

「デカルト—エリザベト往復書簡」における 心身相互作用に関する両者の見解の相違について

豊岡 めぐみ

はじめに

デカルトは、一方で精神と身体の実在的な区別を主張^{〔1〕}し、他方で、これらは「人間」において密接に結合しており、それはスコラの用語でいうところの「実体的合一 *unio substantialis*」を成している^{〔2〕}と説く。すなわち、相互に何の交渉も持ち得ないはずの精神と身体とが、「人間」という一つの実体を構成しているということになる。この主張がデカルト哲学を考える上で困難な問題を有していることは明らかであろう。本稿では、デカルトの心身の二元論ではなく、心身合一の方に焦点を当て、われわれが日常的生において承認せざるを得ない心身の合一を、デカルトが自らの理論的立場である心身二元論から、どのように説いているかを考察する。この問題は、とりわけファルツのエリザベト王女（一八一八—一八八〇）との書簡において繰り返し論じられたもの

であるので、彼女とのやり取りを追いながら考察を進めたい。デカルトとエリザベトとの文通は一六四三年から始まり、一六四九年まで七年間にわたって交わされた。エリザベトはこの文通においてデカルトに様々な事柄について教えを乞う。書簡の中で話題は、心身の問題、数学や自然学、健康、道徳、古代の倫理、情念と多岐にわたる。われわれは、その中でも心身の相互作用の問題に着目したい。

エリザベトは一七世紀ヨーロッパの支配階級の一族の生まれであり、イギリスのジェームズ一世（一六六〇—一七二七）の娘であるエリザベス・シュツワート（一五九六—一六六二）とボヘミアのファルツ選帝候フリードリヒ五世（一五九六—一六三三・在位期間一六〇〇—一六二三）の長女である。エリザベトの父フリードリヒ五世は一時ボヘミアの王として君臨したが、一六二〇年十一月八日、プラハ近郊のワイセンベルクの戦いに敗れて王位を失いオランダに亡

命した。母エリザベスはオランダで九人の子供を育てた。エリザベトはドイツのブランデンブルグの祖母のもとに預けられ、一六二七年オランダに戻りハーグで二〇年を過ごすこととなる。

エリザベトはある時デカルトの『省察』を読みいたく感動し、友人のポロにデカルトを宮廷に招きたいと頼んだ。このときエンドヘストに住んでいたデカルトは、ポロの仲介があれば「王女様に敬意を表し、かつ王女様のご命令をお受けする榮譽を賜ることも可能でしょう」(AT.III.577-578)と快く引き受けた。エンドヘストはハーグから三里しか離れておらず、デカルトはしばしばハーグのエリザベトのもとを訪れたようである。そして彼の訪問は一六四三年五月にデカルトがエンドヘストを去り、北オランダの田舎のエフモント・オブ・デ・フフに移るまで続いた。

一六四三年の文通開始当初、二人の間の主要なトピックは、心身の相互作用についての形而上学的な問題であった。エリザベトはデカルトに、非物質的な精神と身体との相互作用はいかにして可能なのか、またそれはいかにしてデカルトの衝突法則と物体間の表面同士の接触に基づく運動の説明と矛盾しないのかと迫る。デカルトはこの問いに対してエリザベトの満足いくような返答をすることができず、その後この問題が両者の間で話題にのぼることはない。そうした文通の中断

は、何を示しているのだろうか。本稿では、デカルトとエリザベトの手紙のやり取りを吟味しながら、両者の心身の相互作用に関する見解の相違について、さらにその際に明らかとなるデカルトの矛盾を指摘してゆきたい。

一 デカルトの心身合一概念

デカルトの「心身合一 union」¹⁾とは何であろうか。またそれはいかなる事態なのだろうか。デカルトのあまりにも有名なテーゼである心身二元論とは、精神と身体は異質な実体で両者は実在的に区別されるというものであり、このことは様々な箇所²⁾で明示的に述べられている。しかしデカルトは他の箇所において精神は身体と密接に結びついているという主張も行っている。デカルトは、われわれの日常的な心身の有様を「第六省察」の後半部において「自然の教え」という概念を用いて語っている。心身の合一について最も詳細に述べられている「第六省察」の問題となる箇所をみてみよう。

自然はまた、それら痛み、飢え、渇き等々の感覚によつて、私が自分の身体に、水夫が舟に乗っているようにただ宿っているのではなく、さらに私がこの身体ときわめて密接に結ばれ、いわば混合しており、かくて身体

とある一体をなしていることをも教えるのである (Med. VI.AT.VII.81)。

この有名な水夫の例において、身体の痛みや欲求は水夫が舟の故障した箇所を視覚によつて間接的に知るようなものではなく、心身が合一した人間である私に直接的に感じられるものだと言われている。つまり、合一は、純粹知性によつて理解されうるものではなく、あくまでも感じ取られるものなのである。デカルトにとつて感覚とは、純粹知性的な思惟ではなく、心身の合一によるある混乱した認知 *perceptio confusa* なのである。

デカルトは「精神と身体とが実体的に合一していることを第六省察で証明した」(AT.VII.228)と断言する。ではいったい、「実体的合一」とは何なのか。「実体的合一 *unio substantialis*」という言葉は、『省察』の本文中には出てこない。デカルトがこの言葉を用いたのは『省察』本文執筆以降に限られる。⁽⁵⁾「第六省察」において、この「実体的合一」と同じ意味で使われているのは、精神と身体が「ある種の *unum quid*」を成すという表現である。ここでは、先ずデカルトの言う「実体的合一」、すなわち「ある種の *unum quid*」とはどのようなことなのかを明確にしよう。この「実体的合一」という言葉は元来スコラの用語によるものであって、こ

の言葉のデカルトによる使用は必ずしも本来的なものだとは言えない。スコラ的な思想において、形相も質料もどちらもそれ自体では不完全な存在であつて、両者は結合してはじめて完全な存在者、すなわち実体となる。したがつて、精神と身体はそれぞれ形相と質料として、両者が合一してはじめて完全な「人間」を構成する。⁽⁶⁾これに對して、デカルトの場合は、精神および身体はそれぞれが独立かつ完全な実体であつて、「それらが不十全とみなされるのは、心・身によつて構成されている人間と關係づけられる場合において」(Aae Res. AT.VII.222)である。結局、デカルトによる「実体的合一」とは、「すでに十全な実体として存在しているものが互いに緊密に結び合つていることであり、その結合の故に精神が不十全になつたり、明晰判明な把握が妨げられるということもなし」(Aae Res. AT.VII.228)のである。以上の考察から、デカルトはスコラの言葉をそのまま用いながら、スコラ概念とは異なる「実体的合一」を考えていると言える。しかし仮にそうだとしても、これではまだデカルトの言う「実体的合一」の何たるかが十分に説明されたことにはならないだろう。そこでわれわれはこれからデカルトの言う「合一」の内容について更に掘り下げて考察したいと思う。デカルトは「第六省察に對する反論」についての「第五答弁」(ガッザンディ宛)の中で次のように言う。

精神と身体の混合を二つの物体の混合と比較すること
をあなた「ガッサンデー」が欲しておられる⁽³⁷⁾ことでは、
いかなる比較もそのようなもの間には、それらは全面的に
別個のもので、設けられるべきではないのであつて、精神が
物体のうちに部分を知解するからといって、精神のうちに
部分があると想像すべきではない (See Res. AT.VII.390)。

この一節により、デカルトにおいて「合一」とは二つの物
体の混合の如きものではないことがわかる。デカルトにとつ
て「合一」とは、「まったく一なるものであり、全体的なも
のである」(AT.VII.36)。次にデカルトの「合一」概念につ
いて理解するための最も有力な手がかりとなる「第六答弁」に
着目しよう。⁽³⁸⁾その中でデカルトは次のように述べる。

注目すべきは、別個の観念をそれについてわれわれが
もっているところのものは、二つの仕方、つまり、ある
いは本性の「一性」と同一性 *unitate et identitate naturae*
によつて、あるいは単に複合の「一性」*unitas compositionis*
によつて、一つの同じ事物と解される。それですから、
たとえば、なるほど同じ観念をわれわれは形状と運動と

についてもっているわけではなく、同様に同じ観念をわ
れわれは知解と意欲とについても、また肉と骨につ
いても、思惟と延長する事物についてももつてはいません
(AT.VII.423)。

この一節において主要な点は、「合一」には二つの意味があつ
た⁽³⁹⁾ということである。デカルトはこの一節の中で、「本性
の「一性」と「複合の「一性」の違いについて例を挙げながら丁
寧に説明している。すなわち、上で挙げられた(一)形状と
運動について、(二)知解と意欲について、(三)肉と骨につ
いて、(四)思惟と延長について、それぞれが「本性の「一性」
なのか、それとも「複合の「一性」なのかを考慮すると同時に、
自分が考えた「合一」はどちらを意味するのかということも
述べている。デカルトによれば、(一)の形状と運動につ
いては、形状をもつことも運動しうることとどちらも同
じ物体に適合しているのだから「本性の「一性」と言われ、ま
た(二)の知解と意欲についても同様にどちらも同じ一つの
ことであるから「本性の「一性」と言われる。しかし、それと
は反対に、(三)の肉と骨については、「骨の形相のもとにわ
れわれの考察する事物と肉の形相のもとにわれわれの考察す
る事物について知得するということはなく、したがつて、わ
れわれはそれらを、本性の「一性」において同じ一つの事物と解

することはできないのであって、複合の一性からして……一つの同じものと解する」(ATVII.423)とされる。そしてデカルトは、(一)から(三)までを考察した後、(四)「思惟と延長についてそれが(一)から(三)のどれと同じ関係にあるのかを見極めようとする。最終的にデカルトは、(四)の思惟と延長は、(三)の肉と骨の関係と同等であることを、すなわち肉と骨をもった一つの動物である限りにおいて、「複合の一性」にすぎないのと同様に、同じ人間のうちに見出される限りにおいて、「複合の一性」であると結論づける。デカルトが(四)の思惟と延長を「本性の一性」ではなく、「複合の一性」とみなすのは、延長する事物の本性と思惟する事物の本性との間には、肉と骨との間にみられるような、全面的な区別や相違があるからであると自らそう言っている(AT. VII.424)。

この「第六答弁」を読む限り、デカルトは心身の合一を「複合の一性」であると断言しており、この箇所は、心身合一概念について考察しようとしているわれわれを困惑させるように思われる。なぜなら、「複合の一性」であるなら、本性が同じ二つのものが必然的に結びついていてのではなく、異質な二つのものが偶然的に結びついていただけということになってしまふからである。しかし、デカルトの「真なる人間」(ATVI.59)としての合一体は、「一なるもの」と言われており、

それが偶然に結びついただけの関係であるなら、もはや「真なる人間」を構成することはできないだろう。

ここで重要なことは、思惟と延長の関係が肉と骨の関係と等しいと言われるのは一つの基体においてという条件付きの場合のみだということである。すなわち、思惟と延長・肉と骨という概念だけを取り出してその関係を語ることは「合一」を捉えるには無意味なことである。それと同様に、心身合一の観念をより明確に捉えるために、デカルト自身、重さと物体の関係を例として挙げるが、この喩えは問題解決の役には立たないように思われる。デカルトによると「重さ」が物体の實在的性質と理解されるならば、そのときわれわれは「重さ」を實體と考えていると言われる。この意味において「重さ」は物体全体にひろがっているように想像され、それはまさしく物体の中に精神がひろがっていると考えることに等しいのである。しかしこのように考えられたところで、物体と重さの喩えは、われわれが合一の観念そのものを理解する手助けは何もしてくれないだろう。物体と重さは単に「魂が身体を動かす仕方」を理解するためにわれわれに与えられている」(ATIII.666-667)だけである。

二 心身の相互作用についての

デカルトとエリザベトのやり取り

一六四三年五月二一日の手紙と六月二八日の手紙の比較検討を通してデカルトとエリザベトの心身の相互作用の見解を考察しよう。

文通が両者の間で交わされるようになってすぐ、一六四三年五月一六日の手紙の中で、エリザベトはデカルトに「思惟実体にはかならない）人間の精神は、いかにして身体の精気が意志的な運動をするよう決定し得るのか」（*A Elisabeth 16 Mai 1643, ATIII.661*）と問う。デカルトはエリザベトの満足のいくような返答を模索する。そこで、まず人間精神には二つのものがあるという説明を彼女に与える。それによると、一つは思惟することであり、もう一つは精神と身体と結びついているがゆえに、身体と働き合うことだと言われる¹⁾。デカルトはエリザベトに後者（心身が合一しているがゆえに心身が働き合うこと）については「ほとんど語らなかつた」と述べているが、そのことに関して匙を投げてしまったのではなく、同じ書簡において更なる説明を試みている。デカルトはまず「原初的な概念」という用語を用い、次いで「重さ」の比喻を用いて何とかエリザベトを説得しようと努めている。それぞれ順にみていこう。デカルトは、「殿下は千里眼

をおもちであり、何も隠し立てすることはできませんので、私が心身の合一をどういう仕方で理解しているか、精神はいかにして身体を動かす力をもつのかを、ここで説明いたしましょう」（*ATIII.665*）として、「原初的な概念」という用語を持ち出す。

まず、われわれのうちにはある種の原初的な概念 *notion primitive* があります。それがいわば原型 *originaux* になり、それを型としてわれわれはすべての他の概念を形成していると考えます *considere*。そうした概念はきわめてわずかしかなかった。というのは、まず存在、数、持続など、われわれが理解することができるものすべてに適合する、最も一般的な概念があります。それに次いで、個々の身体についてわれわれは延長の概念を持つのみです。そこから形や運動の概念が出てきます。精神のみについて、われわれがもっている概念は、思惟だけです。思惟のうちには、知性の認識や意志の傾向 *les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté* が含まれています。最後に、精神と身体とを合わせたものについては、われわれは合一の概念しかもちません。この概念に、精神が身体を動かし、身体が精神に作用する力の概念が依存しています。それが感

情や情念の原因になるのです (A Elisabeth 21 Mai 1643, ATIII.665)。

「原初的な概念」とは、ほかの概念によって分析されえず、それに加えて何らかの意味で説明上の基礎となるものである。とすれば、われわれの合一についての概念は、デカルトの形而上学の二つの基本的な概念である精神と身体によって含意されるものであつてはならない。デカルトは、この引用箇所からわかるように、心身の合一を前提し、その原初性を絶対的に認める。このようにデカルトは、一方で心身の合一をそのような「原初的な」なものと考えながら、他方で三つの「原初的な概念」のうち、「思惟」・「延長」という第一・第二の概念によって、第三の「心身の合一」を説明しようとするのである。ここにこそデカルトの矛盾が潜んでいるのである。デカルトはその矛盾に気づかず、さらに「重さ」の比喩を用いて心身の相互作用の説明へ向かう。

たとえば、重さは実在的な性質であり、それについてわれわれが知っていることはただ、それがその中にある物体を地球の中心へと向かつて動かす力をもつということだけであると想定するならば、重さがいかにしてこの物体を動かし、重さがいかに物体に結合しているかを、容

易に理解するでしょう。そして、われわれは、ある物体の表面が他の表面に実際に接触することによってこのことが起こるとは考えません。というのは、われわれは、このことを理解するためにある特別な概念を持つているということをわれわれ自身において経験しているからです。この概念を物体からまったく区別されない重さに適用するなら、概念の誤用であると考えます。このことをわたしは『自然学』の中でお示しできればと思っています。むしろその概念は、精神が物体を動かす仕方を理解するためにわれわれに与えられたと考えます (Elisabeth 21 Mai 1643, ATIII.667-668)。

この「重さ」の理論に、デカルトの心身の相互作用を理解する際のポイントが凝縮されているように思われる。われわれは「重さ」は実在的な性質であり、われわれが知っていることはただ、「重さ」が物体を地球の中心へと向かつて動かす力をもつただけだと考える。そのとき、われわれは物体の表面が他の表面に接触することによってこのようなことが生じるとは思わないだろう。われわれはこのような想定によって、「重さ」がどのようにしてこの物体を動かし、さらに「重さ」がどのように物体に結合しているのかを理解することが可能なのである。つまり、心身の合一の概念から派生する概念

は「力」の概念であり、それは「重さ」のように物体に対して接触なしに直接働きうるものと考えるのである。このような「力」は、まさに日常の生の感覚というべきものであつて、われわれが実際に感じている心身の合一の個人的体験にあるというのである。それゆえデカルトは「重さ」と物体の関係を、すなわち「力」と物体の関係をそれぞれ精神と身体に対応させ、心身の関係として受け入れるように勧めるのである。ところが、エリザベトにとつて「重さ」の比喩は心身の相互作用を説明する際に有効であるとは思えないものであつた。彼女は「重さ」についての観念によつては、延長ではなく非物質的な精神がいかにして物体を動かすことができるのかを判断すべき観念を理解することができないとしてデカルトの説明を不十分だとする。

あなたがかつて重さについてお持ちであつた観念によつては精神がいかにして身体を動かすことができるのかを判断すべき観念を理解することができません。また、あなたがかつて重さについてお持ちであり、誤つて性質という名で歸されていた物体を地球の中心へともたらず力は、逆の真理を証明すればそれが不可能であるということを確認させるものですが、なぜそのような力は、それよりもむしろ、ある物体が何か非物質的なものによつ

て押され得るのかを納得させるはずなのか、これを理解することができません。というのは、この力の観念は、(神のそれと同じ完全性と表現的實在性をもつとは言えませんが)、物体を中心へと実際に動かすものが何であるかを知らないところから主として仮定されるからです。そして、いかなる物質の原因も感覚には現れなかつたので、その反対である非物質的なものが原因だとしたのでしよう。しかし、非物質的なものは、物質的原因とはまったく関係を持ち得ず、物質の否定としか理解できません (A Descartes 20 juin. 1643. AT.III.685)。

確かに、これらの説明は、心身合一の「何」たるかを教へてはくれるが、精神が身体を動かす仕方、すなわち心身が「いかに」働くかを教へてはくれないというエリザベトの批判は正しいと認めざるを得ないだろう。その結果、彼女は唯物論へと近づいてゆく。彼女は、身体を動かすものは接触し延長している必要があるのだ、そうだとしたら精神が身体を動かすということは精神が物質的なものになるのではないかと考える。

精神に物質や延長を認める方が、非物質的なものに物体を動かしたり動かされたりする能力を認めるよりも、

私にはより容易であると告白します。というのも、もし前者〔非物質的なものが物体を動かすということ〕が形相づけ^③によってなされるなら、運動を引き起こす精気は知性的なものでなくてはなりません、あなたはそれをどんな物体的なものにも認めておられません (A Descartes 20 Juin 1643, AT.III.685)。

エリザベトにこのように言われたデカルトは、自分の心身相互作用についての説明は不十分だったと認め、一六四三年六月二八日の手紙の冒頭で以下のように切り出す。

私の前便は出された問題を十分説明していない、と殿下はお感じになったあとで、同じ主題をなおも忍耐強くお尋ねになり、私が見落としていたことを気づかせる機会を与えてくださっていることには、たいへん感謝いたしております。そのうちの主要な論題は次のことだと思われまます。すなわち、私はお互い同士の比較ではなく、それぞれ独自の仕方によって知ることのできる三種類の觀念あるいは原初的觀念を区別しましたが、そのあとでこれらの三種類の觀念の違いと、それらの觀念をもつときの精神のはたらきの違いを説明すべきであつたし、それぞれをわれわれに親しみやすく、容易にする方法に言

及するべきであつたこと。次いで、私は重さの比喩を用いた理由を述べたのですから、人が精神を物質的なものと理解したいと思つても、あとになってやはり精神は身体から分離し得ると認めざるを得ないことを示すべきであつたこと。以上のことが殿下がここで私に命じられた議論のすべてだと思ひます (A Elisabeth 28 Juin 1643, AT.III.690-691)。

前便で三種類の「原初的觀念」の違いを説明していなかったことを反省したデカルトは次のような説明をする。精神は純粹知性 l'entendement pur によってしか理解されないが、身体すなわち延長、形、運動は想像力に助けられた知性 l'entendement aidé de l'imagination によつてはるかによく理解されること、そして精神と身体の合一は、純粹知性によつても、想像力に助けられた知性によつても漠然としか理解できないが、感覺によつて明晰に理解できると。そして、純粹知性は「形而上学的思考」、想像力に助けられた知性は「数学的研究」、感覺は「日常的生」にそれぞれ役立つと言われ^④る。デカルトがエリザベトに書いているように、われわれが日々の言動において合一についての概念に出くわすのは感覺を行使するときであつて、それは知性を使用することによつてではない。われわれの知性は、合一を曖昧にしか知ること

ができないのである。繰り返すが、「原初的な概念」であるわれわれの合一についての概念は、精神と身体によって含意されているものではない。それゆえ、そうした合一の概念は、精神と身体についてのわれわれの形而上学的な概念以外のあらゆる源泉から演繹されねばならない。だからこそ、デカルトは演繹する代わりに、身体を動かしたり、身体によって作用を受けるというわれわれの「経験」から演繹されると主張するのである。

心身の合一に関することがらは、知性や想像力によってとは不明瞭にしか知られないが、感覚によってきわめて明瞭に知られる。それゆえ、哲学したことがなく自分の感覚しか使わない人は、心身の相互関係を決して疑わず、心身を一つのものとして理解している。心身の合一はただ、生と日常の交わりだけをを用い、省察を差し控えることによって、はじめて理解されるようになる (A. Elisabeth 28 Jun 1643, AT.III.691-692)。

デカルトは先の五月二一日の手紙では三つの「原初的な概念」を区別することだけに重点を置いているにすぎず、それらの概念の違いについて、すなわちそれぞれの概念がいかにして把握されるのかについては何も述べてはいなかった。それに

対して、この六月二八日の手紙では、「原初的な概念」それぞれの把握の仕方に力点が置かれている。

さらに、この六月二八日の手紙により、エリザベトとデカルトの心身合一についての捉え方の違いを理解することができる。エリザベトと違って、デカルトは合一が省察をすることによってではなく、実践的な日常的な生において、しかも感覚によってのみ明晰に捉えられると考えている。それに対してエリザベトは、合一をどこまでも認識的に知性によってとらえようとしたため、心身の相互作用の問題に悩んだのである。

先にも触れたように、デカルトは、心身の合一は「哲学的思索によることなく」経験によって理解されるものと述べている。デカルトは、「知性だけを要する思考」である形而上学的思索や「想像力を要する思考」である数学や自然科学には僅かな時間しか割く必要がないということを述べ、これは自分が「研究のうえで常に守ってきた規則である」(AT.III.692)と断言している。

この書簡を最後に、デカルトとエリザベトの間で心身の相互作用は話題にのぼって来ることはなく、文通にも暫くの間断がある。一六四五年五月に二人の文通が再開すると、議論は心身の相互作用の問題に戻りはず、デカルトはエリザベトの長引く病気の知らせに返事をしている。その病気をデカ

ルトは彼女の一家の状態によって引き起こされた悲しみのせいだと言ひ、そこから彼らの関心は、幸福（精神の満足）と運命との間の関係に向かつていく。

デカルトとの文通におけるエリザベットの当初の最大の関心は、心身二元論と相互作用とが矛盾するのではないかということだった。これは、エリザベットが稀に見るような秀才であり、デカルトの思想を誰よりも良く理解していたからこそ抱いた疑問であろう。エリザベットは、デカルトという自分の尊敬している偉大な哲学者が合一という当たり前のことを持ち出し、そのことによって自分の二元論を危うくしていることに落胆したのではないかと思われる。重要なことはエリザベットにとっては相互作用こそが問題なのであり、合一については問題視していないことである。またもう一つ着目したいのはなぜデカルトはエリザベットに逆に質問をしなかったかということである。あなたは心身合一としての人間を生きていらっしゃると思いますが、そのときの心身の相互作用はどのように説明できますか、と。エリザベットにとって形而上学こそが学問であつたのであり、日々の王室の仕事におられるという強いられた生活を送っている彼女にとって「経験」によつて心身合一が知られると、つまり合一の中に相互作用の概念はすでに含有されていると言われても何の意味も持たなかつたのではないだろうか。

三 精神と身体の相互作用に反対する エリザベットの合理的な議論

心身相互作用に関するデカルトの最終的な見解は、「原初的な概念」と「重さ」の比喩の箇所に表れている。それに対して、エリザベットは精神に物質や延長を認めるほうが、非物質的なものに物体を動かしたり動かされたりする力を認めるよりもより容易であるという結論へと至っている。彼女がこのような考えへと至るのも無理はないと思われる。以下でその理由を考察してみよう。

彼女が否定していることは、観念が経験的な基礎に基づいたものであるような、デカルトの体系における観念の可能性である。彼女のそうした主張の否定は、デカルトの議論よりもより深く問題の核心へと切り込むことを意味する。つまりエリザベットにとって、精神がいかにして身体を動かすかという実践的な事がらが、デカルトの二元論とうまく調和する必要性を示すことが重要なのである。こうした情況こそが、両者のやり取りがももとの問題をシフトするだけで終わってしまったことの根本的な原因であるように思われる。

彼女は、「経験」を通じて知られると言われる心身合一についてのデカルトのポイントを取り上げ、その困難を指摘す

る。彼女は、心身の合一の「経験」を説明するために求められた統一の程度が、精神と身体との間の実在的区別と矛盾するということを反論したのである。さらに正確にいうと、エリザベトはデカルトに次の(a)、(b)2つの理由を示しているのである。再度引用をみてみよう。

(a) 精神に物質や延長を認めるほうが、非物質的なものに物体を動かしたり動かされたりする能力を認めるよりも、私にはいとも容易であると告白いたします。というのも、前者「非物質的なものが物体を動かすこと」がもし形相づけによつてなされるなら、運動を引き起こす精気は知的なものでなくてはなりません、あなたはそれをどんな物体的なものにも認められておりません。

(b) あなたは『形而上学的省察』で後者「非物質的なものが物体に動かされること」の可能性を提示されていますが、しかしあなたも述べておられるように、精神がよく推論する能力や習慣を得たあとでも、ある種の蒸気によつてそれをすべて失うことができるとか、精神は身体なしに存続でき身体とは何の共通性もないが、身体に強く支配されるといったことを理解するのはとても難しいことです。

最初の議論は、デカルトに向かつて「重さ」の比喩を投げ返す。エリザベトの考えによると、物質的な身体が非物質的な精神から生じる目的の認識に応じて動くことができないのは、身体が重さによつて動くことができないのと同じことである。もし身体が精神によつて与えられた指図のせいである目的に向かつて動くのであれば、身体に向けられた目的を理解することができなければならないし、あるいは身体を動かす観念の情動的な内容を感じとらねばならないことになる。しかし、このことはデカルトが断固として拒否したこと、すなわち物体に思惟属性を付随させることを想起させる。二番目の議論は、一方で精神の自律性を論証することと他方で強い情念あるいは体液と精気との間の不均衡によつて悩む身体が理性に対して持ちうる弱体化された影響をみとめることとの間で起こる不一致を指摘する。この議論は、精神が身体を動かす理由、また精神が身体によつて弱体化させられる理由は、精神が物体そのものであることなのではないかという、より合理的な説明をエリザベトの心に起こさせる。

むすび

デカルトによれば、心身合一は他から引き出されたいかなる比喩でもってでも説明することはできないものであり、他の

ものによつて置き換えたり、アナロジーによつて説明することができないものである。それゆゑデカルトはそれを「原初的概念」という言葉でもつて説明したのである。それ自体で存在できるものこそ、合一のあるべき姿なのである。しかし、「原初的な概念」がこのように考えられたところで、エリザベトの発した問は依然として有効である。エリザベトにさらなる説明を求められたデカルトは、次に「重さ」の比喩でもつて心身の相互作用を説明しようと試みた。デカルトはエリザベトに「重さ」が物体に内在する実在的性質だと言われる場合は、それは性質と呼ばれてはいるけれども「実体」としてみなすことに等しいのだと説明している。なぜなら「重さ」を実在的性質としてみなすということは、「重さ」が物体の一つの属性としてあるという以上の、すなわち物体に内在する性質であるのではなく物体内に別の実体が存在するということを意味することになるからである。そして、このように考えられる際には、「重さ」が物体の全体に行きわたっているように考えられるが、延長を「重さ」に付与することはせず「重さ」は物体の数学的な一点に集中していると考えたと述べている。この見方こそ、物体に精神が内在していると思ふことに等しいのである。

また、デカルトは「重さ」が地球の中心に向かつてあたかも地球の中心についての何らかの認識を自らの内に含んでい

るかのように考えていたことから、「重さ」の観念は部分的には精神の観念から取得されたものと思われる⁽¹⁵⁾と述べている。しかし、精神とは何かということが分り、精神の観念を物体から区別し、実在的性質が自分によつて虚構されたものだ⁽¹⁶⁾と知った後では、ここに提示されている疑いのすべてから容易に解放された⁽¹⁷⁾と断言している。

要するにデカルトは、自然のうちに「重さ」のような実在的性質が存在することを否定しており、このようなデカルトの捉え方は、物体の本性を延長としてみるという「心身分離」の立場を保持している⁽¹⁸⁾ことに他ならない。

こうした実在的性質に対するデカルトの態度は、自然学においては若い頃から固まっていたように思われるのだが、心身の相互作用をはじめとする形而上学の問題の中で、「重さ」のような実在的性質をいかに位置づけるかということが彼の主要な目的⁽¹⁹⁾だったのでないだろうか。こうした意味において「エリザベト宛書簡」における「重さ」の比喩は重要な意味合いを含んでいると思われるが、今は「重さ」についてこれ以上深く立ち入ることは避け、次回の課題としたい。

デカルトの著作からの引用については、慣例によつてアダン・タヌリ版によるものである。Oeuvres de Descartes, publiée par Ch.Adam et P.Tannery, rééd., Vrin, 1996. 以下AT

と略記し、引用に際してはその巻数と頁を記す。引用中の「」括弧、引用文中の傍点は筆者によるものである。日本語訳は『デカルト著作集』全4巻、白水社、一九七三、山田弘明、『デカルト＝エリザベト往復書簡』、講談社学術文庫、二〇〇一を参照させていただいた。

註

- (1) *Med. Synopsis*, AT.VII.13, 4 *ae Res*, AT.VII.226, *Med*, VI.AT.VII.78, 4 *Méland* 2 *Mai* 1644, AT.IV.120.
- (2) *Med* VI.AT.VII.81, 4 *Regius Janu*, 1642, AT.III.493, 4 *ae Res*, AT.VII.228-9, *Discours* V.AT.VI.59.
- (3) 4 *ae Res*, AT.VII.227-8.
- (4) 『哲学の原理』では区別は三種類あると言われている。三種類とは、実在的 (realis)、様態的 (modals)、観念的 (rationis) な区別であり、実在的区別とは二つ以上の実体間の区別のことであり、これら実体が互いに区別されたものと知るには、一方を他方なく明瞭に理解できれば良い (Pr.1.60) と言われている。*Med. Synopsis*, AT.VII.13, 85-86, 2 *ae Res*, AT.VII.170, *Med*, VI.AT.VII.71, 78 松田克進、『デカルト心身関係論の構造的再検討——実体的合一を中心として——』、『思想』第一一一号、(岩波書店、一九九六年) 一八九頁。
- (6) Etienne, Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913, 2e, edition, Vrin, 1979, pp.301-302.
- (7) Etienne, Gilson, *Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaires*, Vrin, 1969, pp.430-432.
- (8) 例えばエリザベトに宛てた手紙で彼は「合一」とは二つのものをた
- だ一つのものとみなすことである」と述べているが、この「二つのもの」をどのように理解すれば良いのかは彼の著作において明確ではない。それが「複合の一性」を意味していると説明されるのは「第六答弁」であり、この「複合の一性」こそデカルトの考える「合一」である。
- (9) 山田弘明、『デカルト「省察」の研究』、創文社、三九〇頁参照。
- (10) 「全面的な区別や相違」には *destinationem sive diversitatem omnimodam* という言葉が使用されている。
- (11) 「精神が思惟する」とは精神と身体は区別されたものということであり、これは「第二省察」および「第六省察」前半部を中心に述べられている。一方、「精神は身体に合一しているがゆえに身体と働き合うこと」は、心身が合一している「第六省察」後半部において語られていることである。このように精神を二つの仕方で見えることは「思惟」するものと心身合一体としての「人間」との対立を露にする。
- (12) デカルトはこのような「力」を自然学においては全く認めてはいない。それについての詳細な説明は、『哲学の原理』第四部にある。しかしここでは「力」について扱わないこととする。
- (13) 山田弘明氏による説明では、「質料に形相を与えること」によってものが存在するというスコラの考え。ここでは、物質や延長が精神的な原理に還元されることを指している」とある。山田弘明、『デカルト＝エリザベト往復書簡』、講談社学術文庫、二七頁参照。
- (14) cf. AT.III.691-692. この点を強く主張しているのはデイジー・ラドナーである。Daisie Radner, *Descartes's Notion of the Union Mind and Body*, in: Georges J.D. Moyal (ed.), *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*, Volume III, 1991, p.280.
- (15) 感覚は、純粋知性との比較では混乱したものであるが、心身の合

一を理解する際には明晰さの源泉となりうる。デカルトはエリザベトに「少しも哲学をせず自分の感覚しか用いない人は、魂が身体を動かし、身体が魂に働きかけることを決して疑うことはなく、その両者をただ一つのこととして考察している。すなわち心身の合一を理解しているのである」(ATIII.692)と述べている。

(16)

『哲学の原理』第四部を読む限り、デカルトは自然学的には「重さ」を「実在的性質」とみなす考え方を捨て去っているようである。「重さ」は、とりわけ『哲学の原理』、「第六答弁」および「エリザベト宛書簡」において取り扱われているのだが、今回はそれぞれの扱い方には触れることはできず、それらの関係についても次回の課題としたい。

(とよおか・めぐみ 筑波大学大学院博士課程
人文社会科学研究科 哲学・思想専攻)