪全集』(下)一九七五年、李退溪研究会。三五四頁。
- (43) 『情念論』一三八節。
- (44) 『情念論』一二二節。
- (45) Alfred Kastil: Die Philosophie Franz Brentanos, 1951. A. Francke Verlag, Bern. S. 93.
- (46) 小林秀雄『考ぐるメント』2、昭和四九年、文芸春秋社。二〇二頁。
- (47) 『情念論』五三節。
- (48) 『情念論』七二節。
- (49) 『アリストテレス全集12、形而上学』一九六八年、岩波書店。一〇頁。
- (50) 一六四三年六月二十八日、エリザベツ宛書簡。Descartes: Correspondance avec Elisabeth et autres lettres. Flammarion, 1989, p. 76.
- (51) 桑原武夫、野田又夫訳、アラン『デカルト』、昭和十九年、筑摩書房。一〇〇頁。Alain: Idées, P. Hartmann, 1932, p. 155.
- (52) 同書、一六五一六頁。Ibid., p. 186-7.
- (53) 『情念論』五七節。
- (54) 同書、六一節。
- (55) 同書、六七節。

- (56) 同書、五八節。
- (57) 同書、六八節。
- (58) デカルト『方法序説』第五部。野田又夫訳、『方法序説、情念論』、中公文庫、七〇頁。
- (59) 『道元禅師全集』、昭和五年春秋社。二五九頁。
- (60) 『情念論』一六一節。
- (61) 同書、五四節。
- (62) 高田三郎訳、アリストテレス『ニコマコス倫理学上』岩波文庫、一九七二年。一四六―七頁。
- (63) 野田又夫訳、ラヴェッソン『習慣論』、岩波文庫、昭和十三年。一一七―八頁。河野与一訳、ヘルクソン『哲學的直観他四篇』、岩波文庫、昭和二十八年。一二二頁。H. Bergson: *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, 1955, p.286-7.
- (64) 『情念論』一六〇節。
- (65) 同書、一五三節。
- (66) 同書、一四二節。
- (67) 同書、八五節。
- (68) 一六四五年九月一日、エリザベト宛書簡。Descartes: *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Flammarion, 1989. p.125.