

# 機 械 と 精 神

....Car il ne faut pas se méconnaître : nous sommes  
automate autant qu'esprit ; (Pascal : pensées)

森 田 良 紀

## (一)

われわれの内なる非合理的なるものは、すべてこれを身體にのみ  
歸屬せしめねばならない。(情念論)

われわれの身體に歸するものはたゞ身體にのみ歸せしめ、精神に歸するものは精神にのみ歸せしめねばならぬ。情念は恐るべきものであるが、そのことによつて、限定可能な取扱ひうるものとして、われわれの肉體の内に投げ込まれ、物の秩序につき戻される。——三角形を前に冥想し、數について考へてゐる犬などを考へることは無意味であり、何事も考へることにならぬ。計算機械はこの犬などよりも遙かに精神に近い働きをなすのであるが、しかし計算機械も機械である限りは、この物の秩序は精神の秩序と無限な隔りを持ちこの物體に毛筋ほどの意志のはたらきもまた一片の數の觀念も宿らない。かくのごときものがかの有名なデカルトの動物機械説である。われわれが慄え、逃れ怒り、打ち、叫ぶには、さまざまな動機とか思想とか統一的な意志とかを必要としない。強い光によつて眼の瞳孔が収縮するのと同じく、われわれの意志の許可を俟たずに勝手に反應することの動物—機械のひとの形をした装置からしてかゝる動きは生み出される。すべて情念における非合理的なものは、われわれの身體の機械性を、その原因とする。

低次なる精神である無意識の思想によつてわれわれは慄え恐れるのではない。

こゝで、われわれは、精神が事實上身體の機械装置と密接に結合してゐる、われわれ人間について考へてみなければならぬ。身體のかゝる盲目的運動によつて生み出される精神の感動は思想であつて、それは、全精神の力によつて今あるがごときものとして、ある。動物染みた恐怖と雖も、怖れによつて全宇宙の表象が變るのであり、最少の情念といたども、全意識を前提としてゐる。かゝるものが精神の思想としての情念である。

\* Pascal : Pensées 310. (トラシマンゴイヌク版)

\* \* Henri Lefebvre : Descartes, p. 253 — le "behaviourism" contemporain se distingue mal de la théorie cartésienne de ("l'automate").

こゝ「自動機械」の思想を徹底させ人工脳や人工人間の製作も、理論的には、不可能ではない、とデカルトは考へる。「Lettre de mars 1638; Lettre à Mersenne, 30 juillet 1610; Homme, A. T. XI, p. 145f. — 此處では、腦の機構はパイプ・オルガンの機構で築くられる」。しかし、この人工脳には痛みの感覺は生じない、思想を自由に言語によつて表現することも亦出来ぬ (Disc. V, A. T. VI, p. 56f; Lettre de mars 1638)。人間の體は機械であるが、しかし、ほかの機械を動かすやうに、痛みや苦しみをなく、感動、感覺なくそれを動かすといふ譯にはゆかない。外部の機械装置のボタンを押す指は、やはり、精神とひとつになつたこの身體の痛みを感じる指である。したがつて、心身相關のデカルトの問題は、機械化されたこの現代の技術的世界からも、やはり消し去ることは出来ぬであらう。

\* \* \* Les passions de l'Âme, Art. 47. 以下 Pass. と略す——「われわれのうすには一つの精神しかなく、またこの精神はその中に相異なる諸部分をもつてではない。感覺的な精神が同時に理性的なのであり、すべてその欲望は意志なのである。」

\*

心身相關はわれわれのいかなる力學、いかなる機械的表象をもこえてゐる。しかしながら、心身は、なんらかの仕方、ひとつに結合してゐなければならぬ。この結合の箇所をデカルトは今日いふ神経系統の統制中樞である脳髓中の小腺、すなはち、松果腺に求めた。この松果腺説は全精神と全身體との不可分の合一を示す想像上の補助手段

のごときものである。なぜなら、全宇宙をその表象の内に映す精神、いかなる場合でも不可分割的であるところの精神が、宇宙の微小な一原子の如き身體の一部分に、船に乗り込んだ水先案内人のやうに、とち込められ、宿つてゐるなどとかんがへることは矛盾してゐる。したがつて、いかなる意味に於ても、精神を身體のなかに閉ぢ込めるなどといふことはできず、精神全體が身體全體と合一し、かつ一體となつて、この私をかたち造つてゐる、といはなければならぬ。

この人間の受肉の大膽な思想をデカルトは繰りかえし、のべることを止めないけれども、しかし、此處で、彼は、人體の如き複雑な有機體に獨特な生理的關係を觀りみ、精神は、特に、この小腺に於て、自己の機能を果すものとかんがへる。あらゆる身體の動きはこゝに集る。營養作用や心臓の鼓動や身振りなどもその例外ではない。この小腺にいたつた身體運動は、一定の腺運動を介して、われわれの思想のうちの或るものを變へる。特に、神經索を傳はり、外部からの通信はこゝに至る。神經索を切斷すれば、それぞれの場合に應じ、視覚や聽覚や痛覺などが消失することはよく知られてゐる。逆に、この腺の運動の蒙る變化——一定の意志作用やその他の作用により——は、血行や神経管中の精氣の流れにより、迅速に、全身に放散する。はげしい不意の感動による震えや顔面の赤らみ、呼吸のとだえや血行の亂れなどがよくこの事實を物語つてゐる。したがつて、身體が全體的に精神に働きかけるのも——身體は、神經と腦とによつてある意味で不可分的に統一されてゐる——、逆に又、精神が全體的に身體に働きかけるのも、いかにしてあるかは精神が反省的に表象しえない、特にこの小腺に於てである。精神は、この小腺に於て、こゝに集る全身の渦動運動を介し、全身體と結合する。こゝでも、われわれは、不可分的な合一の觀念を發見する。心身の接合點を何處にもとめるかゞ問題なのではない、この松果腺の假説の内に、心身がかくのごとくしか結合しえない事を、再認することが、われわれにとり、大切なのである。この假説に導かれて、次に、われわれは、自己の身體統御の法を學ぶであらう。身體の同意なくしては、われわれは、何事も爲しえない。われわれが仕事をなすにも、この時として制

神しがたい生涯の伴侶である身體を引摺りながらなのである。しかし、美しい思想が美しい身振りを想起させることから分るやうに、物を書く仕事、書く衝動には、心身の相關が存在してゐなければならぬ。心身の美事なごだはりなり一致が、閃く思想を捉へる句となり、美事に綴られた文章となる。あとでのべるが、ペンを動かす腕の動き自體が、心中の身振りを呼びさまし、この最初の思想の動きから、事件、劇、思想自體が發展する。

• Disc. V, A. T. VI, p. 59; Méd. IV, A. T. IX; à Regius, janvier 1642.

à Regius, juin 1642.「善し天使が、人間の身體に宿したとしたならば、われわれの如くに感得することなく、ただ身體に惹き起される運動を、純粹悟性的に認識するに止るであらう。そうしてこのことによつて眞の人間から區別されるのである。」cf. Méd. VI.

\* \* 動物精氣はスコラの起源の概念 (E. Gilson: Index scolastico-cartésien, p. 99 f.) であるが、マカルトに於てはそれは「神秘的流體」とはなく、血液から一種の濾過作用によつて分離された風乾は純粹な精の如き微細な氣粒粒子である。スコラ的な質體的形相或は質的性質 (qualités réelles) の概念は全く排除されてゐる。

神經は三つの部分から成る。第一に、神經索、すなはち絲狀の「髓」。第二に、神經管、すなはちこの髓を包み管狀をなす「膜」。第三に、管内を充してゐる動物精氣。一感覺器官に對する物理的衝撃は索を引くが如き作用をなし、他端の胸内壁 (すなはち今日でいふ、胸中樞) の氣孔を開く。胸腔中に充ちてゐる精氣はこの氣孔から神經管中を通つて迅速に全身に—しかし、その時の狀況と習慣とによつて決定される神經網の通路を經て—放散する。放散によつて筋肉の方に向ふ精氣は、關節のまはり附近してゐる諸筋肉の或るものを膨脹させ亦或るものを弛緩させて、その時ときに必要な仕方方で四肢を動かす。特に心臓に向ふ精氣は心臓の筋を支配する神經を刺戟して鼓動をかく、全身の血行を變へる。これが神經系統の生理學である。

放散 (rayonner) — Pass. Art. 34; Homme, A. T. XI, p. 177, l. 14-23)。當時、遺傳學の知識が存在せず、また遺傳子の觀念も存在しなかつたために、遺傳の事實は、マカルトによつて、この放散の事實によつて、機械論的に説明された (Homme, loc. cit.; à Mersenne, 30 juillet 1640)。

あとで述べるが、記憶を習慣もとの衝撃の放散による身體組織中に殘る機械痕跡によつて説明される。

\* \* \* Pass. Art. 30.「身體は一體として或る意味で不可分である故。」

\*

いふまでもないことであるが、われわれの間には勇者もあれば、怯懦な者もある。勇者はその美しい心身合致の動きによつて危険と恐怖との陥穽から同時に自己を救ふ。怯懦な者は眼前の危険にふるえ、すくみ、不意の危険にたいしては驚かされた動物のやうに度を失つて反動的に逃げだす。この事實は、心身の結合が、萬人において同じではないことを、むしろ、萬人において同じ程度に支配されてはならぬことを、示してゐる。同じく萬人周知の事實であるが、しかし確信されることの最もすくない事實は、自己統治の可能性である。武人や體操教師に身近かい手荒な眞理であるが、怯懦はこの怯懦にたいする怯懦と、この怯懦にたいする誤つた意見に支へられて宿命の打破し難き外見を呈してゐるのであつて、自己統御によつて匡正され美しい勇氣にかはり得ない怯懦なるものは、ありえない。われわれは自己の心身の結合を統御することによつて、自己の生活の運命をも支配することが出来る。

この事をわれわれに明かにし、かつ、確信せしめる有効で力強い指示を、われわれは、こゝで、松果腺の假説から學ぶことができるであらう。ひとは獵犬をして、その自然の習性に逆はしめ、銃聲によつて逃げずに、かゝつて、獲物の猪に躍りかゝつてゆく様に仕込むことができる。犬は物體、完全な意味で自動的に動くにすぎぬ物體なのであるが、ひとは、外部から、この犬の松果腺や腦の變の機械機構に働きかけ、それを反復刺戟して、いまのべた條件反射の習性をこの犬の上に形成してやる事が出来る。われわれの體は人の形をした機械に過ぎず、その點、犬と同じいのであるが、しかし自由意志をもつ、われわれは、自由な自己統御によつて、自己自身の上のぞむ條件反射を自己自ら形成することができる。人は、デカルトのこの學説の内に、バプロフの條件反射説の理論的先取をみとめて、驚くかも知れぬ。しかし、寧ろ、こゝに在るものは、實驗上の眞理などではなく、幾何學者の大膽な一知見であつて、この知見によつてわれわれは、確信された智慧にまで、導かれるのである。デカルトは自らの氣質に關しては、むしろ、自ら機械装置であることに甘じたのであつて、この狡猾さえも具へた執拗、強情な氣質の動物を統治し馴致することによつて、精神と身體（物體）との無秩序な混合は支配された相關に變り、盲目的宿命は内的自由の秩序によつて規制

されるに到る。これが心身の自由な統御に關するデカルトの學説である。

\* Pass. Art. 50.

\* \* \* *ibid.*—「理性を缺いた動物においてすら、僅かの工夫を用ひてのその腦の運動を變化せしめうるのである以上、人間においては尙さらであつて、情念の匡正善導に相當の工夫を用ふるならば、いかに薄弱な精神の持主でも、けだし凡ゆる情念に對して絶對的な支配力を獲得しうることを、明かである。」

\* \* \* H. Lefebvre: *ibid.* p. 253. 「條件反射の最新の理論をデカルトの發見を取り上げて發展させただけにすぎない。」 cf. *Lecture à Mersenne, 18 mars 1630, Compendium Musicae* (A. T. X, p. 95). ヴァイヰナムも既に同様な事實に注意してゐたことか。しかしデカルトはこの事實に大脳生理の徹底した近代的な機械論的説明を與へたのである。(cf. G. Lewis: *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 57 f.).

\*

ある對象の姿、物音、匂、あるひは手觸りは、われわれに驚愕や恐怖や欲望などの感情を惹き起させる。確かに手摺りだとおもつて握つた物が、ぬらぬらしてみれば、われわれは驚愕し、身を引き、恐怖する。かゝる感動或は感情はわれわれの知覺を不斷に彩る色彩の如きものであり、われわれの意見、思想、企畫における或る外見のごときものである。この外見故に、夢の中の嵐のごとくに情念の眞の原因は、われわれの眼から隠されてゐる。知覺(感覺)の原因は誰の眼にもあきらからである。その對象は少くともわれわれの意識の光の中にある。二百歩の距離に見える太陽は、濃霧を透す光がわれわれの網膜を刺戟して、その様に見えるのである。この知覺の原因は光による網膜の神經網の刺戟である。渴や飢えの原因は咽喉や胃腸の粘膜の未梢の神經を刺戟する物化學的變化である。

想像と、非意志的想像である、夢の原因は、われわれの眼に、この様には、明かでない、こゝで、手短かに、夢の分析を辿らう。この分析が、情念の眞の原因を理解する手掛りを、われわれに與へるであらう。人間の身體の運動に依存する限りの知覺は、いまのべた神經衝撃による知覺とさらに想像力の刺戟による知覺、この二知覺に二大別出來

るのであるが、<sup>\*</sup>情念は、しかし、特にいづれかの原因にのみ依るといふことはなく、われわれが恐怖する或る現實の對象があれば、この對象をわれわれは、われわれの想像や夢の中においても恐怖するのであつて、このわれわれの恐怖は、現實の對象についてのわれわれの知覺とこの對象についてのわれわれの想像の、兩者をいふと同一の色彩の如きものであり、このことが先づ情念の事實について第一に注意せらるべきである。すなはち、驚異をのぞく他のすべての情念は血行の變化や動搖と無關係ではなく、この點、情念は心臓ととくに深い關係をもつのであるが、しかし、それ故心臓が情念を刺戟する特定の感覺器官であるといふのではなく、<sup>\*</sup>情念は視、聽、嗅、味、觸及び飢、渴、苦痛などのあらゆる神經衝撃による知覺に隨伴してあらはれ、またあらゆる情念が心像を彩る色彩のごときものとしてわれわれの夢や想像の中においても又あらはれる。この夢の知覺の對象は、われわれの身體に書きつけられ、いはゞ刻み込まれた心像、現實の對象の管ての神經衝撃が身體の組織にのこしたいはゞ思想のないその記憶ともいふべき身體のなかの痕跡、現實の對象についての影繪である。<sup>\*</sup>われわれは、光と影とが織り成す壁上の模様、さまざまなものゝ姿を見るのであるが、夢の中での知覺もこれとことなるものではなく、夢の心像は、いかに生々としてゐても、原物の現實の對象についての知覺ではなく、いはゞ壁の上の影繪についての知覺である。しかし夢の心像を彩る怖れや愛や怒りの感情の色彩はなんらの影繪の知覺でもない。このことは、たんに夢想に止る情念といふものはなく、情念は夢のなかにおいても行動にわれわれを準備させるものであり、身振り、身構え、動作の下圖がかすかにわれわれの眠れる身體の内部に畫かれるのであるといふことを注意するならば、よく、理解出来るであらう。こゝで、デカルトの「情念は主にわれわれの未來に關係するものなのであるから」、<sup>\*</sup>といふ注意が、一瞬、われわれの理解の爲に、力強い光を放つ。野獸に、夢で、追はれてゐる者の肢體にはかすかに血行と筋肉との嵐があらはれてゐる。その肢體の筋肉の群は動物の群のやうにかすかに動き、混亂し、痙攣し、この痙攣がはつきりと嵐に變はれば、つゝる恐怖の餘りに、この人は、叫びながら眼覺める。かゝる身體の非意志的混亂、動搖、腦髓中のかゝる動きを刺戟する精氣の特殊

な動搖が情念の眞の原因であり、かゝる人體内部の非意志的動きを激發する、神經衝撃及び想像力の刺戟は情念の誘發的原因であるにすぎない。探求から、外見の夢からの覺醒である眞實の知覺が現はれる。人間的な偉大な秩序は、自由な行爲によつて統御された情念の力によつてあらはれる。情念なき冷やかな賢者の理想は、恐らくは誤れる理想なのであつて、統御された情念なくしては知慧なるものもまたありえぬであらう。

\* Pass. Art. 21.

\* \* 「人間論」(A. T. XI, p. 164 f.) 及び「原理」(Princ. IV, 190) に於ては、情念は心臓の大神經の刺戟によつて起る知覺、すなはち神經衝撃による知覺であるとされる。しかし、この立場は、「情念論」においては、情念が想像力の刺戟にも隨伴して起ることが顧みられて、棄てられる。たとへば、「情念論」に於ける驚異。この情念は心臓や血行とは全然無關係な情念であり只腦とのみ關係をもつ情念 (Pass. Art. 71) であるとされる故、心臓の神經衝撃によつて刺戟されることは出来ない。他の情念であつて心臓に感ぜられる熱や其他の感覺は情念の感覺に隨伴しておこる現象である。「情念の座 (siège) は心臓にはなし」(Pass. Art. 33)。

\* \* \* 腦に進入した衝撃は、進に、腦髓から全身に放散し、全身の組織にその痕跡を残す。特に、腦の裏の組織に残る痕跡——一度折られた紙に残る液の如きもの (à Meyssonier, 29 Janvier, 1640) ——は記憶の心像 (images) であるが、痕跡は、腦の裏にばかりでなく、筋肉、神經、神經の中樞にも残る。「例へばリネートの彈奏者はその記憶の一部をその手のうちを持つてゐる」(à Mersenne, 1<sup>er</sup> avril 1640, cf. à Meyssonier, loc. cit.)。又記憶は mémoire locale (loc. cit.) 或は mémoire corporelle (à Mersenne, 6 août 1640) と呼ばれる記憶であるが、習慣はこの身體のなかに残る記憶痕跡によつて説明される——「リネートの彈奏者は習慣によつて指を練々に曲げたり動かしたりすることが容易になつてをりますから、指の運動が、彈奏に當つて指をそのやうに動かさへき樂句を思ひださせる助けとなるのであります」(loc. cit.)。

斜視の女を愛した經驗から斜視のひとを好ましと想ふ性癖、サラダにたまたま汚物を發見して以來、サラダを厭惡する性癖、かゝる性癖も又純粹に機械的な原因によつて説明せられる。それによつて一人のひとを斜視であると知覺する運動 (神經活動) と愛の情念を自然的に伴ふ運動とが反覆結合されると、この連合の痕跡は神經や神經の中樞に辿られ易い通路の痕跡の如きものとして残る。爾後、一人の斜視の人を知覺する運動は、愛を自然的に伴ふ運動に習慣的に移行し、前者は、後者の運動を、音叉の反響の如くに、よび覺す。——「シャニューに宛てた次の如きデカルトの手紙がある。「われわれの感覺に働きかける對象は、神經

の媒介によつてわれわれの脳の或る部分を動かし、そこに或る變のごときものを作りますが、その變はその対象が作用すること  
を止めると消えてしまひます。しかしさういふ變の作られた部分は爾後、さきの対象と全く似たものでなくとも、どこか似たとこ  
ろのある他の対象によつて、再び前と同じ仕方であつて作られやすくなつてしまひます。例へば、私は子供のころ、同じ年頃の  
或る少女が好きでしたが、その少女は少し斜視でありました。そのために、その少女の斜視の眼を見てゐたときに視覚によつて  
私の脳中に生じた印象が、私の心のうちに變の情念を動かすためにやはり私の脳中に生じた印象とすつかり結びついてしまひま  
したので、久しく後になつても、斜視のひとを見ると、たゞさういふ欠點があるといふだけで、そのひとを他のひとよりも好ま  
しく感じるほどでした。しかも私はそれが斜視のためだとは氣づいてゐなかつたのです。ところが、その點を反省し、それが一  
つ欠點であることを認めるやうになつて以來、私はもはや斜視のひとに心を動かされなくなりました」(A Chanut, 6 juin  
1947.) 今日の精神分析醫の方法もこれと異なるものではなく、(尙、サラマの例、バラの例等。Pass. Art. 50 et 136.)

「觀念をも判断をも含まぬやうな想像は、もはや全く思想ではないであらう。さういふものは單に人間身體の運動と定義すべ  
きであらう。純粹な心像とはさういふものである。これだけでもすでに、今後ながく力を失はぬ、また多くの人がそれに立ちか  
へるべき一思想といふことができる」(Alain: Idées, p. 158).

\* \* 「人間論」や「原理」における立場と、「情念論」における立場との間には、移行變化が認められる。後者では、單なる神經

知覺の分析の外に、想像力の機能について分析がなされ、情念の眞因が定義される。この立場の移行深化は、「情念論」の執筆に  
先立ちエリザベットに宛て、書かれた千六百四十五年十月六日、日付の書簡の中に於て、明瞭に窺はれる。神經衝撃、想像力の刺  
戟によるあらゆる知覺が次々に吟味され、情念の眞因が窺はれる。すなはち、情念といふ語を最廣義に採れば、意志の作用  
〔能動〕によらないあらゆる非意志的知覺が情念〔受動〕である。能動ならざるものはすべて受動〔情念〕だからである。神  
經衝撃による知覺は外界の對象によるものと身體の内部状態 (dispositions intérieures du corps) によるものとに二  
分せられる。(一)前者は、外部感覺(視・聴・味・觸)。(二)後者は、内部感覺(飢・渴・苦痛の有礙感覺)と呼ばれる。(三)第三  
に、幻覚・覺醒中の夢想と夢とがこれに進入するがある。これは想像力の刺戟による非意志的想像であつて、嘗ての神經衝撃が  
腦の裏にのこした印象の(記憶・痕跡及び精氣の agitation ordinaire (通常の刺戟))を原因としてゐる。(例第四に、本來的な想  
像、魔法の宮殿を想像する場合のごとく、意志的になす想像(聯想)がある。これは能動であつて受動〔情念〕ではない。(例第五に  
悲しい或は陽氣な思想をいふも伴ふやうな悲しい或は陽氣な等々の氣質 humeur がある。これは精氣の cours ordinaire (通  
常の流れ)を原因とするのであつて、「この人は生れつき陰氣(un naturel triste)だ」といはれ、情念とは呼ばれない。(例最  
後に、精神の内に直接その結果が感じられるやうな思想(知覺)が残る。これが、本來的な、情念であつて、精氣の quelque

*particulière agitation* (或特殊な刺戟) を原因としてゐる。

更に、説明の爲に、外敵襲來の報知を受けた町の住人が例に採られる。この報知を受けた町の住人達はこの災害について判断する。この判断は、精神の能動であつて、それは、この場合必ず恐怖の情念に先立たねばならない。この判断は住民達の想像力を刺戟し、想像力の刺戟によつて心臓の方に向ふ精氣は、血行を變へ、血行を遅らせ、その結果、全身は蒼ざめ、震え、冷たくなる。又、心臓から新たに顔に來る精氣は、顔中の精氣に特殊な動搖を惹き起させ、心の動搖である恐怖の情念を刺戟する。判断は勇者に於ても臆病者に於ても等しく程度の差のない同じ精神の作用(能動)であるが、その結果、想像力の刺戟を介して精神に生ずる動搖(emotion)、即ち恐怖は勇者と臆病者とは同じではない。この住民の例に於ける分析は想像力の機能の分析を介しての情念の分析である。「情念論」に於ては、前述ではあるが精神病理學的とも言ふべき夢の分析を介して情念の眞の原因が嚴密に定義せられる。定義は次の如くである——「特に精神に關係せしめられ、且動物精氣の或る運動(quelque mouvement des esprits)によつて喚起され強められこの知覺又は感覺(sentiments)又は精神の動搖(émotions de l'âme)である」(Pass. Art. 27)。書簡に於ける *quelque particulière agitation des esprits* と同じ言葉が、此處では「quelque mouvement des esprits」の想像力(夢)の分析を介しての情念の分析は、なほも今日でも、多くの意味を含んであるであらう。

\*\*\* a Elisabeth, 18 mai 1645.——「無感動であることをその智慧によつて欲する、私は、偉大な哲學者ではけつていざうやうである。」(cf. a Pollok, mi-janvier 1641).

\*

「……しかし單に瞳孔を開かうと思ふ場合に、開かうといふ意志をもつのみでは何にもならない。そのみでは瞳孔は開かない。」……われわれは情念制御にかんして次の二つの根本觀念に注意しなければならぬ。先づ第一に、情念の事實の裡にはなんら魔術的なものはなく、たゞ情念の嵐は機械的な諸力の嵐、すなはち、血液や精氣などの體液の微粒子の精妙な流れのうちに生ずる或る動亂、或る渦動の嵐の如きものが松果腺に激突し、この小腺において特に身體と合一してゐる精神に或る衝擊を與へ、思想の渦動の如きものを生むのであるといふこと、第二に、この非意志的な、われわれの思想の嵐をしづめるにあつて、われわれは、われわれの身體の機械装置を利用し、情念の非意志

的機械原因に對處するのに、この動物—機械の機械構造を利用する間接の策を採るべきであるといふ事、この二觀念である。生理學的に、われわれは瞳孔を開かうと意志しても、われわれの瞳孔は開かれない、情念の事實についても情念の眞の原因である人體の機械的混亂に對してはわれわれは何らの支配力をも直接的にはもちえない。しかし、間接的に策を用ひて人體の非意志的動搖とそこから結果する情念の激動をしづめうることに、われわれが遠くを眺めようと意志するならばわれわれの瞳孔が自然的に開くがごとくである。情念の嵐が身體の物質的自然における嵐の如きものである限り、われわれの周囲の自然と同じく、この機械的諸力の混亂も何らかの仕方であれわれれにとつて操縱可能でなければならぬ。

\* Pass. Art. 44.

\*\* Pass. Art. 47.

\*

情念は想像力の刺戟からも刺戟されるのであるが、情念のより一般的誘因は神經の衝撃であるゆえ、かゝる衝撃が激發する情念の制御策から先づわれわれは考へよう。極めて恐るべしと判断される物を眼前にみたときの恐怖、面前でのゝしられたときの怒り、これらの激動は極めて激しいものであつて、たゞちには、もつとも制御し難いものである。しかも、一旦、われわれが恐怖に屈し、戰慄し、叫喚し、逃げだせば、無情な者の眼には、われわれは一個の狂奔する動物機械にすぎなくなり、この筋肉と知覺の混亂した嵐に對してはわれわれの意志はなんらの力をももちえない。激怒についても事は同じである。かゝる激動に際して、われわれの意志がなし得ることはたゞ一つ、身體の機械の最も外的な四肢の筋肉装置の盲目的な反動を抑止すること、たゞこれだけである。足を停め、手を控えること、これだけがかゝる激動に際して、われわれの意志の自由となる。しかもかゝる最も迂遠で間接的にみえる方法が、かゝる際に、だれもが經驗するやうに、相互に機能が密接複雑に連關してゐるわれわれの身體においては、常に豫期

以上の効果を生むものなのであつて、われわれは、この抑制によつて肢體の筋肉の嵐を未然に防ぎ、心臓や血行の亂れをしづめ、自己を、激情の動物的な混亂の闇から救ひだし得る。

\* Pass. Art. 51.

\*\* Pass. Art. 46.

\*

次に、この動物—機械の機構のより内部的な装置が利用される。それはスポーツ的方法とでも呼ばるべき方法であつて、感動の無條件の反射を習慣の良く條件づけられた反射で抑制し、これでもつて、代置する方法である\*。曲馬師がわれわれの肝を冷させる曲藝を少しの恐怖の色もなく演ずるのは、その手足の美しい動きのためであつて、恐怖心の原因である、身體内部の痙攣のごとき不秩序な動きとこの美しい秩序ある四肢のフォームや動きとは兩立しえぬからである。戀に落ち、戀ゆえに、いのちへの恐怖を覚えれば、奈落に落ちる。曲馬師の震える想像力の手がいのちの横木にしがみ附かうとして現實の手は眼の前にゆれ動く現實の横木をつかみ損ねるからである。曲馬師の智慧は犬儒主義的な人生觀である。死への蔑視が死の手から彼を救ふ。テバイドの隠者達は死を恐れるどころか死を望むことによつて大いに長生したのであつたが、この隠者達の哲學と曲馬師の智慧との距りは近い。兩者は相似た智慧である。

\* Pass. Art. 50.

\*

第三に、心身相關の機微に觸れる反射機構、即ち、言語の反射が情念の制御に利用される\*。誰れでもなすことであるが、危機に臨み勇氣をかき立てねばならぬばあひ、われわれは情念に囚はれぬ時によく考へてみたことのある箴言を想ひ浮べたり、アレキサンダーやシーザーなどの英雄の行爲を想ひ起したりして自己の勇氣をふり落さうと試みる。こ

の想起の方法は外には表はれぬが常に身體内部でのかすかな身振りを伴つてゐる。この身振りのもつとも成就された形が書く行爲である。書く行爲から不可避的に靈感がくる。身振りは、われわれの觀念の最初のしるし、最初のあらはれであるが、嵐の觀念をわれわれの心中に呼びさますものは嵐についての文字を書くわれわれのペンの動き、腕の動き自體である。「これに反して、もし諸君がペンを殆んど同じやうだが少しちがつた仕方であらば、この些細な運動中に生じたゞそれだけの相違が、人々にさきものとは全く反對な、平和、安息、穩やかさの思想を與へうることとなる。」このデカルトの觀念は偉大である。今日の生理學者はこの觀念の裡に自己の凡ゆる觀念を再發見するであらう。われわれとしては、靈感が心身の結合にかゝはり事物と思想との美事な合致にあることを悟ることにより、詩と散文との文體の祕密をこの觀念から學びうであらう。所で、この想起の方法が情念の抑制に用ひられる場合、想起による身體内部の想像上の動きが弱氣や遲疑や恐怖の情念の動きと拮抗する。このさい、精力的な一喝でわれわれが自己の情念の幻想や怖れを追つばらふのでなくして、遲疑發遣し、徒らにぐずぐずしてゐれば、不斷に現はれてくる情念の妄想、情念の宿命の外見にわれわれは敗れるのであつて、情念との戦ひには何よりもわれわれの強い性格が必要であることぞ、デカルトは注意してゐる。<sup>\*\*\*</sup>強い性格の者は肩をそびやかすだけで恐怖の動きをはらひ落しうるのである。

\* Pass. Art. 50.

\*\* Principes, Partie 4. 197.

\*\*\* Pass. Art. 48 et 49.

\*

最後に、精神病理學的原因から生ずる情念の療法をかながへてみなければならぬ。われわれは、自分の想像力を敵とする事により、苦悶、悲哀、憂愁の印象の痕跡を我が手で、われわれの身體の組織の裡に呪咀の徴しのやうに印刻する。かゝる痕跡とそこから結果する幾多の小さな運動からでき上つた身體の不安の状態が不斷の悲哀なる憂

愁のコンプレックスの原因に外ならない。かゝる精神の病ひに對する療法は主としてデカルトが王女エリザベットに與へた手紙の中においてのべられてゐる。姫は、流論の王女であつて、一家の上に相次ぐ不幸をうれひ、心痛の結果、胸を病むに至る。この姫への助言で、デカルトは、智慧の教へにまでなされた精神分析法を教へる。理性でものとを見、想像力の眼で物事をみることを避ける事、といふのがすなはちこの教への眼目である。萬事にみち足りてゐて不足ない人でも、空想にのみ耽り、絶えず悲劇的な場面の上演を眼の前に想ひうかべて暮してゐると、胸がせばまり、溜息が漏れ、血液の状態も又悪くなり、脾臓や肺臓に器質障害を起すにいたり、長いあいだには極めて恐るべきものとなる咳の誘因となる、「ところが、これに反し、不愉快になるべき眞の理由を無限にもちこめてゐる人でも心を用ひてさうしたことがらから想像力を脇にそらせるやうに努め、その結果、やむをえぬ事情のある場合のほかはさうしたことを決して考へず、またその餘の時間はすべて満足と喜びとをもたらしうるやうなものゝ觀察にのみ用ひるやうになりますと、自然ものを情念に煩はされずに見ることゝなりますために、自分に大切なことがらに健全な判断を下す上において大いに益するところがあるのみに止まらず、たゞそれだけの配慮をもつて、たとへ悲しみによつて血液の状態が悪化したゝめに、脾臓や肺臓の具合が既に甚しく悪くなつてゐようとも、十分健康を恢復しうることは、私のいさゝかも疑はぬところでございます。もし同時に、(脾臓)閉塞の原因となるこの悪血を消散させるために、醫藥をも併用いたしますならば尙さらのことでありますが、それにはスバの鑛泉が極めて適當と存じます。もし陛下がこれをお用ひ遊ばします際に、醫師のいつも勸めてをりますことをお守り下さいますならば殊に結構でございます。勧めと申しますのは、精神をあらゆる種類の悲しい物想ひから、さらには學問に關するあらゆる種類の眞剣な冥想から完全に解放すべきこと、また森の緑、花の色、鳥の飛ぶさま、そのほかいかなる注意力をも必要としないやうなものを眺めて、自分は何一つ考へごとをしてゐないと思ひ込んでゐるやうな人々を見ならふやう専心すべきこととであります。かやうにすることは時間の空費ではなく、善用であります。と申しますのは、ともかく、この方法によ

つて完全な健康を恢復できようといふ希望によつて満足しうるからであり、また完全な健康こそ人がこの世で享ける他のあらゆる善の基礎だからであります。以上綴説いたしましたことは、すべて殿下が私よりもよく御存知のことのみであり、またかゝることがらについては、困難は理論よりも實踐にあることは、私も篤と承知いたしましたをります。」

デカルトは次にわが身自身の體驗をも語る、「實は私の母は私を生み落すと日ならずして不歸の客と相成りましたが、それはさまざまの不快事から發した肺の病でございました。かゝる母をもちました私は、空咳と蒼白い血色とを遺傳し、それが二十歳を過ぎる年頃までつゞきました。ゆゑ、その頃までに私をみたことごとくの醫師から、若死を宣告されるといふ有様でした。しかるにさうした生まれつきとも申すべき身體の不調が次第に全く消散するに至つた所以は、眼の前に現はれることがらを自分に最も快適なものとなしうる方向から見ようとし、また自分の主要な満足をつと自分自身にのみ依存せしめようとする傾向を私が不斷にもつてゐたゆゑと信じてをります。」かゝる生活法によつて悪夢をもまた見なくなる。悪夢の原因である腦の裏に印刻された悪しき印象についてのコンプレックスの心像もまた消し去られるにいたるからである。少し後に、同じひとに書かれた、次の様な手紙がある。「身體のうち具合の悪いことがあると、意志の自由が妨げられることがよくございます。これは睡眠中にも意志が不自由になると同じ事情です。と申しますのは、世の中で最も賢明な人といへども、生れつきの氣質の傾向次第で、悪夢を免れることができないからであります。さうは申しますものゝ、經驗の教へるところでは、人が精神の自由なときに或る考へを絶えず抱いてをりますと、その考へは後になつて、身體の具合がどのやうに悪くなつても、また現はれて参ります。それで、私の夢は私に嫌はしいことは決して何一つ見せないやうになつてゐると申上げることができます。そして既に久しい以前から、悲しい考へを抱かぬ慣はしになつてをりますことは、確かに大そう有難いことでございます。」精神の最高の働きも、また身體と密接に合一してゐるものゆゑ、自由意志の作用は、身體の祕密のなかにまで及び、この身體の物質機構を直接に變じうる力をもつものなのである。こゝで注意すべきことがらは、宿命は不斷の悪夢の如きもの

にほかならず、それはまた、身心の悪しき混合のごときものに外ならぬといふことである。マリョネットとはことなり、動物は習慣の囊を持つ機械である。ところで、われわれは、理性によつて自己の生活を不斷に規律することにより、この習慣の變、ことに腦の機構の變を支配して、能動的習慣を獲得するにいたる。これが生理學的見地―動物―機械の見地―からみたわれわれの徳に外ならない。

\* 一六四五年五月又は六月、エリザベット宛書簡、譯文、桑原・野田譯「アラン・デカルト」二二四―二二八頁。

\* \* 一六四五年九月一日エリザベット宛書簡、同書一二二―一二三頁。

\*

この動物―機械の説を鏡くうけとり、それを信仰の途上の手段に利用したのはパスカルである。賭の斷章の終りで不信心者が言ふ。君の議論は良くわかつた。しかし手が縛られ口がふさがれてゐて、ぼくは、生來、お祈りが言へない質なのだ、と。パスカルは、それに答へて、いふ。それは君の情念が強いからである。君の情念を柔げるために、聖水をいたゞき、ミサを上げてもらひ給へ、その事が君を *abêtia* 愚かになすであらう。（「パンセ」一三三三）。この *abêtia* といふ言葉は、愚かな「獸のごとくになす」といふ意味であつて、信仰について用ひられたこの表現はひとびとを驚かせもすれば、怒らせもした。しかし本來愚かであるものを愚かになすことは智慧なのであつて、情念の崇拜は禽獸崇拜のごときものである、といえるであらう。宗教的天才であつたパスカルは快樂に屈して禽獸に類するものに止ることに堪えられなかつたのである。パスカルの口調は鋭く性急で焦だしく、殘酷であるまでに假借ない。口調はちがふが―この口調のちがひに、パスカルとデカルトの本質の相違が暗示されてゐる、とさう私には思はれるのだが―、デカルトもまた、禽獸にすぎぬものについては、侮蔑の色を少しも隠さずに語る。この侮蔑の調子がまた高邁の心にとつても本質的である、と言へば、かならず人々は驚き不快の色を示すに違ひない。しかし、高邁の心

の教へがもつとも純粹な力強い友情にみちた教へであることは、あとで、われわれが、おきらかとなすであらう。

\* 野田又夫「バスマカル」一九五頁。

## (二)

しかしながら、こゝで私は、私人間であることを考慮せねばならない。(省察第二)

われわれの肉體は愚かである。愚かであり、醜惡であるのは、怠惰に精神と結合し、精神によつて支配されてゐないわれわれの肉體であり、只たんに機械的自然にすぎぬ禽獸は愚かであるよりもむしろ無垢であらう。精神と肉體との合一は人間的受肉の事實であり、この世におけるたゞ一つの神祕である。しかしこの神祕は秘教的であると同時に公教的であり、われわれの手によつて支配され、人生のもつとも美しい詩美にまでたかめられることができる神祕である。この詩美が、すなはち、感情にまでたかめられたところの自由な道徳、われわれが自らの自由意志についてもつところの感情である高邁の心である。

情念論の中には三つの観念が存在してゐる。第一は、情念の生理學。第二は、情念の心理學。第三は、自由意志の教へであるが、これらの観念はそれぞれに別個の秩序をなすつゝ相互に分離できない所のものである。特に、第一の観念と第二の観念は、情念論の到る處に、一緒になつて展開されてゐる。最後の観念、すなはち高邁の心についての教へは第二の観念を支へ、情念論全體の根據をなしてゐるのであるが、しかし、この観念の本質がわれわれの眼の前に、明かにされるのは、情念論の最後の部分に於てである。精神の能動である自由な思想は精神の受動といふ意味での

情念パッションときびしく對立し、この心身二つの次元の對立は、ひとつの價值的顛倒を通して、無礙なる相關に迄もたらされる。この價值的對立、價值的顛倒については、あとで、直ちにのべるが、これらの三つの觀念、すなはち動物—機械の觀念、精神の受動的な思想、自由意志は相互に鏡く對立しつゝも自己の本質を嚴しく他の内に映し合ふのである。

\* Alain: Idées, p. 174.

\*

\*

情念には六つの基本的情念があり、他の情念はこの類にあたる基本的情念の特殊化された種である。六つの基本的情念の中原始的始元の情念は驚異エスタシスの情念であるが、この情念は純粹な衝撃インパクトの状態、生命の利害、關心をいまだ全く含まぬ精神の純粹な受動的状態である。ガラガラとふるると赤兒は大きく眼をみ開く、われわれは、新たな印象にたいし、注意をそれに集中し、それを凝視する。驚異の情念とは、一口にいって、だいたいかかるものであり、知的な驚き、心臓や血行や呼吸の状態に何らの影響をも及ぼさぬ注意の状態である。ガラガラともつと強く振り、もつと強い音を立てると、赤兒は泣き出し、手足をも同時にばたばたさせる。これは危惧や怖れの生の關心がすでに混在してゐる状態であり、最早、純粹な驚異の情念であるとはいえない。この驚異の純粹な受動的な情念に對し、これと反對の極を占めるところの能動的な性格の情念は欲望である。この驚異と欲望との兩極のあいだに、愛と憎しみ、喜びと悲しみの正・負それぞれ對立した價をもつ二對の他の四つの情念がならぶ。

これら諸情念の各々について心理學的及び生理學的な簡潔でかつ精密な觀察と記述がなされてゐるが、こゝで、われわれがとくにたち入つて述べようとするのは、情念の起源に遡るところの説明である。現在、感動は或る身體的運動と無條件的反射結合をなしてゐるのであるが、精神と身體とが合一したはじめ、すなはちわれわれが胎兒であつた

頭に、それらは條件づけられて結合したのであり、それらを條件づけるものは食物の觀念であつた、とデカルトはか  
 んがへる。最も古い愛、最初の愛は、あまい、身體のやしなひに適した母乳への愛であつて、胎兒のわれわれはそれ  
 を進んでのみ、全身の運動の反應でもつてこの好適な食物を愛したのであつた。爾後、このときの生命諸器官の運動  
 —たとへば心臓や腦の興奮状態、活潑な血のめぐり、胃腸の周圍筋の充血などは、かならず、愛の感動を伴つてお  
 らはれ、逆に、愛の思想は、かならず、いまのべた身體的運動を伴つてあらはれるやう條件づけられたのである。<sup>\*\*\*</sup>わ  
 れわれの愛の感動は、したがつて、われわれの乳への讚歌であり、<sup>\*\*\*</sup>これに反して、憎しみやのゝしりなどの原型は、  
 くさつた悪い乳を吐きだし、こぼむ、胎兒の生命器官の運動、情熱的な全身の運動がそれである。生理學者はこの觀  
 念の裡にたゞ情熱に關する神話のごときものをのみみとめるにすぎぬであらう。しかし、この觀念から直接歸結する  
 次の如き觀念の裡には、生理學者は、自己の有する知識の力強き適用を見出すに違ひない。すなはち、同じく子供を  
 打つといふ動作が、愛によつてなされるか、憎しみによつてなされるかによつて、現實の行動は同じでも、それに伴  
 ふ、身體内部の想像力が刺戟する運動はまるで正反對である、といふ觀念である。憎しみがいかにしてわれわれか  
 ら食欲を奪ふかについて、今日血液の酸化や血糖の増大等々、われわれは實證的にこれを記述することができるので  
 あるが、すべてを貫いて根源にいたるデカルトの知識は區々たるわれわれの知識を今日なほ遙かに力強く凌駕してゐ  
 る。<sup>190</sup>

\* Pass. Art. 69 et 149.

\*\* Pass. Art. 107-111.

\*\*\* 一六四六年五月、エリザベット宛書簡——われわれの精神と身體との間には密接な關係がありますから、われわれの生  
 涯の初めから身體の或る運動に伴つた思想は、いままなほその運動に伴つてをります。従つてもしその後なにか外的な原因によ  
 つて身體のうちと同じ運動が惹起されますと、その運動がまた精神のうちと同じ思想を惹起します。また逆に、もしわれわれが  
 同じ思想をもちますと、その思想が同じ運動を生ぜしめるのであります。〔譯文、上掲書一五四頁より。〕

\*\*  
\*\*  
Alain : Propos sur le bonheur, p. 222 ff.

\*

すべての喜びと悲しみ、またすべての愛と憎しみとが、現在それに伴ふ思想がいかなるものであらうとも、かつての胎児のわれわれが、好ましき食物を享受し、また悪しき食物をしりぞけた際の身體の最初の運動に結びつけられてゐるのである。といふことからして、われわれは、すべての情念がそれぞれに身體の保存に有益であるべきことを、理解することが出来る。この自然的効用の見地からすれば喜びと悲しみが愛と憎しみに先立つ。最も有用な情念は悲しみであり、最も價值乏しき情念は愛の情念である。憎しみは愛に勝る。なぜなら、身體を害するものをしりぞけることが、まづ自然的効用にとつては、主だからである。木の葉を渡る風のさわめきをまいただけで、わけもなしにわれわれは、はつとすることがある。蟲の這つてゐるのを見ただけで思はず悪寒がして身ふるひをすることがある。これは忌避とか嫌惡とか呼ばれる欲望の一種であつて、死の豫感のごときものである。しかしこれまた身體的生の見地からみるとときには有益な情熱である。一口にいつて、身體の見地からする情念の効用は死の怖れ、死の回避の努力であつて、その性格は否定的である。だから動物の情念は、すべて、悲しいといへる。逆に、悲しめる人は動物のごとくに悲しむ。情の深い魂、豫言的な魂は、往々、動物の如くに悲しめる肉體と結びついてゐる。その悲しみは荒野のヒースの如くである。全宇宙の色彩、物音、或は天候の移りかはりに敏感なこのヒースを不毛な機械的擴がりごとりと卷いてゐる。巫女の神祕とはかくのごときものである。

\* Pass. Art. 137.

\*\* Pass. Art. 89.

\*

しかしながら、肉體の自己保存のための情念の自然的効用なるものは、たゞそのみでは身體の國に映された精神の國の力弱い映像のごときものに外ならず、かゝる情念によつてはわれわれは何事をも始めずまた何事をも敢えてしえない。たゞ穴に住む野鬼のごとくにもの怖じしながらこの生を生きねばならない。われわれは精神の次元から情念の價值をかえりみてみなければならぬ。その時、情念の價值は顛倒し、心身はきびしく對立する。身體の生存にとり、愛の情念は最も價值乏しいが、しかし精神の眼からみると、精神的に價值あるものを愛する愛は、最も價值たかき情念である。この愛には必ず喜びの感動が伴ふ。身體にとつての情念の價值は、身體の器が有限であるのに應じて、有限であり、相對的であるが、しかしこれに反して、精神にとつての情念の價值は、精神の能力がある意味で無限的であるのに應じて、無限的であり、限界をもたない。たとへば神にたいするわれわれの愛。われわれはこの無限な愛の對象を無制限の熱情でもつて愛すべきであり、この神への愛に限界のあるべきはずがない。これに反して、悲しみと憎しみ、ことに、憎しみの感動の價值は精神にとつて全然無に等しい。「惡に對する憎しみによつてわれわれがなす行爲の中、われわれがこの惡とは反對の善に對する愛によつて一層よりよくそれをなしとげえぬ行爲は唯の一つとしてない」とデカルトは書いてゐる。愛と憎しみとの距りは、その動機をしかわれわれが考へぬ場合には、小さい、しかしわれわれがその價值と結果とを考へるならば、この愛と憎しみとの距りは大きい。裁判官は、犯罪を見ての憎しみや怒りよりも、秩序の愛によつて所罰する方がよりよいのであり、またわれわれが、暴君に對して抱く憎しみによつてよりも、われわれは、自由に對する愛による方が、より多くの人々の心をより力強く征服なし得るのであり、その政治的結果たるや怨恨と共同の愛、破壊と秩序との大きな距りがあるのである、と、スピノザも亦そのエチカの中に於て書いてゐる。これら倫理について書かれたもつとも美しい言葉は、自由の人の道徳が、いかなるものであるかを、力強く、われわれに對して、教へてゐる。精神にとり、肯定的な情念の價值は無限大であり、否定的な情念の價值は無限小であり零である。この否定的感情から肯定的感情への切り返えしは、エチカの中で、見事に定式化

されて表現された。「自由人の智慧は、死を考へることにはなく、生を深く考へることにある」と。これが自由人の力に充ちたところの道徳の意識である。

\* Pass. Art. 139.

\* Pass. Art. 140.

\*\*\* 裁判官 Ethica iv. 63. s. — 「同じく、憎しみや怒り等によつてはなく、ひとへに公共の福祉への愛によつて罪人を死罪に處する裁判官は、たゞ理性の力によつてのみ導かれてゐるのである。」 暴君 ibid. iv. 46. s. — 「身に受ける不法 (injuria) を返報がえしの憎しみで以て復讐しようとする人は、かならずや惨めに生きる。しかし、これに反し、他の憎しみを愛でもつて超越しようとする人は、實に喜びと確信とを以て戦ひ、多くの人々に恰も一人の人に對するかの様に易々と對抗し、そのため運命の助力を殆ど全く必要としない。しかも彼が征服した人々は喜んで彼に従ふ。それは力の缺除から彼に隷屬するのではなくして彼等の力が増大するゆゑに彼に従ふのである。」

尙、不正 (injuria) は Tractatus Theologico-Politicus, Cap. XVI, p. 196. (ゲーブハルト版) によれば、私人である或る市民 (civis vel subditus) が國法に背つて他の市民に加へる暴力であり、主権者が人民に加へる暴力であるが、同書 Cap. XX, p. 239. に於ては、人民の思想の自由を奪ふことは、主権者 (最高主權 *summa majestas*) が人民に加へる不正 (injuria) である、と書かれてあるゆゑ、いくら自由は、私は、本文で「暴君」なる語を用ひた。

自由のために命を捨てることを光榮と考へる (ibid. p. 245. 1-12) 人は、恐れず憚らず悪法を廢すべしと主張するのであるが、悪法もそれが存続するかぎり、この人は秩序への愛によつて、この法に従ふのであつて、怒りや憎みによる叛逆、民衆をして政府を憎悪せしめる叛逆によつて、この法を廢さうとはしないのである、とも書かれてゐる (Cap. XX, p. 241. 1. 21-29)。

\*\*\* Ethica iv. 67.

\*

われわれの存在を延ばし、擴げるみごとな思想によつての感情をスピノザは能動 *actio* の名で呼んだ。われわれ人間は完全に自己の情念 (受動) を除去するといふわけにはゆかぬのであるけれども、賢者は心の中にかゝるみごとな思想を大きく形造つてゐるので、情念のその精神を占める部分はいたつて小さいのであると——。この觀念はデカル

トの中にもある。しかも、デカルトはより豊かで力強く、われわれにとつて身近かい。デカルトはその最も些末な思想においても厳しくわれわれを超越するのであるが、しかしすぐまたわれわれの許に戻ってくる。かゝるものが彼本來の思考である。嚴格なスピノザにおいては精神の能動と受動〔情念〕とは絶対に相容れぬものなのであるが、しかしデカルトに於ては兩者はともに兩立できる。むしろ、デカルトに於ても、兩者は、スピノザに於けると同じく、厳しく對立するのであるが、しかし人間の狀況に従つて身體と精神とをもちともに支配するデカルトに於ては、對立は見事な美しい相關に迄齎らされる。この能動、自由な精神の判斷に基く精神的感動はデカルトでは知的感動 (*les emotions intellectuelles*)、或は内的感動 (*les émotions intérieures de l'âme*) とよばれるのであるが、この感動〔能動〕と情念〔受動〕との相關は、のちに述べるが、道德説と密接に連關する悲劇説において展開される。觀劇の喜び、あるひは小説をよんでわれわれが感ずる精神の内的感動の喜びは、われわれが親しく常に經驗するところであるが、それは情念の喜びとはかりでなく、物語りの筋に従つては、驚きや悲しみや愛や怒りなどのあらゆる種類の他の情念の感動と結合し、またあらゆる種類の情念に伴つて現はれる。この自由な一種の道德的判斷に基く精神的感動と共通感覺の刺戟による情念の感動との自由な關係の美學説が、若し十分に展開されたならば、のちのカントの美學説を豫想させるが如きものとなつたであらうが、しかし、この美學説は、デカルトにおいては、簡潔に、たゞ斷片的にしか述べられてゐない。

神に對する愛は、元、スピノザの神への知的愛と同じく、知性の純粹認識にもとづく愛なのであるが、しかし、この愛は、デカルトにおいては、スピノザと異り、心臓の愛とも共存しうる。われわれはこの精神の愛自體を想像することにより、われわれの想像力の刺戟はわれわれの心の中に情念の愛をもまたかき立てる。われわれは神を精神の愛の感動でもつてばかりか、心臓の熱でもつても愛することができる。デカルトの乳母の宗教への信仰は、その外面に於ては、單純素材である。デカルトの神は單純な女どもの神であつて、この萬物の造物主は、スピノザの無限な悟

性、すべてがそこで「纏りひろげられ抽象化されてゐる」神と、ことなる。デカルトでの愛は象徴の祕密にまでたかめられる。この悟性と想像、思想と心像との合致なる愛と喜びとの祕密に於て、われわれは、恩寵の神祕にも又觸れ得るであらう。王女エリザベットに宛てて書かれた或る手紙の中に次のごとき言葉が讀まれる——「殿下は、私が殿下に對して何よりも精神の満足と喜びとを得られますやう祈願いたしますこととを許し下さることと存じます。この二つは單に他のあらゆる幸福を得たのちに期待される結果であるばかりでなく、かゝる幸福を得るために必要な恩寵を増す手段となることが多いからであります。」かゝる心身の一致の祕密から展開される、感情〔情念〕の力と一體となつた道德の教へは、われわれが、スピノザの教説の内には、見出しえぬ所のものである。

\* 能動である感情。Ethica iii. def. 2 et 3.

賢者。ibid. v. 20. s.——「明晰判明な認識は、受動たる限りに於ての諸感情を絶対的には除去しないまでも、少くともそれらの感情が精神の極小部分を構成するやうにさせる得る。」尙。cf. ibid. v. 4. s. p. 283.

能動と受動。Ethica v. 3.——「受動である感情は、われわれがそれについて明晰且つ判明なる觀念を形成するや否や、受動であることを止める。」受動と能動とは、スピノザでは、兩立しない。

また、スピノザでの能動的感情は、喜びと欲望とに關する感情、すなはち精神の強き (Fortitudo) である勇氣 (Animositas) と高邁 (Generositas) とだけに限られるのであるが、之に反し、デカルトにおける能動的感情 (知的感動) には悲しみの精神的感動も又憎しみの精神的感動もある (cf. Pass. Art. 79 et 92)。例へば、酒に酔ひつゞれ、煙草で不快をまぎらはず肉體的快樂は、たとへ情念の喜びは生みはしじも、精神内にそれによつて知的悲しみである内的苦痛 (amertume intérieure) を生ず (à Elisabeth, 6 octobre 1645)。

\* Pass. Art. 147——尙。知的感動 Pass. Art. 91-93. 内的感動 Pass. Art. 147.

\* \* \* Lettre à Chanut, 1er février 1647.——「愛が悟性から感覺の中に進入してくるためには想像力の刺戟を媒介としなければならぬのであります。」——「精神がこの「精神的な」愛を自己の中に刺戟する諸々の眞理を想ひ浮べるためには、きつぱりと諸感覺との交渉を断たねばならぬといふことは眞實であります。それ故、精神がこの愛を想像の能力に傳へて一つの情念になすといふことはとても出来さうには思はれないのであります。にもかへらず、精神がそれを想像の能力に傳へるのであるといふことを、私は疑ひません。と申しますのは、われわれは、われわれの愛の對象である神の内に、われわれがなにか想像し得

るやうなものを、なに一つ見だすことが出来ぬのでありますが、それにも拘らず、われわれは、われわれのこの愛其物について想像することが出来るからであります。さうして、この愛は、或る対象とひとつにならうとわれわれが意志するその意志に於て成り立つてゐるのであり、神に關して申しますならば、われわれが、自己を、神が創つた廣大な被造物中の極めて微小な一部分とかがへようとする、そのわれわれの意志に於て成り立つてゐるのであります……、かくして、われわれがたゞこの合一についての觀念を心の中に抱くだけで、われわれの心臓の周圍に熱がかき立てられ、その結果、極めて激しい情念が惹起されるのに充分なのであります。」

\*\*\* 「單純な女どもの神」アラン「デカルト」上掲譯書一〇八頁。

「繰りひろげられ……た」神。同書、四〇頁。

\*\*\* 一六四六年十一月、エリザベット宛書簡、譯文、上掲譯書一六九頁より。パスカルの「説得術」によれば知的愛が心臓の愛に先立つのではなくして、神的眞理に於ては神がわれわれの「心臓」(Coeur)に注ぎ入れた愛が知的愛に先つ。パスカルの秩序はデカルトの秩序とは逆である。パスカルの眼にはデカルトの秩序は信仰に於ても人間の眞理についてと同じく「幾何學的眞理」の立場に立つてゐると映るであらう。

但し、デカルトは、この恩寵の問題に關して、前出、シャニエーへの「愛に於ての書簡」において、慎重に、「Je n'assure point que cette amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens,」と云ふ。

\*

情念は、最も激烈なものすら、それをよく統御しうるかぎりには、すべて良きものであり、自然の衝動なくしては、美徳なるものはありえず、また、良き情念なくしては、賢者なるものも決してありえない。心身ともに力強く支配するこのデカルトの道徳の教へを、十分に、理解するため、われわれは、こゝで、デカルトの悲劇論を顧みてみなければならぬ。

「……舞臺の上で演じられるある憐れな、不幸な物語りを觀て精神が涙を流しながらも味ふ満足は、その精神が、劇中の憐めるひとびとに同情をよせることにより道徳的行爲をなした、と感ずる、そのことから、主として生ずるのであります。一般に精神は、みづからが情念の支配者でありさえしますならば、自己の内に、どのやうな情念であら

うとも、情念が動くのを感じることを喜ぶものなのであります\*。この文章は王女エリザベットに宛てて書かれたものなのであるが、また同じ人において書かれた、次の如き手紙がある、「最も偉大な精神と低俗な精神との間に存する相違は次のことにあるかと思はれます。すなはち、卑俗な精神は情念の赴くがまゝに身をまかせ、わが身にふりかゝることがらの快不快にのみ左右されて、幸福あるひは不幸となるのに反して、偉大な精神はきはめて強力な理性の働きをもつてをりますために、この精神も情念、しかも多くの場合常人よりも激しい情念をもつてゐるにも拘らず、やはり理性がいつの場合にも支配するのであります……\*」それゆゑ運命の禍福を、舞臺上の出来事のやうにみて、不正をみては激しく怒ほり、不幸をみては悲しむにも拘らず、この喜怒哀樂の情によつて、精神の喜びを、この偉大な精神は失はない。けだかい行爲も亦、時として、運命に裏切られ、敗れることがあつても、なすべき事をなした内心の満足は失はれぬ。この悲劇論とひとつに結合した道德論から、われわれが學びとりうるものは、劇中の英雄ならぬ、現實の偉大な精神の足どり、風貌である。眞の賢者はすべて英雄でなければならぬ。英雄とは、自己を信ずる道を選び、この信念をけだかい感情にまで高めえた人物である。偉大な行爲は卑小な事物の間に網を張らぬ、自覺すると否とに拘らず、内心の誓ひによつて、外的必然、宿命の掟を超えた高い所に網を張る。かゝるものが英雄の行爲であり、内的確信に従つてこの世を生きる賢者の態度である。この高邁な賢者の内心の喜びは、この現象の假の世にゐて、隔絶された幸福者の孤島に生きるころの喜びである。このきびしき拒絶、この世を舞臺とみ、假の世とみて、價値を外部の運命に求めず、自由の觀念に従つて價値の觀念をみづから自己自身の内部に形成するところのこの確信にみちた動きが、ある意味で、「敍説」に於ける暫定的道德、すなはち一時しのぎの假の道德を、そのまゝ、決定的な道德に變へる。この現實の世そのものが一時しのぎの假の世に外ならぬではないか。けだかい偉大な精神は現實の世においてはすべて流謫の王者の如くである。

\* 一六四五年九月三十日、エリザベット宛書簡。

\* \* 一六四五年五月十八日、エリザベット宛書簡、露文、上掲譯書一六七頁より。同じ書簡の中につづいて次の様に書かれてゐる。「……偉大な精神は、この世における自己の運命をよきものとすするために、わが力に及ぶかぎりの努力をいたすのであります。が、にも拘らず、永遠の幸福に比して、運命の賜もを取るに足らぬとみて、運命の禍福を、われわれが舞臺上の出来事をなごめるやうに、ながめて動ぜぬのであります。さうして、舞臺の上で演じられる悲しい涙をそよる話の筋をみて、涙を流しながらも、感々われわれは、かえつてそれだけに、多くの明るさですがすがしさを感ずるやうに、私のいふこの最も偉大な精神は、わが身に起るいかなることがからとも、たとへそのことが最も苛酷で耐えがたい種類のことがらであらうとも、そこから、内心の満足を得るものであります。」

\* \* \* 上掲譯書、アラン「デカルト」一九〇頁。

\*

「情念論」の中に、暫定的道德第三の格率の決定化された形が述べられてゐる。\*  
 そこでは侮蔑と敬愛とが同時にあらはれてゐる。この侮蔑の調子こそは極めて印象的であつて、一度ならず、デカルトは、侮蔑の念でもつて宿命を眺むべきである、とのべてゐる。宿命はわれわれの有限な悟性の無智から生ずるところの愚かな幻影であつて、在るものは必然な神の攝理のみである。この規則は高邁な諦念の規則とでも呼ぶべきものであつて、キリスト教的な全き諦念と共に運命に對するすばらしい大膽さ、眞實の敬虔と共に、自己の自己自身に對する厳しい拒否の態度とが、そこに、示されてゐる。そこからして、自己に對する自由な苛酷な誓ひである内的道德が形成される。自由な人の眞の祈り方とはかゝるものである。

\* Pass. Art. 144-145.

\* \* Lettre à Élisabeth, 15 septembre 1645.

à La Mème, septembre 1645——宿命の支配の外に身を捧ぐべきこと。à Chanut, 31 mars 1649。——決して宿命を持つまいと私が固く決心してゐることにたいし、宿命の女神は嫉妬してゐる、かのやうにみうけられます。

\*

この世は、社會も自然も、劇の手段と道とを用意するにすぎぬ。歴史の劇の主人公は自由な不屈な人物達である。この人物達は、社會の中で迷子となる。自己自身に對する重大な危機なるものが、これら英雄達にとつては、絶えず、在る。この危機の必然性と眞の原因とは外部の者の眼からは隠されてゐる。自己自身に對する自由な誓ひに従つて、彼等は選擇せねばならない。これら自由な決意に基づく選擇の意味を凡庸な精神のわれわれは解さぬ。われわれ大多數の者の眼は社會の慣習のお仕着せの下に埋れてゐる。われわれの行動の準則と尺度とは輿論の形による價值と義務の觀念である。われわれは眞の意味に於て迷ふことを知らぬ。したがつて、決意も選擇もせぬ。かゝるものが外部的道德である。われわれは社會の鞭を怖れて動く。英雄は内心の法規に従つて行動する。デカルトはフロンド的氣質、反抗者の氣質からはきはめて縁遠い。「敍説」に於て、自國の法律と慣習に従ふことを一旦さだめるや、社會的政治的、既存の秩序の承認を生涯改めぬ。しかし、かゝる服従には、少しも偽善は交へられてはをらぬが、いさゝかの侮蔑がこもつてゐることに、われわれは、『敍説』を讀んで、氣付くであらう。政治的秩序なるものは、そこではなんらの思想的、宗教的色彩も交へられずに、あるがまゝの姿で捉へられてゐる。社會の物理學、政治における動物―機械の觀念を、もし望むならば、われわれは、そこから、自らの手で形造ることも可能であらう。社會的環境は、安易な理論家、安易な觀察家ならぬ、けはしい不信の眼差しを持つた敢爲の人にとつては、その時どきの狀況に應じてそれぞれの外的事件の森林の如きものに化する。この森林は意味あることは何一つ語らぬ。その喧騒ゆえに、この人爲の自然は沈黙してゐる。誠實な人が屢、迷子となるのはかゝる森林中である。そこでは内心の自由と外的必然の徴しとが對立する。自然に従へばすべてが疑はしい。われわれの悟性は有限であり、經驗的知識の尺度は蓋然的である。優柔不斷の氣分的懷疑の狀態に止まれば、それゆえ、あらゆる行爲の結果が、われわれにとつては、不可測に想はれる。其のとき恐怖と希望は、われわれを宿命論に導く。しかし、確固とした不信の人の眼差しにはかゝる恐怖の色は浮ばぬ。かの道をこの道よりも取るべきなんらの理由をすら覺知せぬ時でさえ、彼は、いさゝかの證明をも伴は

ぬ純粹の決意をなし、この決意の固さによつてかゝる偶然の選擇を救ふ。力強い純粹の必然性に對抗して信念の力があらはれる。信仰と懷疑、正しき諦念と自由な決断とが同時に現はれる。信念の力によつて、彼は外的因果の必然の森の外に歩み出ることが出来る。かくのごときものがデカルトの教へである——。「情念論」の中には、高邁な諦念の規則とならんで、森林の中に道を失つたデカルトの選擇の規則、暫定的道德第二の格率の決定的な教へが見だされる<sup>※</sup>。この二つの規則は共によまらるべきであらう。高邁な諦念は、なすことない無爲な諦念ではけつしてなく、同時に、敢行の勇氣であり、敢爲な決断は、同時にその結果如何によつて悔ゆることを拒む、高邁な敬虔である。デカルトのあのきびしい眼には安易な罪惡の觀念は映らぬ。外部的道德と安易な罪惡の觀念とが大罪人を作り上げる。この悔いを拒むところの力は一見傲慢にみえて、われわれを反撥させるのであるが、しかし、この力がわれわれを引きつけるデカルトの魅力であり、宿命からわれわれを救ふところの力である。神の自由意志と人間の自由意志との關係は逆説的である<sup>※</sup>。しかし、この逆説を負つて、われわれは、正にわれわれが人間であることを、不斷に、神の不斷の創造作用のやうに、危きを犯し誤謬をも犯しうるところの人間の自由によつて、證ししなければならぬ。かくの如きものが自らを救ひ得る人間の身分である。

\* Alain: *ibid.* p. 114.

\*\* Pass. Art. 146.

\*\*\* a Elisabeth, 3 novembre 1645.

\*

禽獸は驚き合はぬ。千里の馬も駄馬も同じ飼馬槽から秣を喰つて互に驚き合ふといふことはない——。われわれはこの驚きから高邁の心<sup>※</sup>にいたる動きに注目しなければならぬ。高邁の心は驚異の情念の特殊化された種である。驚きの對象は自己の自由意志、即ち精神の豊かさであり、敢行の能力であるところのわれわれの善意志である<sup>※</sup>。この驚

きから高邁の心に到る動きのある社會では、たとへ壓制者の治世の下でも、正義公平の心、自由の感情、眞に人間的な高貴不屈な感情が存在してゐる。僞善がすべてを支配し、廷臣の儀禮が無性格な下劣さを取繕ふ衣裳であるやうな社會よりも、無軌道な僭主制の下の社會の方がまだしもましである。不羈な反抗者はその反骨を鍛えたと共に、自由と公平を愛する念を強めるであらうし、爆發の一步手前にあるがごとき激烈な衝動の如き不屈な自由と共に無私な友情がこれら反抗者の中には共存しうるであらう。權威の動物が横行し、政治に愚劣さがつき纏ひ、奸佞の徒が上で手を握り、自由の人には加辱と迫害と自己にふさはしからぬ生活があるばかりといふ事情は、いついかなる社會に於いても、絶えず止みがたい事情であるかも知れない。腹のふくれた自己満足と俗物の卑劣な小策とに充滿した坊主の帝國は凡ゆる時代に互り絶えず繰りかえし現はれる。しかしかゝる驚き、かゝる驚きが公平、自由にかはり得る處では、人間は古代の神々のやうに偉大な詩美に充ちてゐる。すくなくとも其處では藝術が榮え、戀の花がさき、たとへ火刑臺の煙は絶えずとも、獄中の詩人の筆も又けつして絶たれぬ。

これに反し、この驚異から高邁の心に到る動きのない社會では、卑屈、陰謀、自惚れ、嫉妬が人々の間を支配する。嫉妬、卑劣、憎しみ等は、これ又、人間的感情であり、人間的事態である。しかし、その原因と事情とは動物的であり機械的である。かゝる「人間」といふ恐るべき名を持つ虚榮と儀禮の動物の集團生活では思想も又社會の機械機構から生み出される。思想の發生と、思想がひとびとの間に振ふところの暴力の消長、發展、抗争は機械的である。かゝる社會には、デカルトがあれほど重じた友情、自己の不羈不拘束の自由をなによりも愛し重ずると共に、他人の氣高い魂に公平に驚くところの利害と打算を越えた友情の念はけつして生れることはないであらう。

\* Pascal : Pensées 401.

\*\* Pass. Art. 152. et 160.

高邁と慈悲の心は同じ根源から流れである同じき美德である。高邁は、惡徳である傲慢と對立し、正しき謙遜、正義

公平の感情である慈悲の心は、誤つた謙遜である悪徳の卑屈と對立する。こゝでわれわれにとつてきはめて驚くべき事柄がある。高邁と傲慢とは驚異、喜び、愛の諸運動から合成された同一の身體的運動であり、慈悲と卑屈とは驚き、悲しみ、愛憎を交へた同一の生理的には負の身體的運動である。われわれは不快な衝動をうけて、こゝで躓き、かくもわれわれにとつて不自然にみえる學說を怒りと驚きの念をもつてしりぞけたくおもふであらう。しかし、こゝでよく考へてみるならば、きびしく支配する精神がその本質をあらはしてゐることに、われわれは、氣づくであらう。身體的基礎に於て同一であるものを、美德と悪徳、精神の氣高さと動物的な劣ささとに分つものは、只一つ、自らに誓ふところの誓ひ、動物であることを拒むところの誓ひである。faîtes voeu. ——理由を擧げて拒否することは拒否にならぬ。この事をよく理解するならば、あの嚴しいデカルトの眉、風貌をわれわれは理解するにいたるであらう。殆んど底知れない無氣味な孤獨の感じとともに、侮蔑の嚴しい端緒がそこに現はれてゐる。この侮蔑は、愚かであるものを拒んで自己自身の次元に越える精神の、拒否の身振り、超越の身振りである。この拒否が、情念の事實に於て、動物にわれわれが墮ちることから、われわれを救ふ。王女エリザベットへの手紙でデカルトは、情念が激しくわれわれを動かすとき、情念の雄辯な説得を拒み、判断をそのとき中止すべきである、とのべてゐる（一六四五年九月十五日、日付）。この判断の中止が、デカルト自らも注意してゐるやうに〔情念論第二二項〕、情念救治の形而上學的窮極の策である。この判断の中止にさへえられて、諸々の情念制御の生理學的對策は策たる事を得るのである。

情念の支配策は歸する處單純である。動物的であることを自らに拒んで、みづから精神であることを意欲すること——。しかし、正に意欲すべきものを意欲することは決して容易ではない。誓はずしてはわれわれは自ら精神であることばできなす。La bêtise n'est pas mon fort.

(一)

---

---

# ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

## The Mind and the Machine

by Yoshinori Morita

(A) There are no magical powers in the passions. The mechanism of our body and its movements are sufficient to explain the causes of all our passions. Such is Descartes' theory of the animal-machine applied to our own sentimental life. The theory also suggests us that we can make use of the mechanics of our bodies in order to control our passions. (I) It is not easy to overcome by direct means our fit of anger or fear, but we can, at least, freely control our arms and legs. This is indeed a means of the most indirect kind, yet it works much better than is usually expected for the purpose of discipline. (II) The inner mechanism of our body can also be taken into account. It is a method of forming some well-conditioned reflex. (III) Some form of the association of ideas can be useful for our purpose. (IV) In his letters to Princess Elisabeth, we see Descartes recommending a certain method of psycho-analysis as a way to wisdom. It is a method of self-analysis and, of course, it requires a strong mind to be able to apply it to oneself.

(B) If we estimate our passions from the point of view of their physical utility (i. e. their usefulness for the conservation of our bodily self), sadness and hatred prove to be superior to joy and love. But as regards their spiritual value, joy and love are higher in rank than sadness and hatred. The highest form of love is found in the

love of God. As for joy, Descartes alludes to that inner feeling of joy which we experience in a theatre. The tragedy may move us to tears, but it also brings forth within us a kind of spiritual joy, which is no longer a passion, but an action of the soul. So in the same manner do the wise never lose their inner joyfulness even in the tragedy of life. Cartesian morality, in fine, is heroic as well as it is human.