

感 受 性 試 論

(I)

村 上 吉 男

はじめに

これは、シモーヌ・ヴェーユの見解を出自にして感受性についての私的展開を試みる拙論である。彼女は神に出会った事実を生涯のうちの最大のことで位置づけているように思われる。そして、私は、彼女が神への到達をいかに可能にしたかを問うてみる。まさにそのとき、この感受性がそうした現実を形成させるのに与るといい得るのである。感受性が神への接近にどのようにかわるかの答を即座に用意することより、ここでは、感受性自体のことが言及の対象になる。

感受性とはいったい何であるのか。感受性の全体像を映し出すには、また、それこそ感受性と神との関連とを結びつけさせるためにも、当然、彼女の全著作を検証する必要がある。しかし、今回はまず、感受性が最初に話題になると思われる著作を取り上げ、彼女のいう感受性の内容を踏まえその意味に従いながら、私なりの考え方を提示しておきたいのである¹⁾。

その著作は、『デカルトにおける科学と知覚』であり、『哲学講義』である。前者は1930年春に高等師範学校に提出された彼女の学士論文であり、後者は1933年10月から翌年6月までの、三度目の赴任先であるロアンヌ女子高等学校で哲学を教えたときの講義ノートである。学士論文は彼女が21歳に書き上げたものである。講義ノートはむしろ、生徒であったアンヌ・レノーによって聴講され書かれた、ひとつづてに聞くものであるが、両方とも、シモーヌ・ヴェーユの思想のいくつかが整理されたかたちではじめて開陳されるといえよう作品になっている。

しかし、そうした傾向を持ちながらも、両者の関係は、感受性という思想において無関係なのではない。『哲学講義』の感受性の内容は、前作品にもまして拡大されたり、さらに、授業の形態を取る分だけ易しく

説明されたりする。しかし、この感受性に関すると思われる事項は、『デカルトにおける科学と知覚』の内容の方がより基本的で充実しているように捉えられるという点で、この拙論では、『哲学講義』はその補助的利用しかされないと断わっておく。それゆえ、私はまず、『デカルトにおける科学と知覚』における感受性の中味に迫らなければならない。

ところで、そこにはひとつの読みを適用させることができる。この読み方を加えることによって表出される感受性は、おそらく革新的で画期的な思想を提起する、その中核になるだろう。なぜなら、この読みからの感受性を中心にした彼女の主張は、哲学界の今日の問題である心身論の解決を先取した感のあるものになってくるからである。それゆえ、こうした問題点を浮きぼりにしたり、あるいは、彼女の思想究明のうえで出発点になり得ると思う『デカルトにおける科学と知覚』は、非常に重要な作品なのである。個人的感想をここに添えるなら、若くしてものにできたこの論文は驚異である。天分のなせる以外の何ものでもないように感じられる。このような先見の明に類したことは、蛇足となるが、ほかにも見出される。たとえば、それは、1936年に『ソヴェト紀行』、翌年『ソヴェト紀行修正』を上梓し、それまでの親ソヴェト路線から離脱するアンドレ・ジイドよりも以前に、彼女はソヴェト、またはマルクス主義に見切りをつけていたということである²⁾。

それはともかく、私にとって、この心身論を避けて通ることは、感受性について語ることをさえないにさせるのである。それゆえ、心身論的見解が彼女に見出し得るか問う必要がある。

精神が身体の部分に影響を及ぼし、精神が身体に活動を起こさせることは明白である³⁾。

精神と身体との調和的な合一に応じて、神と世界との調和的な合一も認められる⁴⁾。

わたしに対する神の役割は、精神と身体との合一をおおいた保証することにある⁵⁾。

彼女の心身論、またそれに関与してくる感受性を明らかにしていない、この段階では、彼女にあって、心身論を主張する背後に神のことがあるということを記憶するだけで十分である。常識的にいって、人間は精神と同時に身体の主体であると考えられるわけだが、それでどうして哲学において、心身論が問題になってきているかである。今日の大脳生理学、神経生理学、心理学などの、いわゆる科学の急速な発展は、哲学に心身問題の解明化を強いるのである。たとえば、「意識」とか「知覚」とかの科学的な捉え方に対し、哲学はその対応に苦慮している現状なのである。つまり、哲学には身体的な事象をもたらすような観点からの問いが欠如されてあったということである。特に哲学から心理学が独立させられて以来⁶⁾、心身問題は心理学（科学）や哲学の立場上の確執の的になっていたといわれる。哲学教師であるシモース・ヴェーユの選択はといえば、そうした影響をものに受けよう時代の流れにあって、どちらか一方に加担することもあり得なかったとみることができる。それどころか、哲学に心理学（科学）の要素を取り入れながら、心身論は独自に展開されるのである。『哲学講義』の第一部をひもとくなら、そのことが明瞭になるだろう。そこには心理学、あるいは生理学の知見が顕著である。それゆえ、哲学と心理学との関係が修復されつつ、哲学における心身問題は、彼女の主張に耳を傾けてから解決されるだろうといえなくもないのである。

彼女のこうした心理学的・生理学的な視点が盛り込まれる方法に従うことこそ、私の読み（方）になるのであり、その視点の導入によってのみ、シモース・ヴェーユの心身論もまた語られてくるのだ。ただし、哲学と分離した心理学（科学）は、何より哲学と同じ知的領域のものといわれる学問（science）でありながら、対象の精神でなく、物質としてのあり方を問うことにあったのである。彼女は、その心理学・生理学に関する科学的知識をどう応用したか今問わないにしても、それらにかなり通暁していたように思われる。しかもこの点でまず、彼女は心理学や生理学関係の多くの諸

説を知っていたにちがいないと推測されるが、たとえば、『哲学講義』のなかには、少なくとも、バヴロフ⁷⁾、フロイト⁸⁾、ジェームズ⁹⁾、ベルグソン¹⁰⁾が説明されるだけだから、そこにはある見識が示されていると捉えておくべきなのである。それは、独立の科学として心理学を認めない信念を保持する学者の、専門的というより基礎的知識を、彼女が講義において紹介していたことで理解されるのである。

哲学から心理学が独立した情勢のもとで、心身論を問うことは不可能である。この欠陥は何に起因してくるのか。これは今日のような哲学や心理学にとってもデカルトに遡ることができる問題となるのであり、彼の物心二元論¹¹⁾の言説に求められてくるのである。哲学や心理学がこの伝説的ともいえる思想を受諾したがゆえに、それらは、独立の方向を歩みはじめ、物心二元論の条件がゆえに、そこには、歪められた心身論の継承しかなかったのである。それゆえ、哲学や心理学がそれらのみる精神的・身体的要因を相互に補いあわせ人間を語らなければ、彼女流の真の心身合一としての心身論は見出せないのであって、デカルトの心身論も彼女において、批判の対象となるほかなかった。しかし、どうしてこの論文から心身論が問えるのか。

その論文のタイトルはあくまで、『デカルトにおける科学と知覚』である。科学や知覚と記されてあるからして、心身論を打ち出すこととは一見無関係のようにみえてくるが、実は決してそうではないのである。科学は、周知のように、物心二元論があたかも時代の寵児としてもはやされるようになって以来、物の科学であることを標榜するだけだ。彼女が例として掲げる自然学、数学（解析学、代数学）、幾何学、物理学、医学などは確かに科学であるが、それらはそのどんな目的をもつか、また学問であり続ける際、それは何に依拠されるか。前者の答は後述に譲るが、後者にとって、人間の精神諸機能のうち、知性（思惟）あるいは理性のみがもっとも有用なものと尊ばれ、その原動力に位置することが科学（学問）での問題になってくるのだ。シモース・ヴェーユはここで、このような能力がデカルトにあって、ある内容に限定し使用されることに疑問をさしはさむのである。もちろん、デカルト的思惟を彼女は全面的に拒否しているのではないし、彼女のみる思惟も「知覚」のひとつでしかあり得ないが、その思惟は、デカルト的思惟が意味するものより内容が豊富なものになる。そうするために心理学的、

生理学的な、いいかえれば、身体的な要因を加わらせる。そのことをあわせもって、彼女の洞察する「精神」や「意識」が成立するのである。とすれば、ここに、外見的でしかないが、精神と身体の一合をみる条件が整うと指摘することができるのだ。そして、さらにいうなら、この条件のひとつを満たすものに、私の取り上げようとしている感受性があるということである。それゆえ、たとえおよそ、27,000の単語で構成される『デカルトにおける科学と知覚』に、sensibilité（感受性）なるフランス語が5回しか使用されていなくとも¹²⁾、この心身論と感受性とは同時に語ることができるかと結語しておくのである。

『デカルトにおける科学と知覚』から心身論を読む

シモーヌ・ヴェーユは、デカルトの主張する思惟というものを、「気違いじみた思惟」¹³⁾、「本当の思惟ではない」¹⁴⁾と理解している。それは、デカルトにおいて、感覚や感性が思惟の素材を提供する能力に捉えられないし、しかも想像が思惟から退けられていたからである。

感覚的印象を捨象することにある¹⁵⁾。

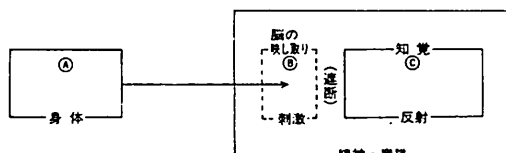
（感覚は）思惟のうちに数え入れられない¹⁶⁾。

感覚を信じないで、ただ理性だけを信用している¹⁷⁾。

思惟から想像を取り除く¹⁸⁾。

つまり、これらのことから、デカルトにとっての精神ないし意識というものは、思惟という知覚（知性、悟性、理性）によってしか形成されないとみておくことができる。図1で示せば、次のようになる。

図 1



④⑤は感覚や感性、⑥は思惟を表す。ただし⑤は無きものに等しい。また図1をのちに記す図2などと比較させれば、その精神（意識）がいかなる能力で構成されるか明らかになるだろう。

それでも、当のデカルトはこの思惟について、どのように語っているのかをみておかなければならない。

わたしとはただ、考えるもの以外の何ものでもないことになる。いいかえれば、精神、すなわち知性、すなわち悟性、すなわち理性にほかならないことになる¹⁹⁾。

考えるものとは何であるか。すなわち、疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志しない、なおまた、想像し、感覚するものである²⁰⁾。

ここに、思惟とは〈想像し、感覚する〉ことと書かれるかぎり、デカルト的思惟のシモーヌ・ヴェーユの捉え方は、思い違いにならないのか。決してそうではないと思う。デカルトは、「蜜蠟」に関する有名な一節の分析において、思惟のものとされる想像と感覚とを、ある種の意識の模態としては認めつつも、蜜蠟という対象の掌握作用に取り入れることを許さないのである²¹⁾。

わたしは、想像するためには、ある特別な心の緊張を必要とするが、これは、理解するためにはわたしの用いないものであるということを明白に認める。…なおまたわたしは、わたしのうちにある、この想像する力が理解する力と異なるものであるかぎり、わたし自身の本質にとっては、すなわち、わたしの精神の本質にとっては、必要とされるものではないことをも認める²²⁾。

わたしのみたり想像したりするものはすべて偽であるとわたしは想定したのだけれども、しかし、それらのものの観念がわたしの考えのなかに真実にあるということは否定できなかった²³⁾。

わたしがこのうえなく真であると認めてきたすべてのものを、わたしは、直接に感覚から受け取ったか、あるいは間接に感覚を介して受け取った

のである。ところが、これら感覚がときとして誤るものであることをわたしは経験している。そして、ただの一度でもわたしたちを欺いたことのあつたものには、決して全幅の信頼を寄せないのが、分別ある態度なのである²⁴⁾。

それゆえ、デカルト的の思惟に関する、シモーヌ・ヴェーユの見方は妥当だといひ得るのである。彼女はそこから、この思惟のことを次のように結語する。

デカルト的であるということは、すべてを疑ふこと、次いで、自らの思惟が、明晰であり判明であるのに応じ、それ以外の何ものをも信じることなく、…すべてを秩序立て吟味することである²⁵⁾。

そうした思惟は、他律的・受動的な思惟、すなわち、思考というものではなく、何より、それ自体で判断し、分析し、論理を組み立てたりする、自律的・能動的な思惟になるといっておく。そして、デカルトのみるように、思惟するこの働きが知性、悟性、理性という能力からもたらされることはもはやいうまでもない。この知性、悟性、理性の立場からみても、想像や感覚は当然、同じ取り扱われ方をされるにすぎないのである。

理性は、わたしたちがこのようにみたり想像したりするものが真であるとは、教えない²⁶⁾。

物体ですら、本来は、感覚あるいは想像の能力によって把握されるのではなく、ただ悟性によってのみ把握されるのだ²⁷⁾。

「デカルトは自然についての認識を、感覚の範囲から理性の範囲へと移し変えた」²⁸⁾といわれる通り、思惟は客観的世界獲得の手段、つまりは、その思惟（知性、悟性、理性）はまた、それ自身が「明証の規則」、「分析の規則」、「総合の規則」、「枚举の規則」なる知的認識の秩序に従われながら、自然や世界の真理の発見を試みる科学（学問）の、まさに旗手的手段を勝ち得るのである。そうした「秩序こそ科学のすべてであり、デカルト的方法是秩序にしか関係を持たない」²⁹⁾ことを、シモーヌ・ヴェーユは幾何学を創始したタレス³⁰⁾に始まるとみている。

感覚あるいは感性を脱し、想像を離れた、このような知性、悟性、理性の使用法が、タレス以後、今話題にしているデカルト、さらにスピノザ³¹⁾、マルブランシュ³²⁾、ライプニッツ³³⁾、コント³⁴⁾、ポアンカレ³⁵⁾を経過し、今日の科学（学問）まで支配するに至ると彼女は語る（現代もその通りであると思う）。その結果、科学は次のようなことでしかなくなる。

科学は単なる比例関係の結合だけに関与して、自らのもつ直観的なものを退けていた³⁶⁾。

科学者は、代数的記号を用いた適当な言語で表現される、推論の抽象的な形式しかもはや科学に認めないのだ³⁷⁾。

科学の独自の目的が、量を測定することであり、より正確に言えば、その測定を決定する比例関係、幾何学においては、単に図形のうちに隠されたものとして見出される比例関係であることを、デカルトは最初に理解した³⁸⁾。

しかし、タレス以前の人類ないしギリシア人、あるいはプラトンの科学における思惟（知性、悟性、理性）の用いられ方はそういうものでなかったと彼女はまたいうのである。

人類はタレス出現のときまで、試し、推測することだけをしていただけにすぎなかった³⁹⁾。

ギリシア人の時代には、科学は数、図形、機械についてのそれであった⁴⁰⁾。

古代の幾何学者らは、目の前にある三角形や円に関してではなく、三角形一般、円一般に関して推測していた。それでも彼らは三角形や円にとりつかれたままであった。直観に支えられていた彼らの論証は、その対象となる図形の種類に固有な何ものかをたえず保持していた⁴¹⁾。

幾何学者が図形を利用するにしても、それらの図形はそれでも幾何学の対象ではなく、単に直観それ自体、三角形それ自体、円それ自体として推測するための機会であるとプラトンは語ることが

できたのである⁴²⁾。

科学とはプラトンが予感したものの、すなわちイデア（概念）の全体なのである⁴³⁾。

もしここで、プラトンらの科学（学問）のあるべき姿を再生させようと試みるなら、秩序や比例関係を目的にしない、どんな精神あるいは意識がそこに見出されてくるかという得るかであろう。またここら辺りで、〈本当の思惟〉が何を意味するかもみておく必要があるだろう。彼女は精神ないしは意識というものを、『哲学講義』のなかに次のように記している。まず、その引用文を参照する（また、『デカルトにおける科学と知覚』に、「わたしが意識するものについてわたしは意識する」⁴⁴⁾とも書かれている。ここでの内容は抽象的すぎる。しかし、この〈意識するもの〉の中味を、以下の傍線部分のことと同様に把握することができるだろう。

わたしは、みるものについて意識を持つのではなく、みると思っているものについて意識を持つのである（傍点筆者）⁴⁵⁾。

〈みるものについて意識を持つのではない〉のは、単に〈みる〉だけでは〈わたし〉あるいは〈わたしの存在〉にわたしがかわってこないからである。それゆえ、後述するところであるが、〈みると思っている〉でなければ、〈わたし〉あるいは〈わたしの存在〉がないといえる。ただし、〈みると思っている〉からといって、そのことがデカルトのみる精神や意識と同じになるということでは決してない。〈みると思っている〉ことは、デカルトのいう精神や意識と比較して、二つの点において、シモーヌ・ヴェーユのその捉え方が相違してくるようと思われる。まず第一点として、この精神ないし意識には、感覚や感性が含有されているということである。〈みる〉とはこれを意味するものでしかない。以下の引用文はこのことを明らかにするであろう。

わたしが感覚するものをわたしは感覚するということがつねに真である以上、感覚の印象はわたしを欺くことができない⁴⁶⁾。

楽しみと苦しみとの微妙な変化を持たせる感性は、わたしが感じることでできる唯一のものであり、それゆえ世界の素地である⁴⁷⁾。

世界の現前はわたしにとって、何よりもまず、あいまいな感性である⁴⁸⁾。

わたしにとっても親しく現前している事物は、わたしの存在自体から切り離せない感性の現前を通してしか、そして、事物の仲介によってだけわたしに明らかにされる感性の現前を通してしか、わたしに現前してこないのである⁴⁹⁾。

ところで、〈わたしはみると思っているものについて意識を持つ〉という、先の引用文における「思っている」とは、知覚なる一作用である。心理学的・生理学的観点でみるならば、感覚や感性は世界（外界）の情報を「刺激」として感じることを示すのに対して、知覚はここでは、感覚や感性として感受された情報にもとづき、刺激を出している対象を「反射（反応）」させて判断する（思う、知る）ことである。いいかえれば、感覚や感性は脳（精神・意識）の活動としての映し取りの過程を出自にし、知覚はこの映し取られたものを識別する過程を出自にするということになる。シモーヌ・ヴェーユの見方をもって、このように捉えられることは、今日の大脳生理学・神経生理学の立場からいっても、彼女の見解が正当性を確保するのを意味させずにおかないのである。

次に、この知覚は彼女にあって、デカルトと同様、思惟ということで代表されてくるが、思惟自体の中味として含有させられるものがまた、デカルト的思惟とは異なって把握されるということである。これが彼のその見方と相違する第二点目になる。シモーヌ・ヴェーユの思惟とは、そしてさらには、彼女のいう〈本当の思惟〉とは何であろうか。

その思惟はとりあえず、「感覚と情念との印象にとらわれたとりとめのない」⁵⁰⁾、「楽しみあるいは苦しみを伴う」⁵¹⁾、「不確かな」⁵²⁾、「不明瞭な」⁵³⁾ 思惟と表現しておこう。しかし、こうした思惟にならざるを得ないのは、なぜか。それはひとつの理由として感覚的印象の混沌さ、つまりは、「感覚の印象はわたしの思惟を妨げることによってしか、わたしの思惟に達しない」⁵⁴⁾ からであり、「感性のあいまいさ」⁵⁵⁾ のためであ

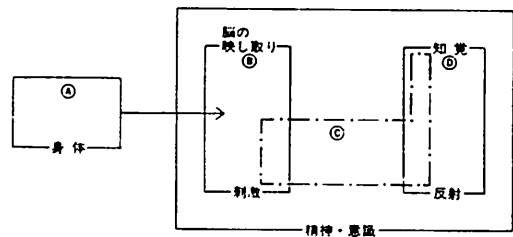
る。すでに記しておいたように、このような感覚（感性）を棄て、精神・意識から排除してしまったデカルトに対し、シモーヌ・ヴェーユは、感覚（感性）というものが〈わたしを欺くことができない〉との立場を取るのである。なぜなら、「感性はそれについて持つ意識と無関係に何ものであるという結果を導き出しはしない」⁵⁶⁾ といっているからだ。ここで意識（精神）とは彼女にとって、どのようなものであったのか想起する必要がある。思惟は感覚や感性の混沌さ、あいまいさと関係してくることになるはずだ。どのような関係がそこに保持されるのか。たとえば、思惟の方が感覚や感性に影響力を行使したり、あるいは感覚や感性の方が思惟に作用を及ぼすというかわりにあるのか考えられる。しかし、そのどちらでもないのである。二つの能力はおたがいを関与させるところにはないと彼女は語る。すなわち、「わたしの印象（感覚と感性）、わたしの思惟は、おたがいに混合させられることがないだろう」（括弧内筆者）⁵⁷⁾ と。しかし、このことを認めるとなると、彼女が〈くみろ〉と思っているものについての意識を持つ〉といっている、その意識（精神）というものが、そもそも彼女にあって成立してこないことになる。それゆえ、そこでは、いずれかの能力を無視し、また優先させたり、新たな思惟を想定したり、感覚（感性）と思惟とを何らかの能力で結びつけさせたりするかしなければならないだろう。むしろ、以下に記す文から読み取れる、彼女の確信によって、後者が選択されるようになる。その能力とは何か。想像である。彼女は、「想像は、わたしが理解し得ない外来的世界の現前を（感覚や感性の作用）、あるいはこの世界に対する掌握の手がかりを（思惟の作用）、わたしのために表象する」（括弧内筆者）⁵⁸⁾ というが、想像がこのように、感覚や感性を仲立ちしつつ、思惟にも関与するからこそ、まずは、さし当たって問題にしている、〈とりとめのない、不確かな、不明瞭な〉思惟のそうならざるを得なかった、二つ目の理由が、想像の介入によることで見出されてくるということができるのである。

想像についてこれから語るにせよ、最初にもう一度、デカルトはそれを思惟の掌握作用に組み入れてはいなかったということを思い返すべきである。これに対し、シモーヌ・ヴェーユにおいて、この想像は、前記したような感覚（感性）と思惟とに関係するだけではなく、結果的にある関係を成立させる、きわめて重

要な役割をも担うものになる。そのことをみる以前に想像が感覚（感性）と思惟に関与するものかほかの引用文によって確認し、さらにこれまで語ってきた三者の関係を図2として整理しておくことにする。

参謀部に所属する電話交換手のように、感覚が結びつくのは、悟性であるところか、まずは想像にしかないのである（傍点筆者）⁵⁹⁾。

図 2



④は身体感覚や感性、⑤は脳感覚や感性、⑥は想像、⑦は思惟（知性、悟性、理性）を表す。図1では簡略を記するために、④⑤の感覚や感性の出自にあって、それぞれ、図2のような身体、脳という修飾語をあえて省いたのだが、当然、感覚や感性というのは、脳に映し取られる以前に、たとえば、目や耳なる外的感覚、頭痛なる内的感覚の身体諸器官とかかわる過程を経てきているということである。なおまた、感性については、私の論ずるところと密接に関係してくるので気をつける必要があることをここで付言しておく。

それでは、想像がある関係を成立させるといった、その関係とは何か問うておかなければならない。この問題はとどのつまり、想像がどうして精神・意識にとって不可欠なのかをみることに同様のそれとなる。これは、〈わたし〉との関係において無くてはならないものに相当してくる。それゆえ、想像は〈わたしの思惟〉を〈わたし〉にかかわりあわせる役割すらも担うものだといえる。わたしが「思惟する」というかぎりにおいてでなければ、わたし自身の現存在についてさえ保証することは不可能である」⁶⁰⁾ 以上、そこには、〈わたしの思惟〉と〈わたし〉なる存在の相関関係が確かにあることになる。想像は〈わたしの思惟〉の形成要因として、感覚や感性をその思惟に注入させていたし、それだから、〈わたしの思惟〉もこの橋渡し役の想像と関係する思惟になるのはしごく当たり

前なことである。しかし、想像が関与する思惟において、〈わたし〉の存在が即座に保証されるのかといえ、シモーヌ・ヴェーユは否と返答するのである。それでは、こうした思惟のどのような方向づけを試みるなら、〈わたし〉の存在が確約されるかである。彼女は、この想像が関与する思惟を作為しなければならぬというのだ。

わたしはわたしが意識するわたしの現存在を、感じ取るのではない。作為するのである。…わたしはわたしが作為するものを意識する。わたしが作為するものとは思惟することであり、それはすなわち現存することなのである⁶¹⁾。

これは、精神・意識における思惟の重層構造を意味する。つまりこうなのだ。〈わたしはわたしが意識するわたしの現存在を〉のなかの意識するということは、想像が関与する思惟と同然である。繰り返すことになるが、想像が関与する思惟という場合、そこにはすでに感覚や感性の要因が含有されて捉えられている。この思惟（意識）をわたしは作為する。それが、思惟の重層構造の内容であり、わたしが〈現存する〉ためにこそあるのだ。この現存は、〈わたしは作為するものを意識する〉ことで保証されてくる。なぜなら、〈わたしは作為するものを意識する〉なかの意識とはまた、〈わたしは現存する際の思惟（意識）〉だからである。こうして、作為する思惟を思惟（意識）しなければ、「わたしはわたしと名付ける存在は何ものでもない」⁶²⁾とみられるわけだから、その作為しない思惟によって、〈わたしは現存する〉ことはないと容易に判断できよう。しかし、作為しない思惟とは何かである。

作為しない思惟は二通りの事例から考えられる。一方は、想像が関与する思惟であっても、この思惟が作為されない場合、他方は、想像が関与しない思惟の場合である。まず、前者では、その思惟はどのような思惟になってしまうのか。この「思惟さえも、わたしが思惟を意識するかぎり、偶然」⁶³⁾で、「錯覚的なわたしの思惟」⁶⁴⁾になるしかないと思なされてくる。つまりは、「わたしは思惟する作為によってわたしを創造するのでないかぎり、いいかえれば、わたしがある世界の刻印を耐えるかぎり、わたしはわたし自身が不可解な存在のままである」⁶⁵⁾ことになるのだ。それゆえ、

わたしは想像が関与する思惟をどうしても作為する必要があるとシモーヌ・ヴェーユはいうのである。それは、作為することによってのみ、想像が関与する思惟の「錯覚を確信に、偶然を必然に変形」⁶⁶⁾させ、そのうえで不可解でないわたしの存在を確立することができるのだし、また〈わたしがある世界の刻印を耐える〉ということからみれば、耐えるのを解放させることによってのみ、作為する思惟における事態と同様な「錯覚を確信に、偶然を必然に変形」させる効果を獲得し、そのうえでやはりそれと同様なわたしの存在を明るみに出すことが可能になるからである。そして、わたしの存在が可能になることこそ、耐えることから解放される思惟をも含んで捉えられよう、この作為する思惟が、〈本当の思惟〉であることを意味させるのである。作為し、耐えることから解放される〈本当の思惟〉による「わたしの思惟こそが、わたし自身の現存在、世界の現存在を保証してきたのである」^{67)・68)}。

次に、想像が関与しない思惟の場合はどうなのか。つまり、これは、作為することの不可能な思惟とみたのだから、明らかに、想像が思惟に加わることはない思惟である。いいかえると、想像が思惟になれば、思惟は作為もされないということである。また想像が思惟に欠如されることは、感覚や感性と思惟とのあいだにどのような関係も見出されてこないということである。それゆえ、こうした思惟は、シモーヌ・ヴェーユにとって成立し得ない思惟となってしまうのである。彼女は、その不成立な思惟をあえて成立させた張本人がほかの誰でもないデカルトだといっばからないように思われる。なぜなら、彼のみる思惟内容には、感覚や感性も、想像も無関係で拒絶される能力でしかなかったからである。だからこそ、彼女にすれば、その思惟が何ものなのか判断できずに、ただ当惑させられて、挙句のはてに、デカルト的思惟は〈気違いじみた思惟〉という言葉でしか表現されないものとなったのである。それだから、デカルト的思惟は〈本当の思惟〉ではなくなるのだ。〈本当の思惟〉でのみわたしの存在が保証されるということの前提に立てば、たとえデカルトが「わたしは思惟する、ゆえにわたしは存在する」⁶⁹⁾と主張するにしても、彼のみる思惟は彼女のいう思惟に適用させるわけにいかないように思われる。ましてや彼女にあって、この命題からの世界（自然）や神の解明すら不可能にさせ、それゆえ、それらの解答を採る努力をいくらしても徒労に終始するよう

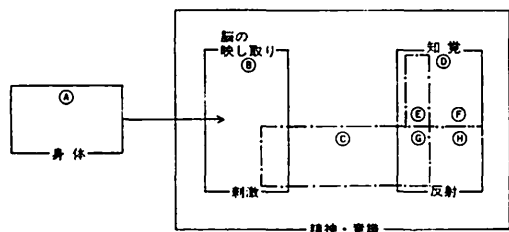
に思えるのだ。その命題は、彼女のいう〈本当の思惟〉が人間存在を保証させてはじめて、正確に規定されるといえる。そもそも、これはデカルトの思惟の把握の誤りに出発した点に求められてこようが、少なくとも、この命題が彼女にとって、決して真理ではなくなることだけは、明確になってくるのである。

今度は、想像の作用というものをみておこうと思う。想像は、「わたしの思惟と世界とのあいだの作用と反作用のきずな」⁷⁰⁾であると語られる。想像は〈わたしの思惟と世界〉とをつなぎとめるものとしてある。そのきずなは想像の作用と反作用によって保持されている。この作用や反作用は何を意味するのか。ここで〈わたしの思惟〉を想起する必要がある。なぜなら、この思惟はもともと想像が関与する思惟であり、想像は思惟と分離されずにあるので、想像もやはり、〈わたしの思惟〉の作為する場合と作為しない（耐える）場合とに従う影響を受けざるを得ないからだ。それらの場合に想像の作用や反作用は対応する。すなわち、この想像にも作為する作用と、あたかもそれに反作用するかのような耐える作用とがあるとみられるのである（作為すれば、わたしは世界にかかわる）。

想像の二作用を次のような引用文によって、さらに具体化しなおし、それを図3にして作図してみることにする。これは図2を詳しくしたものになる。

わたしの思惟というものを検討したとき、わたしは、一方の思惟のうちに悟性によって導かれる…想像しか、他方の思惟のうちに受動的感性と欺瞞的想像しか区別していなかった⁷¹⁾。

図 3



④は身体の感覚や感性である。

⑤は脳の感覚や感性である。ここに感性があるのは、註71の引用文に受動的感性とあるからである。つまり、想像が関与する思惟において、感覚や感性と思惟が混合されるとみたから、脳の知覚側の思惟に見出

されてくる受動的感性は、脳の映し取り側にすでになくはならない感性により影響を受けたものになる。

⑥は想像である。

⑥は思惟である。しかし、この思惟（知覚）の部分は想像がそこにはいり込む結果、すでに指摘もしているように、二つに分けて考えられる。引用文に従えば、〈悟性（思惟）によって導かれる想像〉が⑥である。また⑥は作為する作用部分である（⑥はこの⑥のなかに含まれる）。作為する作用は、作為されるかぎり、自律的・能動的なものになるだろう（わたしの存在は保証される）。しかし、デカルト的思惟における自律的・能動的な作用ではもはやないのだ。

二つ目には、やはり思惟の支配下にあってもたられる欺瞞的想像と受動的感性である。それらは⑥に配置される。⑥は反作用の耐える作用部分だ（⑥はこの⑥のなかに含まれてくる）。この耐える作用としての欺瞞的想像と受動的感性は、作為されるかぎり、おそらく他律的・受動的な活動ししない。その意味で⑥の領域の思惟は「思考」という面を持ちあわせているかにみえる。感覚的・感性的要素を伴うからだ。

さらに、ここで、くとりとめのない、不確かな、不明瞭な思惟について付言するならば、この耐える作用部分の欺瞞的想像と受動的感性がその思惟の原因をかたちづくといいようだろう。これはまた、作為する作用部分の〈悟性によって導かれる想像〉を作為しない場合においての現象と同様であろう。それと同じ条件なら、感覚や感性の混入された欺瞞的想像や受動的感性にその思惟の傾向が強くなる。これらの思惟のなかで、作為するにしても、わたしの存在に近づき得ない思惟は欺瞞的想像であるだろう。

「欺瞞的想像が感覚的印象のうちに読み取らせる觀念に代わるべきものを、わたしは持っている」⁷²⁾とシモーヌ・ヴェーユはいう。感覚的印象からの思惟が欺瞞的想像であり、この思惟（欺瞞的想像）は感覚と密接な関係を有することが明らかとなる。それゆえ、くとりとめのない、不確かな、不明瞭な思惟であることから逃れられないともいえる。しかし、この〈觀念に代わるべきものを、わたしは持っている〉というとき、わたしは欺瞞的想像から〈本当の思惟〉に作為させようと試みているのである。それは、耐えることから解放される意味と同様になってくるのだ。

受動的感性も欺瞞的想像と大体において同じように考えてよい。ただし、こちらは感性（感受性あるいは

感情)と大いに関係がある。私は口調や、複雑さを回避するために、受動的感受性(感情)といわず、受動的感性としておいた。『デカルトにおける科学と知覚』のなかで受動的感性という訳の感性の単語は *sensibilité* である。感性には感受性と感情があったことからは、感受性はこの *sensibilité* に相当してくるはずだ。他方、もうひとつの感性とみた感情は *sentiment* である。こちらの方は感受性なる言葉より、多く用いられることになる⁷³⁾。ところで、私は、受動的感受性(感情)と先に書いたことについて、ここで触れておかなければならない。それは何か。感情がこの記入の仕方の例から推測できよう受動的感情に、実はなるのではないということである。それでも、感情は感性のひとつに変わりがないのだとすれば、私は記入上、感情をこの受動的感性に含ませて述べるしかなかったのである。受動的感情とは実際記してならない感情は、受動的感性(感受性)と同様に、単に感性として、精神・意識自体にはじめから刺激される。ところが一方精神・意識における能力の機能として、感受性は身体を経由して、精神・意識に刺激され、そのとき感受性の活動は感情の名称に置換されるのが慣例になる。そこに感性というものの内容の複雑さがあるように思われる。受動的感性(感受性)も普通感情をさす感性にみなすことができるならば、この論文には感性自体のことがまったく無視されているのではないことを知り得る。それゆえ、シモーヌ・ヴェーユ思想におけるキー・ワードにもなり得るとして間違ひなからう。しかし、これら感性で表されるもののうち、おそらく、この感受性が「感受性試論」のタイトルのそれと同様に捉えることもできようが、受動的感性なる感受性は、精神・意識内の思惟とかかわる感受性(感情)であって、こうした他の能力に関与しない、いわば単独の感受性を問おうとする試論のそれとは異なっているということが、のちの問題として取り上げられるだろう。

それはともかく、この受動的感性の思惟の部類のうちに、「情念と夢想」⁷⁴⁾を、欺瞞的想像の思惟の部類のうちに、「この部屋、このテーブル、これらの樹木、わたしの身体自体という、わたしのまわりに現前するあらゆる事物」⁷⁵⁾を見出すとシモーヌ・ヴェーユはいう。それらの引用文のなかの情念と身体それぞれは、ある問題に私を突き当たらせる。なぜなら、そこでは情念と思惟、身体と思惟が関係を有するのではないかとみられなくもないからである。これらのことは

何を意味させるのか。

まず、情念といえど誰しもデカルトを想起しよう。私はそれを、「『デカルトにおける科学と知覚』から感受性を読む」というところで一見しているので、多くはそこに譲る。しかし、彼の場合、周知のように、身体を精神に合一させるために、特別に情念を持ち出す観があったのに対し、シモーヌ・ヴェーユは、そのような異例のこととして情念を取り扱うわけではないことが引用文からわかるのである。つまり、デカルトは精神と身体の一合のために、精神・意識の思惟作用とかかわることがないとみる情念なる概念を新たに提起したのだが、彼女の捉える情念はすでに、思惟と関係しているということである。しかもこの思惟は感性に関与していた。情念はむしろ感性の一種とみるべきだから、デカルトのように、わざわざ身体を持ち出さなくとも、その感性ははじめから身体諸器官の作用と結びついているものなのである。感覚や感性を疑い、それらを精神・意識の能力としてみなかったデカルトにあっては、感覚はともかく、感性を通して思惟する受動的感性の過程から獲得されるのが、情念であるというようには捉えられなかったのである。しかし、このような原因をかたちづくっているだろう物心二元論の説をこの際考慮しなければ、デカルトが思惟に関与しない、精神作用の単独の感性としてであるが、その動きがもっとも激しい感情(情念)について主張したのは評価されてよいし、彼女の心身論も単独の感性から導き出されることに支えられると私はみる。

シモーヌ・ヴェーユにおいて、感性あるいは身体にかかわる情念が受動的感性(思惟)から出自するとみることが、そこに彼女の心身論が形成されるかのような印象を与える。欺瞞的想像において、身体が問われてくることもその可能性を示唆しそうである。なぜなら、欺瞞的想像の思惟がわたしの身体を思惟することになっているからである。これは、当然わたしの思惟がわたしの身体について思うことをいうのでなく、感性的・感覚的要因が思惟と身体とを結びつけさせることを言外に含むのである。それゆえ、思惟(受動的感性と欺瞞的想像)が感性的・感覚的なことをもって、思惟(知性、悟性、理性)と身体という関係における心身論が浮上してくるかにみえるということである。それを肯定できるか確認しておく必要がある。それが容認されるとするならば、デカルトのいう情念によって心身合一がもたらされるという以外の心身論になる

が、どうであろうか。

しかし、よく気をつけるなら、この思惟と身体との合一が不可能になってくることがわかる。情念と身体のことを思惟する思惟は、耐える作用部分を占有する思惟であった。この思惟の部類にあるものが、情念を思考させる受動的感性であり、身体を思考させる欺瞞的想像である。受動的感性や欺瞞的想像を思考させている以上、「世界に耐える受動的存在」⁷⁶⁾でしかなく、いわば、わたしの存在はあり得なくなるのだ。それゆえ、耐えることから解放されなければならない、つまり、わたしの存在があるためには、それらの思惟を作為しなければならぬのである。しかし、耐えることから解放されるとき、要するにそれらの思惟を作為するとき、思惟のうちにある感性的・感覚的要因、いいかえれば身体的な要因は、自律的・能動的になった思惟を前にして放棄、喪失させられてしまう。身体的な要因の欠如し得る心身合一は、決して成立をみることはないのだ。

シモーヌ・ヴェーユが指摘する、もうひとつの思惟の部類である作為する作用部分の〈悟性によって導かれる想像〉もまた同様である。この思惟は、「世界に対して掌握力を持った能動的存在」⁷⁷⁾たらしめようとする思惟である。その思惟は〈悟性によって導かれる想像〉の思惟を作為することにあり、自律的・能動的になることだった。自律的で能動的である思惟には感性ならびに身体にかかわる要因などはまったく必要ないのである。思惟が感性や身体から完全に切断させられた能力になっているとき、心身合一の証すらもはやくどこにも見出すことができないというわけだ。

たとえば、海をみていることにしよう。目(レンズ)という感覚器官を通して映像が網膜に投影される。原初的刺激として受け取る、この網膜の神経細胞が映像を脳(精神)に刺激する。脳の映し取りにおける刺激は原初的刺激と同質である。この過程は感覚に代表されていわれている。私はその過程に感覚だけでなく、視覚と同時に他の身体諸器官(内臓・筋肉・血管)も影響されてもたらされる感性も含み捉えることにする。脳の映像が今度は反射(反応)されるのであるが、ここで感性のことにききみれば、その反射(反応)の仕方によっては、脳の刺激と同質の反射になるか、そこから逸脱しない場合での知覚(思惟)という反射になるだろう。なぜなら、「わたしたちは反射によって、刺激を一般化する。それぞれの刺激に対し異なる反射

が対応すれば、それぞれの反射は生涯に一度しか生まれないことになり、生きることができなくなる」⁷⁸⁾からである。受動的感性において、その海から感動を、欺瞞的想像において、その海から感覚的印象である光輝くさまを受け取るのであろうし、悟性によって導かれる想像において、その海を分析するか認識するだけの思惟を得ることになる。そして、すでにいったように、わたしの存在を確信しようとすれば、それらの思惟を作為し、わたしの存在を保持する必要があるというわけである。しかしそこには、身体性の欠如された思惟におけるわたし(の存在)があるだけとなるのである。このように、作為するとはときとして、受動的感性、欺瞞的想像、悟性によって導かれる想像の思惟から、まったく遠ざかった思惟をかたちづくることになり、思惟から感覚・感性や身体をまったく切り離してしまうことを意味させるのである。

こうしたいずれの思惟も知性(悟性、理性)の所産になるのだが、「わたしはわたしの思惟に対して全能の権力を持たない」⁷⁹⁾とシモーヌ・ヴェーユがいうように、知性は、あらゆることに決定的な役割を保持するのでは決していないといわざるを得ないのだ。なぜなら、「思惟は手段として役立ち、能動的であるかぎりでしか何ものでもない」⁸⁰⁾し、「悟性はそれ自身によって、〈わたしは思惟する、ゆえにわたしは存在する〉というほかに、何も教えてくれない」⁸¹⁾からである。悟性自身の論理の組み立て(観念操作)により、さまざまな命題を提起し得ることが、〈本当の思惟〉を課すことであり、〈わたしの存在〉を確認することであるとして、それが真実、〈わたし(の存在)〉をして世界を把握させるか。世界がどう答えるか知り得るか。真に証明不可能な世界に対して、知性は明らかな解答を用意しているだろうか。そんなことはあり得ない。それならば、知性が〈わたし(の存在)〉を世界のすべてにおいて、明るみに出すとはいえなくなるのである。「知性は決して秘義にはいり込めない」⁸²⁾

それではわたしは〈わたし(の存在)〉をどこにも見出せないことになるだろうか。悟性によって導かれる想像、受動的感性、欺瞞的想像の思惟のうち、わたしは受動的感性と欺瞞的想像の思惟を保有しておくべきである、いいかえると、耐えることから解放されること、すなわち、作為することを中止しなければならないのである。なぜなら、受動的感性と欺瞞的想像の思惟を保持するままにしていることは、想像、感性、感覚

の要因をそれらの思惟に残存させるから⁸³⁾。悟性によって導かれる想像の思惟は、たとえそこに想像が混合されていても、作為することが宿命づけられている思惟、感性的・感覚的要因が希薄な思惟なのだ。この感性的・感覚的要因は身体とかかわっているのであるから、精神と身体とのきずなとしてあることになる。ただ、受動的感性や欺瞞的想像も原則からいって、思惟の所産としてあるため、〈わたしの存在〉を保証しようとするれば、作為する手段をつい選択しがちになり、そのきずなは到底深いものになり得ないというところだ。

しかしながら、私には、この〈わたしの存在〉と作為するしないこととの関係における問題が〈わたしの存在〉にとって、クローズ・アップさせられるように思われる。悟性によって導かれる想像、受動的感性、欺瞞的想像の思惟を作為すると、〈わたしの存在〉が保証されたはずである。もしこれら三種類の思惟を作為しなかったなら、〈わたしの存在〉はどうなるのか。答は三つの思惟の場合とも、〈わたしの存在〉を確約させることはできないとして導き出されてくる。ただし、悟性によって導かれる想像の思惟を作為させないとき、想像は依然としてこの思惟に混合させられるが、感覚また感性は希薄でしかないし、受動的感性や欺瞞的想像の思惟を作為させない、つまり耐えることから解放されないとき、想像も感性も感覚もこれらの思惟に混合させられると繰り返すということにする。

ここから問題は、たとえば、これらの思惟を作為しない、しかも〈わたしの存在〉が保証されることを問えるのかということである。〈わたしの存在〉はそれらの思惟を作為しないでは保証されることがないというのは、〈わたしの存在〉にとって、思惟（知性、悟性、理性）が〈わたしの存在〉を危ういものにしかさせ得ないことを暗示する。それでも、わたしが存在しているとみるならば、それは、〈わたしの存在〉をどのように捉えるのか知ることでしか、〈わたしの存在〉の保証に答を出せないだろう。

〈わたしの存在〉はまた、たとえば前記した観点でいうと、世界のすべてにおいて明るみに出せるようなものでなければならない。それゆえ、人間にとっては精神（思惟）のみに自らの存在の保証を見出すことで、もはや何ものも解決されないということになるのだ。人間は精神だけでなく、身体を持ちあわせている。わたし（の存在）をして世界を把握させるのも、この身

体でしかない。「身体はいかなる思惟よりも先に世界を分類する。…身体を所有するという唯一の理由で、世界は身体にとって秩序化し、世界は身体の反射との関連で整理される」⁸⁴⁾ とはシモーヌ・ヴェーユの言葉であるが、身体こそ〈わたしの存在〉を規定し、〈わたしの存在〉を世界に結びつけるものだということである。そして、重要なことは、この身体が精神と切り離されたものとしてあるのではないということなのだ。なぜなら、その精神には感覚や感性が見出され、感覚や感性は身体を出自にするものだからである。しかし、それはなぜなのか。

身体は特定の刺激によって反射を起こす⁸⁵⁾。

わたしはわたしをみるものをではなく、わたしの身体の反射に対応するものをみるのである⁸⁶⁾。

身体にとって大事なことは、事物が身体のなかにひき起こす変化である⁸⁷⁾。

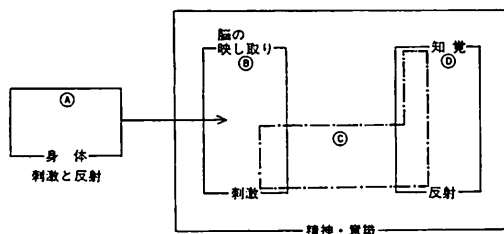
これらの引用文で、まず、身体と精神とがかかわりあっているとみることができる。さらに、それらは彼女が精神・意識ばかりでなく、身体さえ、刺激と反射との関係に従うと指摘することを意味する。反射は身体の活動ないしはその変化をいうが、そのことは今日では、常識的な見解でしかない。たとえば、自律神経の一方である交感神経は内臓に適当な条件をつくり出す活動をするし、他方の副交感神経は昼夜を分かたず、消化器を活動させている。また体性神経は横紋筋に活動指令を送るときもある。こうして、身体はたえず刺激や反射を可能にする場合、あるいは、〈特定の刺激によって〉反射させられる場合があるということができるのである。それゆえ、この刺激と反射は、身体の活動にとっては、精神から指令を受けてあるだけではなく、精神に伝わり得るものとしての関係を保持している。〈わたしは…わたしの身体の反射に対応するものをみる〉とは、このことをさす。また、身体の活動は、〈特定の刺激〉においても、つねにそれが一定であることはない。いわば活動に変化があるということとは、たとえば、タバコが切れたから、それで近くのタバコ屋に出かけるという外的変化ばかりを示すのではなく、内的変化、つまりは身体諸器官の強弱なる質の変化を含んでいることである。そしてこの場合、

後者の方を重視しておく必要があるのだ。しかも大事なことは、こうした変化も精神に伝達されているとみることである。

身体からの刺激を精神が反射させる場合、その刺激が反射させられる、人間のひとつの能力とは何か。それが感性なのである。しかし、その感性は、受動的感性あるいは欺瞞的想像であってはもはやならないのである。私は、このどちらにも想像と感性があるといってきた。特に、受動的感性には感性、欺瞞的想像には想像が主として多くあることになる。しかしこれらはそれにもまして、思惟であったのである。そこでは想像自体、感性自体が主体になっているのではない。それゆえ、想像や感性を思惟にかかわらせないことが考えられてくる。つまり、想像や感性を思惟とかかわらせずに、それらがあたかも独立の能力であると仮定して捉えようとするなら、どうなるのか。それでも、身体のかかわりのうえで、想像はそれと無関係の能力となる。想像は、その活動が精神・意識にかぎられ、刺激を元にしつつ、それとはまったく自由で自発的な思考をつくり上げるからだ。それゆえ、想像は、原初的刺激の場となる身体と実際無関係と知るし、身体を通して問う〈わたしの存在〉の保証を約束する能力になれないといえることができる。ところが感性のみは、身体のかかわりのうえでそれと関係を有するだけでなく、身体を通して問う〈わたしの存在〉の保証を確約してくれるのである。この感性と身体との関係については、『デカルトにおける科学と知覚』から感受性を読む」というところで具体的にしているから、これ以上の説明は、そこに譲る。

さて、これから、その感性なる能力とはどんな能力をさすのかみていかなければならないが、その前に、シモーヌ・ヴェーユに従って、この独立した能力に類して数えられるものを、図4に示しておこうと思う。

図 4



①は身体の感覚や感性である。そして、この感性は

感受性となる。

①は脳の感覚や感性である。そして、この感性は感情あるいは感受性となる。ただし、感受性は脳において、感情に吸収されやすく、その名称を失ってしまう。

②は想像である。また想像が関与するものとして注意意があるといわれる。

③は思惟、意志、欲望、夢想、情動、情念である。すでに情念においてみたように、これらの能力には何らかの思惟が加味されている。また想像も感性もそれらに加わろう。

しかしながら、反射による知覚としての思惟、意志、欲望、夢想、情動、情念はすべて、思惟に代表されるように、シモーヌ・ヴェーユの捉え方においては、身体とかかわらない能力であり、身体を通して問う〈わたしの存在〉を保証する能力になり得ないのである。これらの問題解決に対し可能性を持つものは、精神・意識内の刺激に見出されてくる能力にかぎられる。この刺激側の能力は、精神・意識内に何より最初に取り入れられる純粋なものであり、場合によっては、反射側の思惟などとかかわらずに、感覚、感性自体が反射されることも予想しておかなければならないものになっている。私はこの問題に、感性を取り上げるということによって決着させるのだが、この感性とは、いうまでもなく、感情ないし感受性のことを意味するのだ。感覚とあわせ、これらの能力を説明しておく必要がある。

シモーヌ・ヴェーユにとって、まず、感覚は、身体とのかかわりのうえで、また身体を通して問う〈わたしの存在〉のうえでみると、否定されるに近い答しか返ってこない。

正常な知覚においては、想像が正常な感覚を変質させないこと、想像が感覚を補い得ないことは明らかのように思われる⁸⁸⁾。

感覚は、自分で感じていると思うものを意識するための機会として役に立つにすぎない⁸⁹⁾。

感覚でしか、感覚のためにしか生きなかつた人々がいる。アンドレ・ジイドはその例だ。彼らは実際人生にだまされ、そのことを漠然と感じているので、つねに深い憂鬱さに沈んでいる。そこでは哀れにも自分自身を欺きながら、自分を酔わせ

る以外のほかの手段は彼らには残されない。…感覚によって生きる人々は物質的に、精神的に、よく労働し創造する人々と比較して寄食者にしかすぎない。要するに感覚の追求にはエゴイズムが含まれているのだ⁹⁰⁾。

これらの引用文から、感覚は反射されることのない独立した能力としてあることが認められよう。その点で、身体とのかかわりを保有するであろう。しかし、そのとき、わたしは身体的人間にしかねないはずである。なぜなら、反射による知覚が見出されないで、精神のない人間になりかねないからである。それにまた、デカルトの思惟でみたように、感覚は意識（精神）の模態をかたちづくるだけのものになるし、想像が感覚を補い得ないなら、たとえ感覚が混入する欺瞞的想像でも、それは感覚が想像から独立分離された思惟を意味するしかないだろう。身体を通して問う〈わたしの存在〉ということにあっては、たとえば、〈感覚によって生きる人〉は〈寄食者にしかすぎない〉のだから、〈わたしの存在〉を保証させることなどに意を用いることがないように思われる。

これに対し、感性といわれる感情ないし感受性は、まず、反射されると同時に、独立の能力になるということだ。反射されなければ知覚が生じるとはいえない。感性による知覚が生じるということは、精神・意識が形成されることを意味する。反射の事例として、デカルトのいう情念を取り上げることができる。これは、シモーヌ・ヴェーユの指摘した情念が想像の関与する思惟にもたらされるものであると捉えたことに比較させて、そうした思惟に一切かかわらないで、情念（感性）が単独に純粹に反射させられている能力であるとみておく。そこで次に、この感性が身体にかかわるのか、身体を通して問う〈わたしの存在〉の保証についてはどうかをもう少し検討すればよいのである。そうした確認によって、ここに、精神と身体とがともに活動していることが明らかになるといえるのである。それは、心身論というごとのできる条件が整うことでもあるのだ。

感情と生理的事実とのあいだにはきずながある⁹¹⁾。

情動はすべて、身体的現象を伴う（気絶、涙）。この身体的兆候は精神的情動の表現であり、身体

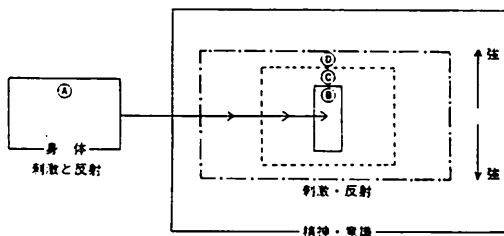
的兆候が感情そのものを構成しているということが出来る^{92) 93)}。

この引用文をみれば、すぐにも感性が精神、さらには身体に関係することを把握し得るので、これ以上あえて何も付け加える必要がないだろう。しかし、ここには問題がないわけではない。この引用文でも知り得るように、感受性の言葉が一度も出てこないのである。それが問題になってくる。このことはおそらく、次のように説明されるであろう。引用文における〈感情〉、〈情動〉は、それぞれ前後の語句と対比させてみるとわかることだが、精神・意識側の能力になって身体に対照させられる。すなわち、註91であれば、感情は生理的事実（これは身体を意味しよう）、註92であれば、順次、情動は身体的現象、精神的情動は身体的兆候、感情は身体的兆候に対応させられている。つまりこうした感性の出自を刺激と反射を繰り返す身体の方に求めないことには、感情や情動と身体の関係が不明になるわけだ。そのとき、身体は精神から出自する感性を生じさせるのでなく、身体側の感性、つまり生理的事実、身体的現象、身体的兆候を惹起させる感性によって保持させられてある。そして、これが感受性といわれるものだ。少なくとも私はそのようにみる。それゆえ、主に、精神から身体への伝達をなす感性が感情、身体から精神への伝達をなす感性が感受性ということになる。ところが不思議なことに、この感受性のことが哲学や心理学などにおいて、なおざりにされているような気がしてならないのだ（詳しくは『「デカルトにおける科学と知覚」から感受性を読む』を参照）。身体側の感受性は精神・意識内の脳の映し取りに刺激を伝えると、感受性は感情に吸収されると私は記さざるを得なかったのも、その哲学や心理学の諸説に従っただけなのだが、感受性が感情におきえられた瞬間、なぜか身体のが失われてしまうのである。感受性は、たとえばある刺激に対して内臓に反射が起こるような身体諸器官の固有の活動自体から生まれる能力にもかかわらず、そして、その内臓の変化が脳で感じられ、この内臓の変化に従って脳の活動も当然変化するにもかかわらず、そのような事象はすべて精神（脳）⁹⁴⁾で最初から起こるものとみなされるのである。そうだとすると感受性が精神において感情になるその感情（身体性）をもって、唯物論的に、精神は脳という身体の一部であると捉えることはできない。

唯物論的理解では、そもそも心身論は成立しないのである。それゆえ、私はあくまで、脳を精神とみて論ずることにしている。

ここで、独立した能力として捉える感情と感受性について作図すると図5になる。

図 5



④は感受性である。

⑤は感情である。感受性は精神・意識にあっては感情とみなされるから、ここには感受性は記入されない。感情（身体から精神に伝達された段階の感受性を含む）は、脳の刺激の受信活動と脳固有の活動（反射）から生み出される。

⑥は情動である。

⑦は情念である。

繰り返すが、⑥⑦⑧は思惟の影響を受ける能力ではない。身体における感受性、精神における感情の刺激がそのまま精神の反射になると⑧、身体における感受性、精神における感情の刺激が強く（激しく）なると、精神の反射は④、身体は感受性、精神の感情の刺激がもっとも強く（もっとも激しく）なると、精神の反射は⑦として生じる。

感情（精神）の方も身体と結びつくと捉えるのは間違っていない。つまり、脳（精神）から身体諸器官への反射もあり得るということだ。それゆえ、感情による心身論も考えられないわけではない。しかし、そこでは、どうしても精神が主体とみなされるしかなく、身体（感受性）が軽視されるようなことにならざるを得ないのである。それに、精神から身体諸器官への信号を送る活動は、後者の反射を間接的なものにさせるし、何より、〈わたしの存在〉との関係において、心身論は感情によるのではなく、感受性によらなければならないというしかないのである。なぜなら、すでにみているように、〈わたしの存在〉を〈わたしの全的存在〉としてみようとするとき、感受性の方が感情より、全的存在の証となるところの身体と深くかわっ

ていたからである。身体諸器官の活動（感受性）が精神に現出させられるということこそ、心身を合一させる最大の理由になると私はみる。

「感受性のなかの真空こそ、感受性以上に運ぶのである」⁹⁵⁾。感受性のなかの真空とは身体諸器官の完全なる中断、いわば無をかたちづくっていることをさしている。いいかえると、身体諸器官の完全なる中断は、その感受性の活動が極限に達しているほどの身体的変化の状態を示して捉えられるものとなる⁹⁶⁾。この変化が精神に伝達されて、精神に変化が現れる。わたしなる精神の変化もまた、その機能的中断を意味するものになり得よう。しかし、この精神的変化が、「わたしは全能に与るかぎりでしか現存していない」⁹⁷⁾ わたし（の存在）をそのもうひとつの世界におもむかせることを可能ならしめる。つまり、真空、無なる身体的・精神的変化が、感受性を感受性以上に運ばせて、わたしという全的存在（精神と身体をあわせ持つ存在）を全能（神）に与らせる。身体のような条件がなければ、人間を、精神上での感受性以上に運ばせる変化もないわけで、このことは身体と精神とが感受性の仲立ちにあって合一させられる、わたしの全的存在の真実でこのうえない保証が現実になったことを示唆してくるものである。

『デカルトにおける科学と知覚』から感受性を読む

自分があることを疑っている（思惟する）という自分は疑いなく存在することから、《わたしは思惟する、ゆえにわたしは存在する》との結語を導き出したデカルトは、それまでの世界観を完全に覆してしまったのである。つまり、デカルトは、中世以来の神に従属されて人間が存在するという、いわば主従関係で成立する世界観を逆転せしめ、自我なるわたしが存在する実体を出発点に位置づけ、それから神や自然（世界）の存在証明を企てた。この実体という考え方をして、精神と物体（身体）を区別させたのである。こうして、思惟する精神にあっては、身体が不必要なものになる。なぜなら、真に存在するのはこの精神しかないのであって、身体の方はあいまいさが消えないかぎり、真とみなし得ないからだ。たとえば、私は対象物を遠くからみてそれが円い印象を与えたり、近づくと実際は真四角だったりするような経験をよく持つ。これは

視覚（身体）があてにならないことを意味させる。というより、視覚なる感覚が誤まっていたという方がふさわしい。ところが、誤まったと判断させるのは、この感覚では絶対にない。つまり、疑うことを見出す能力は、感覚が住まう身体以外の能力であるということだ。この能力こそ、精神の能力としての知性なのである。精神（知性）のあり方は、身体から完全に独立する。なぜなら精神に属する心的事象はすべて、物体（身体）的な原理に原因していないから。精神に属する心的事象と身体（物質＝自然）の事象を各自で獲得するだけで、交互作用の関係にない身体と精神はそれゆえ、同時に語られないのである。

ところが、自由で高貴な生き方が人間に試みられることを前提にして、精神と身体をみるとき、デカルトは、どうしても両者が結合されていなければならないといい、両者を合一させるのが情念であると主張する。この情念は精神の一能力だ。とすれば、いわゆる心身合一説はどのように理解すべきなのか。デカルトの語ることに注意してみる。まず、精神の作用を能動と受動の二種類に大別する。前者に意志の能力、後者に知覚による能力が見出されるという。知覚にはさらに、精神を原因としてもつ知覚と、物体を原因としてもつ知覚があるとされ、情念はこの前者の知覚に関係しているとされる。ところで、その知覚は外的感覚や内的感覚を通過して、精神（脳）に獲得される。そのとき、デカルトは、人間の二つの眼・耳・手などで感覚した対象の映しがひとつところを経由し精神に達するとみる。この映しをひとつに集結させている、精神（脳）の場所が松果腺なのであり、そこから四方に動物精気（神経）が広がるという。「脳のうちにある二つの像は、松果腺のうえで唯一の像をつくり、この唯一の像が直接に精神に働きかけて、精神にその姿をみさせるのである」⁹⁸。それゆえ、動物精気はこの像を松果腺から精神そのものに伝わせる役目を持つ。たとえば、ある人の目（視覚）が木をみている。この場合、松果腺が木の像をそのまま精神に伝達すれば、その像の精神の意識は外物（木）についての意識になるだけで、決して精神自身についての意識にはなり得ないということである（そして視覚なる外的感覚の像は遠近によって相違して知覚されるから、あいまいなものとなり、感覚器官は疑われる存在になる）。しかし、眼前で虎と出くわした場合はいったいどうなるのか。このときも、確かに、虎は視覚を通して松果腺で

ひとつに結ばれる。しかしここでは、虎の像がそのまま精神の姿をみさせることで映されるだけでなく、さらに精神は恐ろしいという感じを捉えるはずだ。スマトラ産の虎の種類は覚えてはいるが、視覚を通過する第一印象から恐ろしい虎の種として誰も意識しない。檻にはいった動物園の虎は怖い感じを受けない。それゆえこの恐ろしいという、「驚き」の一種の情念は、精神がはじめてつくり出したといつてよい意識、つまり精神についての意識と呼ばれるものになる（情念に該当するものは、驚きの他、愛・憎み・欲望・喜び・悲しみがある）。

ところで次に、ここにきて、心身合一説は理解されるに到ったのか。まだ不完全である。なぜなら、この精神（情念）に対して身体の役割について何も明確にしていないからだ。しかし、これを解決させるべく、デカルトは精神と身体を区別する無関係さを前提にしつつ、次のような奇妙と思われることをいい出す。つまり「精神は身体のどれかひとつの部分に、他の部分をおいて宿っているなどというのは適切でない」⁹⁹といいながらも、情念を問おうとするときには、「身体が一なるものであって」¹⁰⁰、精神が「ただ、身体の諸器官の集まりの全体にのみ関係を持つ」¹⁰¹といわれるように、精神と身体はかかわるのである。具体的にどのような関係を保有するか。「精神は身体全体に結合してはいるものの、それでもやはり身体のうちにはある部分があって、そこでは精神が他のすべての身体部分におけるよりも一層直接的にその機能を働かせていることである。そして、その部分は通常、脳なのである」¹⁰²と彼がいうところからは、身体全体を一なるものと見立てる、身体のある部分が脳であって、この身体の一部（松果腺）を通して、精神がそれ自体の意識である情念を生みだすときに、精神と身体は関係しあい、心身が合一されるということである（「感受性を読む」という単元はすべてシモーヌ・ヴェーユのその思想の私見である。そこで私がデカルトの心身合一説をみるならば、情念のみで心身論が成立するのではないといえる（本文後述）。彼が単独の感性（情念）を導出したことは正しいが、それでも〈恐ろしい〉という意識をもたらすのはそこに知性（思惟）が働くからである。この点で彼女が情念は受動的感性なる思惟から見出されると語る方がより正鵠を得る）。

しかしデカルトの身体に対する見解には疑問が残る。デカルトが身体をどのように捉えたから、身体の

問題が浮かび上がったのか、その辺の事情を語る必要がある。たとえデカルトが心身合一説を打ち出すとしても、身体がそれで主体的な地位を確保したのではないのだ。それはやはり精神の方に当てはまる。精神が主体的な地位を奪取するとみられるのは、何より、心身合一された結果として生じる情念が、精神自体の意識になるといわれるように、精神にもたらされ、精神を出自にするというからだ。そこでまず、心身合一であっても、精神に情念を生じさせるときにのみ語られるであろう身体は、たえず精神に従属する様相を呈示させずにはいないということだ。さらにそのこと以上に、精神に情念の能力が生まれること以外には、身体が持ち出されることはなく、人間にとって無用のものになってしまうということである。そして、それらは身体が無視される結果を導き出す。

デカルトは、この精神をまた脳の持ち場にあるとみていたし、心身を合体させる脳は、デカルトにあって、具体的には松果腺となったが、このときだけ、人間は身体保有の権利を獲得し得るのである。松果腺という脳が身体の一部にみなされ、そこではじめて、身体が生かされるからだ。脳はこのことによって、精神と身体という二つの役割を担わされているとしても、彼に肝要なことは脳を精神とみることだ。身体（の一部分）としての脳は、繰り返すが、情念が生み出される条件でのみ取り上げられてくる。しかし、そのとき、ほかの身体部分、たとえば、内臓、筋肉などは、どのように把握することができるのか。彼においてそれらの身体（部分）はまったく問われることなく、無視されるしかなくなるといえる。こうした脳の身体（の一部分）がひとつの条件づけで生かされるだけでなく、ほかの身体のすべてが活動するのであれば、本当の心身論とはいわれないのだ。

身体をより重んじる必要があるということは、人間は感情あるいは感受性と切り離されて考えられないことを意味する。私は、脳（精神）をデカルトの表現でいうところの身体の一部として捉えられるのが感情、そのほかの身体部分で感受されるのが感受性であると先にみた。デカルトにあっては、〈物体を原因としてもつ知覚〉、つまり感受性（感情）の観点が完全に欠落している。また、感情より強い（激しい）活動としてある情念は問題になっていても、情念は精神の所産である以上、実際身体と無関係であり、しかも感情すら脳なる身体として、さらに精神としての能力にならな

い。それは私が脳を含む身体と感情（感受性）において関係があるといった点から、身体は無視されることにつながる。これらのことから少なくとも、心身合一で問われたデカルトの情念はあらゆる面での身体的配慮に欠けた能力になるといってよいのである。

それは情念のことばかりではないように思われる。デカルトにとって、知性（理性）はほかの身体部分にも、まして脳という身体の一部に対しても無関係なのだ。知性（理性）が、精神の能動作用に従う。つまりシモーヌ・ヴェーユから「心身論を読む」でみたように、他のどんな精神の能力も借り受けず、精神自体の意識を作為するからだ。もしこれらの身体と知性（理性）との関係が築かれるなら、コギトの命題自体や、そこから派生された物心二元論的見解（デカルトはコギトの観念論的見地のもとに、唯物論的真理をこの物心二元論や心身論に反映させる）も崩壊するはずだ。なぜなら、こうした関係が成立することによって、人間の精神はそれ自身で主体的精神をみることが不可能になり、知性（理性）が身体の所産になって捉えられ、おのおのが独立した実体であることはなくなるからである。人間が視覚（感覚）を通し対象をさらに考えることは、実際知性の身体へのかかわりを意味することであり、精神（知性）と身体とは関与しあうはずだが、物心二元論が前提にある以上、身体と知性との関係は不成立に終始する。しかしまた、身体との関係を保有しないのは知性ばかりでない。先に上げた感情や感受性がそうだし、感覚や想像もそうなのだ。これはシモーヌ・ヴェーユの見解からすると、知性の把握に問題があるといえる。デカルトにあって、現実に感情以下の能力が身体と関係することはない。それでも感情・感受性・感覚・想像が含まれ混合する思惟を彼が形成させていたなら、彼は物心二元論をこうまで固定する必要がなかったはずだ。なぜなら、特に感情や感受性や感覚には身体的要因がはいり込んでいたからだ。感情・感受性も情念と同類の能力であるが、私からすれば、同類の能力であろうとも、それらがもはや精神自体の意識とはみられず、そういう意識の見方に固執するかぎり、身体は完全に無視されてしまうことを意味させるようにしか理解されない。

デカルトのこうした情念論に対し、シモーヌ・ヴェーユも指摘するように、私は、ジェームズ・ランゲの情動説¹⁰³⁾を取り上げ、感性（感情ならびに感受性）における精神と身体の関係の問題について、これから

述べようと思う。これらの比較が可能なのは、情念と情動という言葉や意味の違いがあるにせよ、感情（感受性）を出発点にしていると捉えられるからである。

《悲しいから泣くのではなく、泣くから悲しい》と説くジェームズ・ランゲの情動説は、一見すると、《悲しい》と《泣く》という二項目を、前句と後句において、原因と結果の関係項目に交互に置換し表す事項にすぎないようだ。しかし、デカルトの情念論の悲しみという精神に関与する主張に近い見解を含む前句よりも、その見方を否定して成り立つ後句の内容の方こそ、新しい観点であり、注意すべき事項に該当してくると私には思える。《泣く》ということが《悲しい》ということの前提としてあるならば、当然、精神や精神的な事象に関してでなく、身体や身体的な事象について問うことが優先されるわけである。

私は、シモーヌ・ヴェーユの『「デカルトにおける科学と知覚」から感受性を読む』と捉えてきた以上、感受性（感情）が身体や身体的な事象といかにかかわるかということにおいて、この身体や身体的事象のことを見逃して語れない。その関係を探ることこそ、身体と精神の問題を解決に導いてもいく。しかし、それに解答を出そうとすると、この身体と感受性（感情）が関与するかどうかを、ジェームズ・ランゲの情動説を事例にしめることが課せられる。その情動説の《悲しい》や《泣く》は、それぞれ感情（精神）や身体作用である。各項は《悲しい》や《泣く》が先後にくるかの関係を形成する。それゆえこの関係は、《悲しいから泣く》では精神から身体に、《泣くから悲しい》では身体から精神に何かが伝播され、結果として泣くや悲しいが生じる。何かは前者が感情、後者が感受性を表す。感情・感受性は単独の能力とみなして考える。ただし感情と感受性はその中味を異にする。なぜなら感情と感受性の出自は、おのおの精神と身体器官であり、特に精神を脳とみると、その脳組織と身体器官組織は別ものだからである。いいかえると、感情は理解するという意味をもって身体に伝わり、感受性は理解されるという意味をもって精神に伝わる。それぞれは同質なもので伝達されるが、両方を比較すると感情は能動性を、感受性は受動性を保有し異質なものになる。理解する・理解されるは精神と身体作用をさす。むしろ精神と身体には刺激感受の作用もある。こうした概要を踏まえながら、これから個々の場合をみていくのである。

《悲しいから泣く》や《泣くから悲しい》にあって、刺激が精神あるいは身体器官で感受されるにせよ、反射は①涙を流すか、②悲しい気持になるか、③涙をみせると同時に悲しい気持になるか（あるいはこの逆か）のような現象を生み出す。②また③の括弧内としての反射は、精神の反射が身体に伝播されることをいうし、①と③の反射は、身体が精神に伝播されることをいう。悲しい気持は、それをデカルト的理解における《悲しみ》とみなすとき、精神のみで意識される。《悲しいから泣く》も精神を出自にする内容がもり込められる。そして、精神（脳）での刺激はそこに直接的に感受されるようになり、またその反射は、まず、脳（精神）に何らかの意識を直接的にもたらすように働く（この場合、悲しい気持にさせられる意識とは、情動説で感情、デカルトにおいては情念となる）ことを、次には、この感情（情念）が、涙を流させることの原因になろうとも、ことデカルトにあっては、精神だけの問題として終始してしまうことを意味させる。なぜなら、デカルトは、身体の一部としての外的感覚なる視聴覚、内的感覚なる筋肉覚も痛覚も認めていなかったからだ。それゆえ、デカルト的立場では、《泣くから悲しい》（①と③）とする見方も否定されてくるのはもちろん、加えて、《悲しいから泣く》といわれる際の《悲しい》とはいうが、《泣く》（③の括弧内も）ということは問われてこないといえる。つまり一方で物心二元論を主張しながら、情念の場合にだけ身体（脳）の一部とかかわると意図した、私にとって何かわりきれない感じのする、デカルトの心身論には、身体や身体的な事象（身体器官そのものの、刺激としての感受と、反射としての変化）の無視が目についてくるということなのである。だからといって、私は、身体や身体的な事象を最優先させる《泣くから悲しい》ことを含むジェームズ・ランゲ説を、全面的に正しいとみなしているのではない。むしろ、身体器官のことを打ち出した点で意義があると思うが、デカルトとの相違点をもつ《泣くから悲しい》にあってなお、彼の情念論と同様に、身体活動自体が何者なのかについて触れられていない。つまり、脳も含まれる身体器官の感受と変化が何であるかが（それは、刺激と反射をなす、精神としての感情、身体としての感受性であり、感情（感受性）—情動—情念の原因を形成する）、具体性をもって問われていないということである（また、この情動説はデカルト的な側面、つまり

《悲しいから泣くのではなく》と記されてある通り、《悲しいから泣く》という要素を否定している。しかし、この内容は元来、私たちの経験からも察知されることで、後述のキャノンの情動説を参照してもわかるように、否定は不可能なのである。

ジェームズ・ランゲの、《悲しいから泣くのではなく、泣くから悲しい》という説は、総じて、次のような内容を浮かび上がらせるものになる。すなわち、彼らは、《悲しい》ことの現象のみ主張するかのようなデカルト的な見解を否定し、いいかえると《泣く》という身体的な事象にかかわってこない見解を考察の対象から取りはずしたうえで、泣くこと自体、《泣くから悲しい》こと、泣くと同時に悲しい気持になることを強調する。これらは繰り返すが、身体や身体的な事象が、精神や精神的な事象より優先されて導かれた内容になる。泣くという現象は、涙腺（身体）器官の直接的な活動によってもたらされるので、そこにおいて、刺激と反射がみられるといつてよい。しかし、この場合、その涙腺器官自身が悲しくなると感じているのでは絶対ない。

それでは、どうして《泣くから悲しい》のか、いいかえると、泣くことがなぜ感情（精神的な事象）に関係するのか。それは、一言でいえば、身体器官の不断と相違する活動（変化）が脳（精神）に伝播されるからだ。つまり、刺激というものはむろん、外的感覚を通してすぐ脳に伝わるが、その同じ刺激が内臓や筋肉（ジェームズのいう身体部位）、血管（ランゲのいう身体部位）の器官にも送られ、そこで生じる反射という変化が脳に送るもどされて、脳がその変化を情動（感情）として知覚するという彼らの実験結果から、身体の変化の脳への伝達が可能になると証明されている。それゆえ、このことを泣くという現象に当てはめて考えてみると、それは刺激に対して涙腺器官の身体部位に変化が生じ、その涙腺器官の反射が脳（精神）において情動（感情）として感じられるようになるはずだ（泣くと同時に悲しい気持になるという意味は、《泣くから悲しい》ことへの現象の時間的な差がまったくないとみただけで、ほとんど《泣くから悲しい》と同様の経過をたどるのに等しいと思われる。一方、ここで、悲しい気持になると同時に泣くという項目に関していうなら、このことはすでにみたように《悲しいから泣く》と同様に考えればよいと捉えることができる。この場合、そうした項目はジェームズやラン

ゲにあって、真っ先に否定されるものに該当し、そのことを私も問うことはないと付け加えておく必要がある）。

それゆえ情動というもののからみれば、それは内臓・筋肉・血管の変化が脳で一種の感情として感じられることを意味するのであり、脳に感じられた一種の感情が内臓その他に変化を与えるところに見出されるものではない。身体的な疲労のことを例にして、以上で語るものを簡単にみる。ただ身体的な疲労をもって、この疲労感を情動とみなすのに異議があるかもしれないが、身体諸器官の一時的で急激な変化が情動といわれるのだから、たとえば、筋肉疲労感も身体的変化としてみるとすれば、その疲労感と情動とは無関係ではないはずだ。それを前提にして考えると、疲れたと感じることは、感じる以前に、実際に身体器官（筋肉）が疲労しているのであり、精神（脳）が疲れたから、身体を疲労させるのでは決してないことを意味させる。そのとき、身体器官の疲労とは何かと問われる。しかし、身体器官の疲労は、その変化であり、身体器官自身の平常時における活動（変化）でなくなることを表す。そして、この場合の筋肉をはじめとする身体器官の変化が脳に激しい疲労感（情動）となって受け入れられるとみなすならば、脳におけるその情動（感情）自体は身体器官における変化（反射）と同質のもので構成されていなければならないはずである。いいかえると、情動は内臓・筋肉・血管などの平常時に較べられない活動（変化）を伴わせて語られるのだから、脳（精神）以外のところに、つまり、脳以外の身体諸器官にも、脳に感じ取らせる情動と同質のものがなくては、身体諸器官の活動（変化）が情動として脳に伝達されたりするわけがないということだ。それゆえ、情動と同質のものとは、身体諸器官の活動（変化）自体をさすことになる。

ところで脳に伝わって生み出された人間の能力は、現実には脳自体がつくり出す。しかし、そのつくり出されたものが何かを、脳自身は人間（精神）に教えることはない。そこで、こうした能力の機能に対して、それぞれ、これは知性、感情、意志などであるというように、人間側が命名することになったわけである。むろん、今問題にしている情動をはじめとする能力の名称はすべて、知性に従って考えられたが、脳がその情動をつくり出すのであれば、人間側に、身体諸器官の活動（変化）自体をさしていわれる名称もあってよ

いのである、それゆえ、次の問いは、この身体諸器官の平常時だけでない活動（変化）を何と呼ぶかなのだ。生理学などの専門分野ではおそらく、その機能にみあった名前がつけられていると思うし、またここで脳で情動として感じ取るとしたように、身体諸器官における活動（変化）を情動とみなしてよいかもしれないが（脳が感じ取る能力作用と、身体諸器官がひきおこす作用とは、本来相違するはずだ）、私は、身体諸器官（内臓・筋肉・血管など）の活動を、すでに語ったように、感受性と名付けることにする。そして、身体部分の変化をさしていわれ、脳（精神）に情動を生じさせる感受性のことを深く考究するなら、身体が疎んじられる対象にはなり得なかったともいえるのだ（身体諸器官に注目したジェームズやランゲも、いわばその変化としての感受性について問うことはなかったのである）。

これによって、解答を引き延ばしてきた問題を、ようやく取り上げ得る。つまり、感情と身体とはかかわりを有するののかということに対し、精神に關与するのを前提にしては、感情だけでなく、情動、情念さえ、身体と無関係ではないと結語せざるを得ない（情念とは情動の持続したものと、身体部分の変化をさらに大にする、いわば情動より強い感情になる）。なぜなら、身体諸器官の活動（変化）自体、すなわち感受性が脳（精神）に伝播されて情動になるとみることが可能だからだ。ここで、感情（感受性）と身体と書かず、感情と身体としたのはとりわけ精神と身体としての関係を強調するためであったが、しかし、感情（感受性）と身体というふうに、对身体に同様の言葉を並置した意味は何かを明確にする。先に感受性が精神で情動になると語ったような感受性は、身体を出自にし精神に伝播されて、精神における感情（情動・情念）となる、身体から精神への橋わたしの役割を持つ。それゆえ精神に關係する用語に感情のほか感受性的な要因が組み入れられなければならない、感情あるいは括弧付きの感受性という言葉の記入も可能になるからなのである。感受性はまた身体器官そのものの、刺激としての感受と、反射としての変化をさした。実は、刺激としての感受と、反射としての変化は、脳（精神）だけでも可能になる。そこにおける感性的能力を称して、一方では、感情、情動といい、デカルト流の情念といえることができる。他方、身体諸器官の活動（変化）自体である感受性の方も、脳に伝達されて感情、

情動、情念になる。しかしここで考えなければならない。この場合感受性の、脳に伝播された感情、情動、情念のうち、特に情動や情念が身体部分の変化（感受性）から生まれることを、科学（学問）は何も解明していないのに気づかされる。次に取り上げる例で、そのことがわかるだろう。脳（精神）に生じる感情、情動、情念は、こうした身体部分の変化を通して、あるいは脳自身の活動（変化）として獲得される。ところで、当の脳のうちの感情・情動・情念は、精神や身体から得られるにせよ、脳器官の活動なしにもたらされない能力である。そこで脳器官の活動の特徴として、脳はそれ固有の活動のほか、外的・内的感覚などの身体諸器官の刺激や反射の受容作用があるということだ。そうだとすれば、その身体諸器官を出自にし、脳に發生した情動や情念にみあう身体諸器官自体の活動（感受性）のことや、活動（変化）である感受性の様態が科学的に問われてよいはずだが、それが科学（学問）において欠落の対象になっているのである。この様態は私的にみるなら、何かである。それは身体諸器官が生み出す感情・情動・情念に結局はなっているのだから、つまりこれもやはり生きて活動するのだから身体自体の意識的なものに相当し、それが明確でないといえる。ともかく、脳にも多大な影響を与える、身体諸器官の感受性のことが明らかにねばなるほど、いわゆる身体自体の意識的なものが究明されとすれば、早急に、これまで以上に、いや新たに身体というものをみなおさなければならないということが提起されてくる。少なくとも、もはや感受性が脳（精神）に感じ取られる面のみの強調ではなく、感受性自体のこと、つまりは身体のことをもっと知らなくてはならない。なぜなら、この身体あつての精神という側面を私たちは持ち得ることになるからだ。身体の変化をみきわめることによって、私たちは精神自身をつくりなおすことができる。

以上の内容はシモーヌ・ヴェーユの思想にもとづいて、デカルトの情念論やジェームズ・ランゲの情動説から精神と身体を關係を抽出した私の立場を暗示している。それゆえ、その立場なるものが説明されなければならない。しかし、その前に明確にしておくことがある。これまでの内容から私の立場がデカルト的、またはジェームズ・ランゲ的見解のどちらか一方のみに組み込まないことにおそらく気づかれただろうが、それはなぜなのかということである。今まで、私は、精神

(感情・情動・情念)と身体とがかかわりあうのかを問おうとするなかで、身体の精神への関与を、一部認めようとしたデカルトと、全面的に認めようとしたジェームズやランゲとを取り上げることに、それらに私的解釈を施すことはむしろ、身体的重要性を主張してきた。それは、シモーヌ・ヴェーユも主張するように、身体における、それ固有の働きが精神に影響を及ぼすことを考慮せずには、精神の全体性を語れなくするというにある。身体諸器官の活動が脳に感情・情動・情念を感じ取らせるがゆえに、その身体がクローズアップさせられるのだ。しかしジェームズ・ランゲは、この身体諸器官の変化の正体が感受性とはみなかったし、《悲しいから泣く》ことを容認しないのである。つまり、《悲しいから泣くのではなく》と捉える以上、悲しい気持になる精神(脳)からの指令によって、泣く場合のあることが明示されないというわけである。こうしたケースも確かに精神と身体とを結合させるものとなる。これで完全なその関係が成立する。そして、それに功績があったと考えられるのは、キャノンなのである。

キャノン¹⁰⁴⁾は、いわゆる《悲しいから泣く》ではなく、泣くから悲しい》という、身体の精神への関与を重視する情動説(これは身体末梢起源説ともいわれる)を唱えたジェームズやランゲに対し、《悲しいから泣く》という面の情動説(これは視床情動説といわれる)を主張した人として知られている。キャノンは、ジェームズやランゲのいうように、身体末梢部位(内臓・筋肉・血管)における刺激に対して反射が生じ、その末梢部位が脳に情動として感じ取られることを認めない。それは、実験によって、身体末梢部位から脳に伝達される神経回路を断ち切ってみても、脳における情動は別に存在する結果を得たからである。キャノンによると、視床あるいは視床下部が除去されると、情動が完全に消失してしまうということだ。つまり、簡単にいえば、ジェームズやランゲのいう身体から脳(精神)に反射が伝わることに、脳が感じ取る情動という見方ではなしに、要するに《泣くから悲しい》とみるのではなく、キャノンの場合は、情動が何より脳(精神)に生じ、その脳(精神)から身体に情動なる反射が伝達されるのであって、要するに《悲しいから泣く》とみることになる。

そうすると、このことは私の興味深い内容となって浮かび出てくるはずだ。なぜなら、キャノンが情動の

発生場所として視床や視床下部を強調し、《悲しいから泣く》ということは、かのデカルトの思想、つまり視床や視床下部が脳の一部(身体の一部)でありながら、それを身体の精神への合一化の証だとみなし、その精神自体の意識として情念を説いた思想に相似させ把握することを可能にするからだ(科学者としてのキャノンの見解であるから、この視床や視床下部は本来、身体の一部として取り上げられる対象になるだろう。それゆえ、《悲しいから泣く》の《悲しい》も《泣く》と同様、身体の一部の活動にすぎないと捉えておくべきかもしれない。しかし視床や視床下部は脳を構成するものであり、脳はまた精神という見立てが可能である以上、そして何より《悲しい》とはこの精神としてみる機能が生みだすものとも考えられる以上、《悲しい》ということの出自は、デカルト同様身体ではなく、精神であるというように、私は理解する)。デカルトは、精神と身体との結合の唯一の接点は情念を生じさせるところの松果腺にあるとみていた。この松果腺は今日では、視床下部として理解される。だとすれば、現代科学の成果水準にも匹敵しようデカルトの情念論は、確かに卓見した主張であるとしがたいようがないが、しかし、すでにみたように、《悲しいから泣く》という場合の《泣く》は、脳を身体の一部として認める以外の身体や身体的な事象に関係してくるがゆえに、そのことを否定するデカルトにあって、この内容の一部《悲しい》だけが肯定し得る対象事項になってきているというわけだ。

ところで、キャノンの情動説に従うと、情動の出自は、何より先に脳または精神に見出されるということが歴然としてくる。さらに、ジェームズ・ランゲ説の《悲しいから泣く》ではなく、泣くから悲しい》という観点でいえば、キャノンの主張は、悲しい気持になること(デカルトの見解)、悲しいから泣くこと、悲しい気持になると同時に泣くことに集約される。そういえるのは、キャノンも脳を身体の一部にみるにせよ、先の見方の背後に他の身体的要因を含有させて捉えるからだ。身体が精神に関与するということを条件にしてみれば、私は、ジェームズ・ランゲのいう《泣くから悲しい》ことを一方の見解として容認できるとともに、キャノンの、脳または精神に生ずる情動説、要するに《悲しいから泣く》という面を肯定し得るもう一方の見方にも立つことができ、はじめて、デカルトの見解やジェームズ・ランゲの見解のいずれに

も、私の立場は組みしてこないのだという理由が明らかにされてくるのである。つまり、私は、ジェームズ・ランゲのいう《悲しいから泣くのではなく、泣くから悲しい》を全面的に許容していたのでは絶対ないし他方、たとえデカルトと、今話題にしているキャノンの主張とが《悲しい》とみる点で共通していても、ここでの視点である、身体と精神とを関係させるという前提を踏まえて問わなければならない以上、身体の一部としての脳以外の身体を不問にするデカルトの見解にあって、当然《悲しいから泣く》の《泣く》という局面を失わしめるので、デカルトの見方をも全面的に受け入れていたのではないからである。

結局、身体と精神とのかかわりのうえからいえば、「悲しいから泣くし、泣くから悲しい」ということになる。キャノンの見解である《悲しいから泣く》のはたとえば、愛情喪失としての不安（これも脳における情動反応である）を感じるとき、心臓は動悸を打ち続け、血圧が変動し、急速な呼吸が繰り返され、汗が生じ、口が渇き、顔は赤くあるいは青ざめ、泣いたりもする経験において、確証できるものだ。これは、不安（情動）が脳（視床または視床下部＝精神）から身体に伝播されたことを意味する。そして、このことは、身体と精神とが関係しあうところの一面を表す。一方、ジェームズ・ランゲの見解である《泣くから悲しい》のは、たとえば、演技者が顔をこわばらせるなどする身振りや手振りをおこない、悲しい感情を経験し演ずることにおいて、また、心臓の動悸などの自覚がさらに悲しみや不安をかきたてる体験において、確かめ得るものだ。ただ、《泣くから悲しい》は、今日では古典となっていて、あまり人口に膾炙されることのない説であるそうだが、しかし、上記のような日常的に生じると思われる例はジェームズ・ランゲの考えに通じてくるわけだから、一概にそうした考えを否定できないのである（後述で知るように、私は、このジェームズ・ランゲの欠点はさておき、彼らの主張を軸に拙論を展開することになる）。これは、身体の反射作用が身体から脳（精神）に伝わって、脳で情動を生じさせることを示唆する。そして、このこともまた身体と精神とが関係しあうところの一面を表す。この二つの面において、身体と精神との関係がすべて満たされてくる。それゆえ、「悲しいから泣くし、泣くから悲しい」という両項を含めた、身体と精神との関係として捉えることこそが、私の立場というものになり得

る。いいかえると、私は、デカルトの見解と一部同様なキャノンの見方も、ジェームズ・ランゲ的側面も認めるという立場を選択する。それゆえ、《悲しいから泣く》と《泣くから悲しい》という事象を容認する（同様に、悲しい気持になると同時に泣くこと、泣くと同時に悲しい気持になることも認める）。それは、《悲しいから泣く》ところにみられる精神（脳）からの感情・情動・情念、また《泣くから悲しい》の《泣く》にみられる身体諸器官からの感受性（感情）・情動・情念が脳で生じるのを肯定し得るということだ（後者の記入事項において、感受性または感情と書いたのは、身体諸器官からの感受性が脳に伝わって、脳における感情となるからだ。さらに、脳にこうした感情より強いものとなって現れる情動や情念に対する感受性はこの場合も脳で感情を生じさせる感受性より、強い感受性とするしかいいようがない。このように、身体諸器官の感受性が脳でいわれる感情・情動・情念という名称で把握できないのは、脳器官の組織機能と他の身体諸器官組織の機能が異なるからだ。身体から精神に、精神から身体に、それぞれでは同質のもの（脳で生じる能力は当初より感情・情動・情念である）が伝達されはしても、脳が感じ取る感情作用と、身体諸器官がひきおこす感受性作用とは、本来相違するということに原因している。たとえば、身体諸器官は刺激にみあった反射というそれ固有の活動しかしないのに較べて、脳が刺激を感受したり反射させる作用には感情をひきおこす機能のみが脳に局在しているわけではないから、また視床ないし視床下部は古い脳皮質に被われる部分でもあるから、たとえ感情を脳がつくり出すにしても、それを構成するなかに、感情とは異質的な要因がはいり込んで感情を生み出す場合があるということだ。たとえば直観的思考とか、感情的思考とかいわれるもので、単独の性質の感受性とは違う。脳も同じ人間の身体器官であるといっても、脳を一方で精神とみなすとおり、この精神は他の身体諸器官の動物的活動とは異なる作用をしているのだという、脳に対する、私なりの結語として、脳は位置づけられる。それゆえ、後述もするが、脳的作用のなかに、身体諸器官としての活動である感受性は見当たらないとみておくことが可能になる）。

それでも、外観上、この私の立場は、アーノルドやリンズレイの唱える賦活情動説に似てくるかもしれない。なぜなら、それは、ジェームズ・ランゲの情動説

(身体末梢起源説)と、キャノンの視床情動説(あるいは別名、緊急情動説ともいう)とを妥協させるといわれる説だからである。ただし、彼らの情動説は情動のさまざまな種類を見出し、そうした相違は多くの情動が脳皮質の領域の差異に対応するところにみられる。そこに主なねらいがあったようだが、しかしこの提案は脳波の研究進歩に伴い、今日あまり支持されることがないといわれる。それゆえ私のねらいからはずれるものなのでアーノルド・リンズレイの賦活情動説についてこれ以上説明しない。ただ、この情動説も含んだ諸説のなかで注意すべき、次のような点にこそ、この私のねらいとするものが浮上する。まず、デカルトの情念論、ジェームズ・ランゲ、キャノン、アーノルド・リンズレイの各情動説をこれまで掲げてきたうち、身体と精神への関与という意味において、特に、ジェームズ・ランゲの説の功績が大きいのと思われるし、私にもまた、この視点が繰り返すように、私自身の立場を語るうえでとても不可欠になってくるということだ。次に、デカルト、ジェームズ、ランゲ、キャノン、アーノルド、リンズレイに共通なことは彼らが科学者であるが(デカルトやジェームズは哲学者の肩書も持つ)、科学者でありながら、脳を身体器官として扱うより、むしろ精神として捉える傾向がみられる、いいかえると、この精神としての作用に着目し、脳を身体の一部とみる含みを残さないばかりか、他の身体諸器官にいたっては、心臓、胃腸などのそれ固有の作用が何であるかをなるべく明確にし得ても、その身体諸器官と精神との関係における身体性の問題(他の身体諸器官と脳という身体同志の関連としての面)が不問にされているということである(精神といえば、私には動物ではない人間のことが連想されてくる。確かに脳も精神として把握されるが、それは脳の身体的作用で生じてきたものに対し、精神または人間が何とはなしに肉付けを施した感じを否めない。そもそも、この生まれたものを脳の身体的作用がそれ自身で、あるいは身体としての脳自体が知性とか感情とかいっているのでは絶対ないからだ。こうしてみると、精神とは、また人間とはというのは、先哲の語るごとく、思惟する能力を持つ側面を強調してのことだと思わざるを得ない。しかし、人間を精神のみで捉えようとしてはもはやならないのだ)。そして、その結果、彼らは、脳の感情・情動・情念を精神作用と捉えることをためらわず(身体作用でもあることを認め

ず)、ましてや、身体諸器官の活動である感受性については何ら触れることがない、いいかえると、私にとって、ジェームズ・ランゲの情動説は身体諸器官から精神(脳)に感受性が伝播されると判断できるのに、ジェームズ・ランゲすら(他の科学者は推して知るべし)、この感受性のことを重視してはいないということである(少なくとも、脳の身体的作用を精神の事象としてのみみて、その精神が感情・情動・情念を生み出すといっているのであって、この観点は、それならこの精神が他の身体諸器官の活動(感受性)のことを明確化しなければ不公平になることを意味させる)。これら科学者は脳を精神とみるがゆえに、身体と精神との関係における、脳の身体性ならびに身体的作用と、身体諸器官の感受性の存在とを無視したといえるわけだから、彼らにとって、感受性(身体諸器官の活動)のことが問われないのは当たり前になるし(デカルトの身体は無視、他の科学者の脳と他の身体諸器官の身体性への不問)、実のところ、この感受性を捉え得ないどころか、私が前記したこと、すなわち、脳の作用のなかに、身体諸器官としての活動である感受性は見当たらない(つまり、この活動を含む意味で脳は他の身体諸器官と違った、それ独特の身体的作用を有する)ということに気づくはずもない。

『哲学辞典』(平凡社)によれば、感受性は次のような内容に従い理解されているようだ。すなわち、哲学的や心理学的な内容が伴っている。哲学的には、感受性は、「外界からの触発において、外的事物から単に印象を受容するのみである。この感性の受容的働き」をさし、心理学的には、感受性は、「身体が受ける刺激により、それに対応した感覚内容を生ずる場合、その働きの鋭敏さの度合(または、その感覚を受け取り得る受容性の鋭さ)」について語られるものになっている。この引用文における哲学的感性は、感覚と同義に使用されているように思われてくる。『哲学辞典』においてフランス語の *sensibilité* に対し、感性、同様に、*réceptivité* に対し、感受性の訳語が当てられるが、後者は「ふつう心理学的な感性の意味に使われる」とされるから、この感性も哲学的内容での感覚と同じに捉え得る。感受性を *sensibilité* で理解する私にとって、その相違をここで検討する必要がある。まずはこの感性(感覚)とは何かである。哲学・心理学で記される感覚はおそらく、脳の映し取りのことを示唆するであろうが、しかし身体感覚器官(目・耳・

鼻など)が刺激を受けると了解しかねない。この場合なら、否と答える。それは、いわばデカルトのいう外的感覚をさすからだ。哲学的・心理学的感受性は、この外部的刺激(感覚器官の感受)とその反射により、感覚(器官)の反射の、この脳(精神)のみにおける「受容的働き(鋭敏さの度合)」を含有させるところに成立している。これに対して、私は身体の内部にあるものをさして身体諸器官(脳も含む)としその活動を受感性というのである。それゆえ私のいう感受性とは、その意味内容を異にすることが明らかになる。何より、私の内容と大きく相違する点は、哲学的・心理学的な感受性の見解の狭さである。哲学や心理学はどうしても精神を扱う学問だから(心理学は哲学から科学として独立して以来、その精神の見方を物質化するように捉え、哲学も唯物論において影響を受けるが)、その感受性を精神(脳)のことに限定して試みているのではないのか。私の場合、精神(脳)に伝わる感受性がそこで感情と呼ばれると前記しておいたはずである。哲学的に、つまり、感受性が受動的であって、自発的な知性・理性に思考の素材を提供し、その知性・理性より下位に地位し、それゆえ動物的な因子を持つといわれることにおいて、この知性・理性と比較される対象の感受性は精神に不在させられてはならないからである。また心理学的に、つまり、感覚が鋭い鈍いといって使用される感受性は精神的な事象のうちに捉えられるからである。私のいう感受性は繰り返すが、精神にのみ該当する能力でないし、それが精神上の「受容的働き」(哲学的定義)だとされるのを仮に認めても、この受け入れの働きだけをするのではないのだ。さらに「その働きの鋭敏さの度合」(心理学的定義)を私のみる感受性が意味するのでもない。私のいう感受性は、まず、身体諸器官の活動をさす感受性であること、次に、精神(脳)に限定されない、刺激としての感受(哲学・心理学的受容の意味)と、反射としての変化を示唆すること、そして、そのため身体と精神とが影響しあうことをさす。それゆえ、感覚の「働きの鋭敏さの度合」を含ませ捉えたものを哲学・心理学的に感受性というならば、この感受性は精神(脳)だけにみられる能力になり、感受性の受容は可能だとしても、身体への反射を問えない。まして、感覚を感受する能力は、それが脳で感覚や私のいう感情を意味しようと、感受性の名で呼ばれるしかなくなる。感情はどんな場合に感情といわれるのか。哲学的

・心理学的定義は曖昧で抽象的だ。哲学や心理学は、身体諸器官の活動(感受性)の正体を明るみに出し、とりわけ脳以外の身体について解明する必要がある。そうしないと、シモーヌ・ヴェーユのいう、こうした感受性からの人間存在の深い意義を知ることは、哲学的に不可能になるし、また、身体作用における感受性を心理学的に取り上げないと、その精神の感受性(感情)は不完全な意味しか持ちあわすことができない。

身体と精神とはおたがいに影響を及ぼしあうとみるのが今日、定説化しつつあるにしても、身体と精神との連関の因子となろう感受性については、生理学(人間をはじめとする生物体の諸器官の働きを研究する科学)でも、哲学や心理学と同様、明確な解答が提供されていないと思うのである。そここのところを、すでに話題にしたキャノンの情動説から指摘してみる。キャノンは、脳(精神)に生じる情動が身体諸器官に伝達されるという。それでは、身体諸器官に伝わった、その活動の形態も情動になるとみてよいのだろうか。そうではないと考えられる。たとえば、私たちの経験において、失恋して胸(心臓)が痛くなる(動悸する)ということがある。これは何を示唆するのか。失恋という悲しみや不安などは脳(精神)に感じ取られるが、それでも脳(精神)は心臓(身体器官)の痛み(動悸)を直接発することができず、当然のように、痛み(動悸)の作用は心臓に委ねられるということだ。とすれば、脳(精神)で感じ取る悲しみや不安が心臓に伝達されて、その身体器官が痛む(動悸する)という以上、悲しみや不安と同質のものが、脳(精神)から身体器官(心臓)へ伝わっても、脳と心臓において、前者は精神的な事象、後者は身体的な事象を明るみに出すという、それぞれ異なった働きをしているとしかいいようがなくなる。それゆえ、身体諸器官の活動は情動と呼ぶことができないのである。

それでは、こうした身体諸器官の活動は何といわれるのか。私の主張のように、それを強い感受性と捉えればよいはずなのだが、身体諸器官の活動は生理学においてむろんのこと、私たちも不断いつているような痛みとか、心臓の動悸とかいう表現でしか表されない現状なのだ。そうであれば、脳(精神)の一作用に対しては情動といいつつも、身体諸器官のある活動に対する呼称が痛みや動悸ということでは、この呼称は科学的なそれとはいわれぬし、またそうでなくとも、あまりに抽象的すぎるのである。いや、私は名称を付

加することに決して固執してみようとしているのである。もし身体諸器官の活動が感受性なる名称で呼ばれるのを不適当と思うなら、他の科学的用語をそこに充たせるのみで済むことになるわけだ。どんな用語で代用されようが、それが感受性という内容にそくした呼称であるなら、たぶん、こうした心臓の痛みや動悸の用語の意味とは異なる内容が、そこにもたらされてこようというものである。とりあえず、そのことを感受性なる言葉で代表させて、私は心臓の痛みや動悸との相違を明確にしてみたいと思う。

身体器官（心臓）の活動を痛みや動悸なる表現にみなすことから生じる問題は何か。まず、この痛みや動悸は、精神の能動的な機能の仲介で獲得される表現であり、それらは、精神が理解する痛みや動悸となる。つまり、身体器官は痛みや動悸を表現できない。それゆえ、身体器官の活動のことは疎かにされる。なぜなら、悲しみや不安なる感情・情動・情念が精神に生じ、これら能力が精神から身体に反射されようが、精神が刺激された身体活動を痛みや動悸として捉える以上、身体器官やその活動さえ明らかにされないからだ。次に、この精神も実は痛みや動悸の正体を証明し得ないものになる。それゆえ、痛みや動悸は精神と身体にとって宙に浮くものでしかない。それに、精神から身体に同質のものが伝播させられても、なぜ突然心臓の場所で痛みや動悸に襲われるか、なぜ脳から心臓までの途中の身体器官には痛みや動悸が生じないのかが痛みや動悸ではわからない。それは身体器官やその周辺の、脳から刺激され脳に反射される回路の活動が感受性であるとみなされないからだ。精神と身体を連関させる身体的な活動は、この感性でしかない。そして、この感性の意味するところからいうなら、心臓の痛みや動悸と精神で捉えられるかぎりでは、それらと脳（精神）との連関が分断させられてしまい、そこにはどんなつながりも見出されはしなくなるのである（それゆえこの精神から身体へ感情が伝播されることにおいて、精神と身体の関係が成立する。それは、身体から精神へ関係でも同様にいえることだ。つまり、身体の働きかけに依存された感受性が脳（精神）に伝達されるから、脳の方では感受性（身体器官の活動）が受動的に理解されるようになり、身体と精神との関係が意味されてくる。また脳の感受性（感情）は身体のとそれと同質なものだ。なぜならこの感受性はまず身体器官に出自するが、それが精神とは異なる組織

や作用に与り感受性を送り出すからだ）。この括弧内の後者の場合を、すでに記したこと、痛みや動悸をさらに自覚することで、一層の悲しみや不安を増すという内容と、あるいは、この痛みや動悸でも自覚が可能なかぎり、それらが精神との関係を保有する証になるのではないのかという疑問とをここに提出してみようと思う。感受性が精神に伝わって、悲しみや不安を増大させるということは痛みや動悸それ自体が精神に伝達されるのではない（精神あるいは脳が実際に痛んだり動悸したりするのではない）と捉えられるので、たとえ精神自身で感じ取るのが自覚といわれるにしても精神はこの痛みや動悸の自覚として感じるのではないから、痛みや動悸は精神と関係を持つに至らないとみなされる。そういえるのは繰り返すが、痛みとか動悸とかいう表現を、精神こそが見出し得ているからなのだ。そして、このことは逆にいって、身体器官がそれ自身で痛んだり動悸するのを生じさせるけれども、感じ取るのではないということを当然意味させる。そうだとすると、現実には、身体器官において、痛みや動悸が生み出されるというのはもはや不適切になるだろう。なぜなら、痛みとか動悸とかいう表現を精神が見出すことを考えあわせればわかるとともに、身体器官は単に、動いている（活動する）ということをさすからだ。この身体器官の活動が、私のみる感受性になる。そのすべてを精神が意識的にも、無意識的にも感じ取り、ときには、この活動を痛さや動悸として精神が表現し得ることになる。それゆえ、身体にとっては激しく活動するとしても、この活動が痛みであるかわからずに、動くしかない。たとえ活動あるいは感受性は、痛みや動悸と同様、精神が見出す表現となろうが、その活動ないし感受性だけはこの制約を越えて、それこそ動かしようのない事実になるのである。それゆえ問題は、なぜその事実性に活動の言葉を当てようとせずに、新たに感受性のことをもち出したかなのだ。それは、感受性という表現でしか、身体が精神に関与することをいい表せなくするからだ。感受性が精神に関係するからこそ、精神が痛みや動悸を知覚し、さらに悲しみや不安をつのらせるだけだ。こうした感受性にとっては、激しい（強い）感受性の一変化が痛みや動悸に当てはまるのではない。また感受性は心理学のいうような「鋭敏さ」ないし「鋭敏さの度合」を表すことに合致するのではなくなる。この私のみる感受性は脳器官やその他の身体器官単位の「鋭敏さ」や「鋭敏

さの度合」では決してないのである（心理学では、痛みや動悸が「鋭敏さ」に、あるいは「鋭敏さの度合」に相当し、痛みや動悸自体が感受性になると受け取られているようだ。私にとって、痛みや動悸が感受性自身になってしまうことはない）。

感受性の変化という意味をここで明らかにしておく必要がある。変化とは感受性の内容から食出すものではない。感受性と同一であり、感受性に含まれて捉えられる。それゆえ、その変化は痛みや動悸にみられるような局部にあるのではなく、つまりは痛みや動悸が身体器官（心臓）において生じるのではなく、変化は脳（精神）と身体諸器官との全体的関係を保有するところの感受性なのだ。ところが、哲学はともかく、心理学、生理学、また医学という科学は、全体的な感受性（身体器官の活動）そのものを問題にしないで、痛みとか動悸とかいう度合（部分的な感受性）にばかり注目しているし、そこではそのうえ、痛みや動悸の度合（部分的な感受性）のみが精神に関与するごとくに了解されているような気がしてならない。先に語った内容をもとにこの経緯をいい直すと、それは身体器官における痛みや動悸としての度合（部分的な感受性）が精神に伝わるのではなく、身体器官において、激しさが加味されて変化した感受性全体（全体的な感受性）が精神に伝達されるということに、どうしても反してくる。それゆえ、変化した感受性全体が精神に伝わることによって、その感受性というものが理解されているのなら、私自身のこうした説明は、心理学、生理学、また医学において、当然不必要になってしまうだろう。そうはいっても、この全体的な感受性がこれから科学でそれほど問題にされていないのではないだろうか。

全体的な感受性がそれら科学で扱われない背景には仕様のない事情がある。なぜなら、不断の全体的な感受性を調べるためとはいえ、人々を一堂に会するなど、おそらく困難になろうし、人々を集めたところで精神における感情・情動・情念はもちろん、身体諸器官におけるこの感受性もまた、個人によって異なる以上、そこに共通した事象を見出し、その公式を作成することを不可能にさせるからである。さらに上記のことは、精神や身体が健全なる人にとって、この科学の調査がきわめて難しくなることを示唆してくる。つまり、全体的な感受性を検査されるべき対象の人々は、精神や身体が健康である人の方に当然向かわれるにも

かわらず、決して病人、また異常な身体的作用で突然悩む人にかぎられてしまうのだ。いいかえると、これら科学は、身体諸器官の異常（部分的な感受性）のみの発見に終始し、あるいは異常に対処しようとするものでしかない。たとえば、狭心症で悩む人を前にして、これら科学（とりわけ医学）は、部分的な感受性としての治療だけを施してことが足りるとみなすが、しかし、この病気を全体的な感受性として捉え得るように配慮し、そのような患者の精神状況まで把握できるものになっていなければならない。なぜなら、全体的な感受性は必ず精神と関係し、そのことに原因するからだ。部分的な感受性でない、全体的な感受性としての患部を治療すると同時に、悩む精神を快方させて立ち直らすことこそ、科学（とりわけ医学）の使命があるのだと思う。脳を中心にした精神をきわめようとする科学にあつて、何より、身体を洞察できぬかぎりその精神の身体性を考慮した究極に迫れぬことを知るべきだし、そのことを知らずして、科学の限界だからということ、絶対にあつてはならない。科学はそれを解明する必要がある。これはタレスやデカルト以来の科学のあり方を検討し直すことでもある。

心理学、生理学などの科学は、身体諸器官の個別な活動の科学的知識をこの私たちに提供してくれる。しかし、その科学的知識として、心身関係を保有し、あまつさえ、精神の機能をかたちづくる身体諸器官の働き、すなわち、感受性の事項を確立できないことが、私たちにとって問題になる。科学的知識は知的活動がもたらす成果といってよい。この知的活動を行使し感受性を知識に組み入れようとするとき、知的活動によって、感受性というものは、なかなか一般化、客観化されない対象、つまりは、測定されにくい事象になっている。測定とは、ある事象を平均化し数値的にも定義可能にさせる「はかり定める」ことを意味する。この測定には知性や理性が要求されるし、知的活動はもっぱらこれら能力でまかなわれるといえる。それゆえ、感受性が測定されにくいということは、感受性が「はかり定め」られることによって、何らかの答を導き出す必要のある知的活動の能力範囲で捉えがたく、その対象に容易になじみ得ないことを暗示させる。確かに、感受性なる言葉も概念も、すでに触れたように、知的活動の所産である。しかし科学をはじめとする今日の学問にみられる知的活動で、私たちの肝心かなめの事項となっている、精神と身体とを結合させた

り、精神に影響を及ぼす感受性の様態を解き明かし得ないのも、その学問が知的活動において成り立ち、知的活動における知的生産のみを目標に掲げ、そこにとどまっていることに、根本的な原因があらうかと思われる。それゆえ、この学問はまた、その対象に知性や理性で理解されるものを取り上げ、結果的に、知性や理性を測定しようと試みさせるしかなくなる。いいかえると、知的活動は測定可能な知性や理性だけを対象にする。知性や理性を測定可能なものに設定させる学問（科学）は、知性や理性の發揮が限界点に達しないかぎり、おそらく、めざましい發展を遂げることだろう（もちろん、観念論哲学と唯物論哲学と限定しなくとも、哲学はこの知性や理性を活用させて、哲学的思索の展開を自由に拡大させることができる。しかし、それで獲得された結論が唯一真実であるとみなされるかといえ、哲学は科学に比較して一步譲らなければならない。なぜなら哲学は科学より実証性に欠けるきらいがあるからだ。たとえ昨今哲学的科学ないし科学的哲学と呼ばれる分野が登場し流行しているといっても、今度は哲学的思考にとって、確実性重視の立場にあるのは前記した科学の方だから、そこでは知性や理性の自由さが制限されるだろう（なおこの知性や理性はデカルト的思惟であるのはいうまでもない）。

しかし、科学でも解明し得ない領域があるとたった今確認したばかりである。それゆえ、私たちにあって課せられてくることは、哲学にしる科学にしる、知的活動のみでそれらの世界を理解しようすることに疑問をもつことなのだ。つまり、哲学や科学の世界を、知的活動でない人間の能力で理解する試みは可能になるのかどうかである。それらの世界が唯一の世界であるならば、知的活動以外の能力を動員しても、それを理解することは難しいだろう。しかし、それらの世界は一世界なのであり、そこには残部の世界、あるいはまったく世界が開示されることは決してない。残部の世界、あるいはまったく世界の全容を現すことが不可能になるならば、それはもはや哲学や科学の限界であるといわざるを得なくさせる。ところが、こうした学問は、その限界に気づかないどころか、測定可能な知性や理性を価値が高いものとし、測定しにくい感受性を価値が低いものとみなす錯覚ないし妄想にさえ気づこうとしない。このような錯覚や妄想は、それだけで人間自身、あるいは人間の精神機能を均衡よく発達させる場合の障害を構成したりするはずだ。なぜなら、

人間がすでにして頭でっかち（精神に關与する能力の感受性なる要因を除外したところでいわれる知性・理性至上主義）になっていることを知るからである。また、この錯覚や妄想に気づこうとしないことは、頭でっかちの人間が自分自身で、その高低の価値を勝手に作り出すことができるだけに、私たちを非常に危険な方向に追いやって、しかも、そ知らぬ顔を決めこむことさえ意味させてくる。つまり、頭でっかちの人間にとっては、実際のところ、その錯覚や妄想に全然気づかないのではなく、それを隠蔽しいつくりながら、彼らの取り決めた枠の世界に無言のまま従属することを私たちにすすめるだけなのである。それゆえ、次は、こうした危険な方向に向かうことを、私たちが如何にして回避させるかになるが、そうするには何より、人間はこれ以上頭でっかちになる人間をめざそうとすることから、脱却しなくてはならない。その手段は私たちが感受性というものを注視すべきところにはじまると思われる。それによってのみ、私たちは人間の精神機能をさらにバランスよく発達させることができるとともに、知的活動から獲得されるのとは異なった世界、つまり残部の世界、あるいはまったく世界に接近することが可能になる。それは、これまでみてきたように、感受性が精神にかかわるだけでなく、身体と無関係でない関係を保ていわれることなのだ。すなわち、この身体（諸器官）を十二分に活動させるならば、人間の精神機能に一層の活力を与えることが可能であり、他方、残部の世界、ないしまったく世界という真実の世界は、知的活動からの言葉や概念による分析や判断では決して把握しきれない世界であるがゆえに、その世界に接近・接触しようとするには、人間にとって、この身体性しかもはや残存していないのである。何より、そのもととなる科学（学問）にこの身体性の問題を注入させるべきなのである。

ところで、こういう拙論もまた知的活動に従事していることをこの私は認めるしかない。知的操作のもとに、主張すべき項目（感受性）を選択したところまでの拙論の展開はなるほど知的活動に基づくのだ。ところが、後述のように、感受性は知性や理性を出自にしているのではなく、いわゆる身体の感受であるから、この感受性を知性や理性の立場で伝え説明するうえで完全なる表現は不可能ということになる。それに、この私のみようとする世界（真実の世界）は知的活動によって、獲得されない世界（残部の世界）を望見しよ

うとするところにあるのだから、感受性はどのようになるか、真実の世界とは何かを少しは明確にする道程はこの知的活動に頼らざるを得なくしても、そうしたことを実現させる現実、人間固有の身体諸器官の毎秒の活動（実践）にしかないと思わなくてはならない。真実の世界とはまったく世界のこと、知的活動の一世界と残部の世界とで構成されるものとみなす。このことは、すでに記しておいたところの人間存在の深い意義という一端を表すものだが、それはともかく、ここではまず、知的活動の世界を完全に否定するのではないことを示唆させる。なぜなら、感受性なる言葉や概念が知的活動における知性や理性によって生み出されることをみてもわかるように、ある程度までは、この感受性も知性や理性の手助けなしでは説明されないのであり、その点で、私たちはそれら能力の役割を拒むことができないからだ。一方、知的活動がもたらす分析や判断では捉え得ない、残部の世界は、ここにこそ真実の世界のひとつが隠されてあると思うが、知的活動の母体となる知性や理性ではない能力、すなわち感受性によって掌握される世界となる。感受性は知的活動以外の人間の能力である。それゆえ、知性や理性では残部の世界を、そして感受性のことを把握しきれなくさせるとここにいておくことができる。残部の世界は感受性で感じ取られる。そうすると、そこには感受性を生み出す身体というものが要求されてくる。なぜなら、身体を活動させないかぎり、感受性は感じることができないからだ。そして、私のみようとする、残部の世界でありながらも、まさしく真実の世界そのものとなる世界は、こうした言葉や概念による分析や判断を超えた世界なのだ（それはまた知性・理性以上の能力、あるいは知性・理性以下の能力で可能になる世界でもない）。それゆえ、その世界のことは、身体諸器官の働きである感受性なしには絶対問うことさえできない（その解明に向けて、特に精神と身体とを結合させたり、精神に影響を与えたりする感受性に関して、今後の科学に期待することが大きい）。

最後に、私がこれまで主張し切れなかったことを再びデカルトに照らして補足しようと思う。まず、デカルトは知性や理性をもって、人間を精神的存在者に祭り上げた。観念論の立場はこれら能力の行使によって維持される。そこでは、人間には知性や理性があるからこそ、はじめて神が考えられるとした、その神のことすら、私の表現では、言葉や概念による分析や判断を超

えた世界すら、この知性や理性で捉えようとする。なるほど理性は知性、ないしカントなどのいう悟性と同様な分析や判断などの能力をもつほか、意志の面や最高の実在（神）を認識できる面があるといわれる。しかし、その知性や理性で神と接触することは不可能なのだ。人間的な分析・判断・思考（自然的能力）で、どうして超自然に接近できるのだろうか。少なくとも、人間が心身のすべてを賭して、そこに超自然的要因を形成しない以上、神への体験すらできないのだ。次に、デカルトの物心二元論と情念論では心身論を正しく語れないということである。なぜなら、知性や理性の該当する精神は身体と結合されることはないといえるからだ。知性や理性は受動的（passion）能力の性質のない、能動的（action）能力として理解される。それゆえ、それらが身体と結びつく要因の発見は不可能になる。それでこの形成因として、デカルトは情念（passion）を持ち出す。このときだけ情念を精神の知性以外の有力な能力とみなし、あわせて身体との合一を成立させる。情念は、身体の働きかけとみることによって、精神に起こされた受動的意識状態そのものについての意識だといわれる。しかしそうであるなら、この意識は身体の能動にはかならず、それは何も情念にかぎったことでなくて、感情（感受性）もそれに従うとみるべきなのだ。それどころかこれら能力は精神内でさえも、受動的意識状態をも可能にしている。これは感情や感受性がそれ自体で受動と能動の性質を持つことを意味させる。なぜなら、これら能力は刺激（受動）され、それ自体がそのまま反射（能動）されるものだからだ。これのみが身体を合一させる条件を満たす。そして、感情や感受性を本来身体諸器官の活動の出自に認めながら、デカルトは、知性や理性を優先させ、物心二元論に固執したために、身体を取り上げ得ず、身体が無視される人間を打ち出すはかなくったように思われる。感情・感受性・情動・情念が問われ、知性や理性の位置を獲得すれば、もしかするとそれらは精神に合一された身体自体の意識的なものにもなり得るはずである。

註

- 1) 感受性とは何かということを、私はむしろ、本文中に証明していくが、その私見は次号以下において、彼女の他の著作にみられる感受性を、作品の発表年代順に追いながら、確認されなければなら

らないと思っている。

- 2) 『テクノクラシー、ナチ主義、ソヴェト連邦、その他についての考察』〈Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, et quelques autres points (1933年)〉、『展望、わたしたちはプロレタリア革命に向っているか』〈Perspectives, Allons-nous vers la révolution prolétarienne (1933年)〉、『自由と社会的抑圧との諸原因についての考察』〈Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale (1934年)〉などの例は、彼女のソヴェトやマルクス主義批判の諸作品になる。
- 3) Simone Weil 『Leçons de philosophie』Union générale d'édition, p. 111
- 4) Ibid., p. 229
- 5) Simone Weil 『Science et perception dans Descartes』(『Sur la science』) Gallimard, p. 97
- 6) 哲学から心理学を分離し、科学として樹立させようとしたのは、ドイツの実験心理学の創始者と目されるヴント (1832—1920) である。
- 7) バヴロフ (1849—1936)、ソヴェトの生理学者、ノーベル賞を1904年に授与。中枢神経系の機能や消化腺の機能に関する条件反射の現象を発見する。心理学に対する生理学の優先性、重要性を指摘する。また、バヴロフは断じて、心理学を独立の科学として認めることはなかったといわれる。
- 8) フロイト (1856—1939)、オーストリアの精神分析、神経病学者。1900年刊行の『夢の解釈』で一躍有名になる。精神分析の理論的基礎を無意識や性に据える。また、心理学だけでなく、人間に関連をもつ政治学、法学、文化人類学、教育学などの諸科学や文学、芸術、宗教、道徳にとって、フロイトほど引用される学者はなく、この点からやはり、心理学を独立の科学とみなすことは不可能であると思える。
- 9) ジェームズ (1842—1910)、アメリカの心理学者、哲学者。註11参照。なお、ジェームズに関しては、本文(『デカルトにおける科学と知覚』から感受性を読む)にかなり広範に取り上げるつもりである。
- 10) ベルグソン (1859—1941)、フランスの哲学者、ノーベル賞を1927年に授与。生命哲学の代表者。哲学的・文化的思索を心理学的現象に結合させた

ために、当の心理学や哲学に対しても大きな刺激を与えずにはおかなかった。それゆえ、ベルグソンからすれば、心理学が独立の科学として存在することは否定せざるを得ないといえる。

- 11) 物心二元論に関しては、主に(『デカルトにおける科学と知覚』から感受性を読む)で説明するから、その本文の内容を参照。ここでは、シモーヌ・ヴェーヌが哲学講義において、なぜジェームズを取り上げるようになったかに言及してみる。ジェームズは、心理学は現象としての意識状態を、その条件としての身体に関係づけて究明されるべきであると主張している。それゆえ、この点から、彼は身体(物心二元論の一方の物体・物質)にかかわらない哲学を否定していたということである。つまり、身体を加味した哲学を志向したとみなすことができるのだから、彼もまた、バヴロフ、フロイト、ベルグソンと同様(註7, 8, 10参照)、心理学を独立の科学としては認めがたいという一面をもっているように思われる。
- 12) Simone Weil 『Science et perception dans Descartes』(『Sur la science』) Gallimard, p. 71 (2回), p. 84, p. 88, p. 92
- 13) Ibid., p. 4
- 14) Ibid., p. 4
- 15) Ibid., p. 19
- 16) Ibid., p. 20
- 17) Ibid., p. 21
- 18) Ibid., p. 29
- 19) デカルト『省察』(『世界の名著』), 中央公論社, 井上庄七・森啓訳, p. 247
- 20) Ibid., p. 249
- 21) Ibid., p. 250-254 参照。
- 22) Ibid., p. 291-292
- 23) デカルト『方法序説』(『世界の名著』), 中央公論社, 野田又夫訳, p. 190
- 24) デカルト『省察』(『世界の名著』), 中央公論社, 井上庄七・森啓訳, p. 239
- 25) Simone Weil 『Science et perception dans Descartes』(『Sur la science』) Gallimard, p. 47
- 26) デカルト『方法序説』(『世界の名著』), 中央公論社, 野田又夫訳, p. 194
- 27) デカルト『省察』(『世界の名著』), 中央公論社, 井上庄七・森啓訳, p. 254

- 28) Simone Weil 『Science et perception dans Descartes』(『Sur la science』) Gallimard, p. 29
- 29) Ibid., p. 34
- 30) タレス (BC 640 ないし 624頃—546頃), ギリシアの哲学者。西洋哲学の始祖。ピラミッドなどの測定によって, 数学, 幾何学の根本定理を発見したといわれる。
- 31) スピノザ (1632—1677), オランダの哲学者。デカルト (1596—1650) 哲学に傾倒し, 彼から決定的影響を受ける。《神即自然》なる汎神論で有名になる。
- 32) マルブランシュ (1638—1715), フランスの哲学者。デカルトに心酔し彼を継ぎながら, 精神と身体との関係を成立させるのは, そこに神が機会原因として介入するという《機会原因論》の提唱者である。
- 33) ライブニッツ (1646—1716), ドイツの哲学者, 数学者, 物理学者。世界が無限個の, 非物質的精神的な本性を有する单子を要素としての合成体であるという《单子論》を説く。
- 34) コント (1798—1857), フランスの哲学者, 数学者, 実証主義哲学の確立者。人間知識の最後の分野としてそれまで残されていた社会や歴史を実証科学的に基礎づけた「社会学」の創始によって, コントは《社会学の父》とも呼ばれる。
- 35) ポアンカレ (1854—1912), フランスの数学者, 物理学者。実証主義哲学に影響される。彼はまた優れた文章家であり, 『科学と仮説』, 『科学の価値』, 『科学と方法』などの科学を論じる論文は, 同時代の文学者や思想家に影響を与えたといわれる。
- 36) Simone Weil 『Science et perception dans Descartes』(『Sur la science』) Gallimard, p. 15
- 37) Ibid., p. 15
- 38) Ibid., p. 24
- 39) Ibid., p. 12
- 40) Ibid., p. 14
- 41) Ibid., p.p. 23-24
- 42) Ibid., p. 13
- 43) Ibid., p. 27
- 44) Ibid., p. 53
- 45) Simone Weil 『Leçons de philosophie』Union générale d'édition, p. 45
- 46) Simone Weil 『Science et perception dans Descartes』(『Sur la science』) Gallimard, p. 71
- 47) Ibid., p. 50
- 48) Ibid., p. 50
- 49) Ibid., p. 51
- 50) Ibid., p.p. 11-12
- 51) Ibid., p. 49
- 52) Ibid., p. 12
- 53) Ibid., p. 72
- 54) Ibid., p. 71
- 55) Ibid., p. 50
- 56) Ibid., p. 53
- 57) Ibid., p. 71
- 58) Ibid., p. 73
- 59) Ibid., p. 71
- 60) Ibid., p. 59
- 61) Ibid., p. 55
- 62) Ibid., p. 60
- 63) Ibid., p. 53
- 64) Ibid., p. 55
- 65) Ibid., p. 66
- 66) Ibid., p. 56
- 67) Ibid., p. 69
- 68) わたしは想像が関与する思惟を作為し, わたしの存在を保証させるということは, 何より, わたしとの関係でいわれると同時に, そのわたしと世界との関係を語ることになる。しかし, シモーヌ・ヴェーユはみている。しかし, 〈本当の思惟〉を自らに課すことを強い, 彼女は学生時代以後の己れの生や社会に飛び立とうとしているだけで, 世界の方が彼女にどのように対峙し, その答えを提供してくれるのか, 『デカルトにおける科学と知覚』を書き上げた時期では, 実ははなはだ未知数な部分であるし, 彼女もまた, その論文のなかで, 「わたしが世界の方へ精神を向ける以前に, わたしが立てなければならぬものの見方の建築物」(Simone Weil 『Science et perception dans Descartes』Gallimard, p. 79) と自らにいつているように, わたしの精神・意識が対決しよう世界とは, 精神・意識(思惟)だけでない, 内容を含ませる問題となるのである。そこで, 今回は, そうした建築物の過程を述べるだけに私(筆者)はとどめ, わたしと世界との関係を論じることとは

割愛する以外になかったと付言しておく。わたしと世界との関係にあって、たとえば、身体をあわせもつわたしがどう世界と対決するかなどの内容が、これらの関係で見出されてくるといえるが、身体を語っていない現段階では、それを不問にするしかないからである。また、本文後半において、身体的重要性を主張しつつ、心身合一されたわたしについての論を展開するにしても、そのことが、わたしの現存在と世界の現存在とをどのように理解することになるのかなども、ここでの、あるいは註1の主旨のごとく、省かざるを得なかったとあわせ記しておく必要がある。

69) これは、デカルト『方法序説』野田又夫訳、また『哲学の原理』井上庄七・水野和久訳（『世界の名著』中央公論社）で主に主張されている命題である。前者ではp.188と p. 189、後者では p. 333と p. 334に記される。

70) Simone Weil『Science et perception dans Descartes』（『Sur la science』）Gallimard, p. 71

71) Ibid., p. 84

72) Ibid., p. 79

73) 『デカルトにおける科学と知覚』にわずか5回出てくる感受性に比べ、感情の単語は、p. 20（2回）、p. 50（7回）、p. 51（4回）、p. 53（2回）、p. 54（2回）、p. 57、p. 58、p. 61、p. 62の計21回出ている。

74) Simone Weil『Science et perception dans Descartes』（『Sur la science』）Gallimard p.p. 84-85

75) Ibid., p. 85

76) Ibid., p. 83

77) Ibid., p. 83

78) Simone Weil『Leçons de philosophie』Union générale d'édition, p. 22

79) Simone Weil『Science et perception dans Descartes』（『Sur la science』）Gallimard, p. 67

80) Simone Weil『Leçons de philosophie』Union générale d'édition, p. 20

81) Simone Weil『Science et perception dans Descartes』（『Sur la science』）Gallimard, p. 71

82) Simone Weil『La pesanteur et la grâce』Union générale d'édition, p. 133

83) たとえば、科学は特に想像の要因を欠如させて

はならないとシモーヌ・ヴェーニは語っている。すなわち、「科学の目的は、人間精神をしてできるだけ、知覚が想像を自由のままにしておく部分の、主人たらしめ、世界の占有者たらしめることにある」（Simone Weil『Science et perception dans Descartes』（『Sur la science』）Gallimard, p. 93）と。すでにみたような註37と註42の推論、註39の推測、註36の直観的なものという言葉の内容、あるいはそれらの出自は、この想像に含まれている働きそのものなのである。なぜ想像が科学にとって不可欠なのか。想像は空間を構成する実在的なきずなを保有しているからである。

また、本文の前半でこの科学について語ったことに付言しておかなければならない。彼女自身の研究態度として、彼女は哲学に心理学（科学）を取り入れていたと説明したが、たえそうであったにしても、彼女の科学はプラトンが志向した、たとえば前記の内容のものなどに依拠していたのだから、その科学性は、タレス、デカルト以来の内容に従うものではないことが明白だということである。想像が関与する思惟は、デカルトのような知性・悟性・理性の所産などでは絶対にあり得ないからである。

84) Simone Weil『Leçons de philosophie』Union générale d'édition, p. 22

85) Ibid., p. 21

86) Ibid., p.p. 47-48

87) Ibid., p. 60

88) Ibid., p. 44

89) Ibid., p. 45

90) Simone Weil『La condition ouvrière』Gallimard, p. 25

91) Simone Weil『Leçons de philosophie』Union générale d'édition, p. 31

92) Ibid., p. 33

93) 脳に伝わる内臓の変化が他の諸器官に影響するようになれば、感情はその激しさを増す情動になる。情動は古い脳でつくられる（古い脳とは無条件反射をする本能のあるところ。これに対し新しい脳は、遅く現出した前頭葉のあるところで、知性はそこに占有させられ、他の動物にはみられない、人間種のみの特長となる）。その反射は本能と同様、無条件反射（生まれつきの反射）にな

- る。
- 94) 脳それ自体は身体の内外の刺激を感受する活動と、その刺激を反射させるための信号を自律神経に伝わせて器官に送る際の、脳の活動とを伴わせている。
- 95) Simone Weil 『La pesanteur et la grâce』 Union générale d'édition, p. 33
- 96) なぜ感受性はそれほどの身体的変化を余儀無くさせられるのか。詳しくは「感受性試論」(Ⅱ)以下でみることにするが、いわゆる不幸を、感受性として感じ取ることができるからだといふところではいうにとどめておく。
- 97) Simone Weil 『Science et perception dans Descartes』(『Sur la science』) Gallimard, p. 62
- 98) デカルト 『情念論』(『世界の名著』) 中央公論

- 社, 野田又夫訳, p. 432
- 99) Ibid., p. 428
- 100) Ibid., p. 428
- 101) Ibid., p. 428
- 102) Ibid., p. 429
- 103) ジェームズについては註9を参照。
ランゲ (1834—1900), デンマークの生理学者。
本文にしばしば使用される《悲しいから泣くのではなく、泣くから悲しい》(シモーヌ・ヴェーユが用いたものでは、《怖いから逃げるのではなく、逃げるから怖い》 Simone Weil 『Leçons de philosophie』 Union générale d'édition, p. 33) という意味で代表させられる情動説は、ほぼ同じ
といってよい頃(1884年と1885年)に発表される。
- 104) キャノン (1871—1945), アメリカの生理学者。