

デカルトの心身合一体における

「動物精気」の位置づけ

豊岡 めぐみ

はじめに

デカルトの著作の中で繰り返し述べられる「動物精気 *spiritus animalis, esprits animaux*」は、そもそも「精気」とは何なのかという問はもとよりその訳語がしばしば問題にされてきた。「動物精気」の「動物」とは何であるのか、あるいは *animalis, animaux* を「動物」と訳すことは間違っているのではないかなどである。また、デカルト自身が「動物精気」は物質的流体であると至る所で明白に述べているにもかかわらず、精神的要素であるとか精神的要素をも含んでいると解釈される危険性を帯びている。デカルトが「動物精気」を機械論的枠組みの中で語る場合には何の問題も生じないのだが、心身が合一した人間において「動物精気」を語る場合にはその位置づけは非常に曖昧で難しいように思われる。本稿の目的は、物質である「動物精気」が心身が合一している人間において心身相互に様々な仕方で作用を及ぼす際に、果たして精気が機械論の内に収まるのかどうか、またデカルト自身がそのような事態をどのように捉えていたのかについて考察することである。

ところで、デカルトの「動物精気」という専門用語は、ガレノス生理学、とりわけ彼のプネウマの生理学に由来するものである。「プネウマ *pneuma*」とは、古代から医学、生物学、哲学など様々な分野において問題にされてきた概念であり、哲学において最初に「プネウマ」について言及したのは恐らくアナクシメネスであろう。アナクシメネスは万物の始源を空気と考え、「われわれの魂は空気であり、それがわれわれを統括しているように、コスモス全体をプネウマと空気が包括している」¹と述べている。「プネウマ *pneuma*」(ラテン語では「スピリトゥス *spiritus*」)は、「氣息、風、空気」などと訳され、アナクシメネスのように魂を空気(または

氣息、風)とみなす立場は古代ギリシアの生命観においては一般的な見方であった。魂は呼吸による息(すなわち pneuma)によって身体に運ばれて、pneumaは魂や知性のようなある生命を有した存在であると考えられていたのである^{xi}。

このような pneuma 概念(生命そのものが pneuma であるという考え)が支配力を持っている中、アリストテレスは「生来の pneuma」を導入し、pneuma の位置づけを変化させていった。アリストテレスによると、「生来の pneuma」は生物に生得的なものであって、従来のように呼吸によって外部から身体内に入ってくる pneuma とは違って、内在的なものである。さらに、アリストテレスは、動物の発生においてや動物の動きの説明においてこの「生来の pneuma」を使用している。動物の発生による説明では、彼は「生来 pneuma」を sperm (=精液、種子)に含まれる「熱い空気」とみなしているし、形相から質料へと魂の機能を伝達する役割を「生来の pneuma」に負っている。また、動物の動きの説明においては、次のように述べている。「動物の運動においては目的が運動を限界づけ、欲求され思考されるものが第一の動かすものである。欲求がこれに動かされて動物全体を動かす。魂が行動のたびに身体各部に作用することは奇妙だから、心的欲求と同じく動かされ動かす役割を身体で果たす物が何かある」^{xiii}と。彼はこれを「生来の氣息」であると規定し、それは中枢(心臓など)に内在し膨張収縮して諸器官に変化を及ぼすと考えた。こうして、アリストテレスにおいては、「生来の氣息」は主要な心的機能が物体と関係するための身体的特性を担うものとなったのである。

pneuma はこのように一方で魂と訳しうるような心的存在であるが、他方で人間身体にある影響を及ぼす血液の気化した物質的存在であり、魂と身体との間の媒介物としての役割も有している。

本稿は、心的状態と身体的状態の連結を考える際に重要な手がかりとなる「pneuma」概念に焦点を当て、pneuma と熱(もしくは何らかの「力」)との相互作用による生理学的メカニズムについて考察する予定である。そのために、ヨーロッパの医学界においてその権威を維持し、医学界を支配した ガレノス^{xiv}の生理学に基づきながら、pneuma 概念がいかんにして成立したかをみていこう。そして、それがどのようにデカルトに受容されたのかについて考察していこう。

一 ガレノス生理学

中世の間、気質の理論に応じて情念を理解することは標準的なことであり、そうした気質の理論の古代における大家は、ヒポクラテスの弟子のガレノスだった。古代の医者たちは、健康とは体液システムの均衡のとれた状態^vと考え、反対に病気は体液システムの均衡が崩れた状態^{vi}と考えた。「気質（もしくは体質）crasis」は、「混合」という意味であり、英語の *temperament* は、均衡のとれた混合を意味するラテン語の *temperamentum* という言葉に由来する。ガレノスによれば、個人の気質やある種の情念の配置は、四つの物体的な液体の構成要素、すなわち血液（熱、湿）、粘液（冷、湿）、黄胆汁（熱、乾）、黒胆汁（冷、乾）といった「体液」の混合の仕方によって決定される。四つの物体的な液体すなわち「体液」とは、四つの基本的な要素である地、空気、火、水のことである。四つの古典的な気質である陽気、冷静、かんしゃく、憂鬱は、どの体液が優勢かということに依拠して不均衡の主な形式をあらわす。憂鬱症(melancholicon)は「黒い」と「胆汁」から成る語であり、この病気はこれに伴う身体状態から黒胆汁に由来するのだと考えられていた。ルネッサンスのはじめに、薬理学はガレノスの気質の理論の基本的原理によって支配された。たとえば、憂鬱は、冷と乾の過剰に悩み、それとは反対のものを必要とすると言われた。それゆえ、この場合その反対のもの(冷と乾の反対のもの)とは、身体を湿らせ、熱する薬物治療が有効であると考えられた。

古代において、四つの元素は、生物にも無生物にも同様にみられると思われていた。それゆえ、ある特別な元素が感覚や自己運動を説明するために必要だと考えられた。そこで新しい概念が導入されることとなったのである。この新しい概念こそ、「プネウマ *pneuma*」である。プネウマはあたたかいそよぎや心地のよい風のような微細で希薄な物質であり、それは身体を浸透し感覚や意識や自己運動を説明した。プネウマは物質的なので、身体の微細な管、たとえば動脈や神経のような管を通じて伝わることができる。

ガレノスは、こうしたプネウマの起源と生命プネウマ *vital pneuma*（動脈を通じて伝わる）と心的プネウマ *psychic pneuma*（神経を通じて伝わる）の間の区別をエラシストラトスに帰した^{vii}。ガレノスはエラシストラトスの人間身体の説明には一般的に不賛成だったにもかかわらず、ガレノスは彼のプネウマの概念を受け入れ、

さらに彼の行った生命 pneuma と心的 pneuma の間の区別を維持した。

ガレノスによれば、生命 pneuma は、心臓に起源を持ち、心的 pneuma はガレノスが提案したように、脳の基底に存在する動脈の驚くべき繊毛組織に起源をもつ^{xiii}。心的 pneuma は、身体の中の物質の最も微細なものであり、動物の認識、感覚、運動機能を説明する。pneuma のラテン語の翻訳はスピリトゥスであるが、それはルネッサンスの医学書において、身体的精気概念の起源であって、デカルトの「動物精気」という用語は心的 pneuma の概念に由来する。

アリストテレスは、理性的魂と感覚的魂は心臓にその座をもっていると考えた。これに対してガレノスはその座を心臓には置かなかった。脳にダメージを与えないものは、循環システム機能や神経の機能に影響を及ぼすことなく、感覚、知性、運動に影響を及ぼすことができるので、ヒポクラテス学派の医者たちは、(その中でもとりわけガレノスは)、感覚、知性、運動の座を脳に移し、こうした感覚、知性、運動の諸能力を説明する際、心的 pneuma の機能により重きを置いたのである。ガレノスは、プラトンが魂を三つの部分に区分したことに影響を受け、運動を三つに区分した。三つとは、すなわち、動物の随意運動と知覚、動物の不随意運動、動植物の栄養運動である。そして、三つの統合されたシステム、すなわち三つの魂を肝臓、心臓、脳の機能の中心においた^{xiv}。すなわちそれは、植物システム(栄養と生殖)、動物システム(心臓血管のシステム)と理性的システム(神経システム)のことである。さらに厳密に言えば、栄養運動に「自然力」^{xv}を、不随意運動に魂の欲望的部分を、そして随意運動には魂の理性的部分をそれぞれ当てたのである。中世では、pneuma、すなわち身体的精気を三つに(natural, vital, animal) 対応させて分けるということが起こり、自然精気(自然 pneuma)は肝臓の機能と結びつき、生命精気(生命 pneuma)は心臓の機能に結びつき、精神精気(心的 pneuma)は脳の機能と結びついた。アリストテレスの権威を保存しようと努める後の哲学者たちは、感覚の座は心臓にあるのだというアリストテレスの考えをガレノスの心的 pneuma と調和させようとしたが、その結果奇妙な結果となってしまった^{xvi}。

「生氣論者たち」は、血液は動物の体に「生命を吹き込まれた」という特殊な性質を含ませ、感覚や運動を説明するが、脳に直接影響を与えるのは動物精気であるので、なぜ血液が認識機能の最も近い原因に数えられるべきなのかを決定するのが難しい。ガレノスにもっとも忠実に従う人々にとって、知性の機能はもはや身体の

すべての生命維持機能と非常に親密に結びつけられるものではなく、最も純化された身体物質である動物精気の働きを通じてのみ身体に結びつけられた。

医学の歴史において、ガレノスのような気質の理論の支配は圧倒的だった。ガレノスはさまざまな時代に批判され攻撃されたにもかかわらず、彼はアラビア世界と西洋の両方で、ルネッサンスまで医学においてその権威を維持した。しかしながら、解剖学、病理学、方法論における発展は、次第にガレノスの権威のゆるやかな衰退を導き、一六世紀には解剖学における彼の権威は消滅してしまった。とはいえ、臨床実験は一八世紀に至るまで第一にガレノスを維持し、食事療法や薬理療法に基づく心の病の対処にあたる際、身体の平衡の復元を目指すガレノス医学の考え方は残っていたのである。

二 ガレノスのプネウマとデカルトの「動物精気」

デカルトのこうした歴史的シフトとの関係は複雑である。デカルトは脳を感覚や運動の座とした点ではガレノスに従ったのだが、心臓および動脈における血液にこうした機能を与えるという対立する立場を、いかなる思慮にも値しない見解とみなしている。デカルトがガレノス同様、感覚や運動の座は脳にあると考えていることは、『情念論』第31節に明確に表れている。

精神が身体全体に結合しているとはいえ、身体のうち精神が他の部分よりも特にその機能を果たしている部分の存することである。ところで、この部分は通常、脳であると、あるいは心臓であろうと信じられている。脳であるというのは、感覚器官がそこに関係しているからであり、心臓であろうというのは、情念がそこで感じられるように思われるからである。しかし、私は注意深い検討の結果、情念がその機能を直接に果たしている身体部分は決して心臓でもないし、脳の全体でもなく、ただ脳の最も奥まった部分であることを明らかに認めたとする。それは一つの小さな腺であって、脳の実質の中央に位置し、また脳の前室の精気が後室の精気と連絡する溝の上に垂れていて、その腺におけるごく小さな運動も精気の流れを大きく変化させることができ、また逆に精気の流れに起こるごく小さな変化

もその腺の運動を大きく変化させることができるようになっている
(*Passions.AT.XI.351-352*)。

デカルトは『情念論』第 33 節で情念の座を心臓にあると考える人々を次のように非難している。ここでデカルトは、情念の座が心臓にはないと考える理由を述べている。

精神はその情念を心臓において受け取る、と考える人々^{xiii}の意見は、これはまったく取るにたりない。思うに、その意見の基づくのは、情念によって心臓にある変化が感じさせられるということにすぎない。しかしこの変化が心臓に感じられるのは、ただ、脳から心臓におりているある小さな神経の媒介によっていることは、容易に認知しうるところである^{xiii}。あたかも痛みが足の神経にあるように感じられ、星がその光と視神経とを介して空にあるように知覚されるのと同様である。したがって、星を空に見るからといってそのために精神が空にある必要がないのと同じように、心臓に情念を感じるからといってそのために心臓において精神が直接その機能を果たさねばならぬという必要はない(*Passions.AT.XI.353-354*)。

デカルトはガレノス同様、脳を感覚や運動の座としてみなすという立場を取り、ガレノスが二つに分けた pneuma のうち (心臓に起源を持つ生命 pneuma と脳の基底に存在する動脈の驚くべき繊毛組織に起源をもつ心的 pneuma のうち) 心的 pneuma の方を採用している。繰り返すが、この心的 pneuma は、ガレノスの定義によると、身体の中の物質の最も微細なものであり、動物の認識、感覚、運動機能を説明すると言われるものである。同様に、デカルトの「動物精気」も、「極めて希薄な一種の空気 *un certain air ou vent très-subtil*」であって、延長の通常の様態である大きさ、形、運動 以外にはかに何の性質も有してない「単なる物質」と言われる^{xiv}。そして、非常にすばやく動くとしても小さく小さな物質であるがゆえ、そのようなものとして脳の小さな穴を通じて神経からやってきて、再び神経へと戻っていく。そのことによって動物精気は、身体のあらゆる筋肉に影響を及ぼすことができると言われる。デカルトは「精気」という言葉を維持したが、ひとつの種類のみ、すな

わち動物精気のみ認められた。動物精気は感覚や運動の最も近い誘発であり、それゆえ動物精気は動物のあらゆる運動を説明する。しかしながら、デカルトの「動物精気」という用語は、中世のガレノス主義を定義するような、気質という言葉がより広いものを意味していたと思われる気質の理論とは切り離された。気質の相違についてのデカルトの説明は、もはや四つの体液（熱、冷、乾、湿）の特徴的な質を引き合いに出すものではなく、精気の量における不均衡に訴えるものである。量における精気の不均衡とは、たとえば、ワインを大量に飲みすぎることによって、過剰な量の精気が脳に入る場合に、飲み込んだり、吸収したりするものの結果でありうるものであるか、または身体の主要な器官である脳や心臓の異常な状態に結果として生じるものである。「体液」という言葉が使われる限り、デカルトはわれわれが「体液」と呼ぶものを含むような身体的液体と、われわれが固体と呼ぶような動物のそれぞれの部分との間に、物質の粒子の大きさ、速度、運動以外には、何の相違もないということを経験的に明らかにする。

三 ガッサンディの精気概念

デカルトにとって「動物精気」とは、身体の内における容易に刺激を受けやすい希薄化した物質粒子で、神経の内側を動いたり、脳の襞の上にあるごく小さな穴を通り抜けるのに十分なほどきめ細かいものである。端的に言えば、それはすなわち神経エネルギーの伝達者である。この神経エネルギー伝達者としての「動物精気」の流れが身体各部分から入って出て行くのだが、まさにその場所（一点）こそ「松果腺」である。「松果腺」はそれ自体で物体であり、動物精気との衝突によって精気の運動の方向を変化させる。しかし、この「松果腺」は精神が合一している点であり、精神は動物精気の松果腺に対する衝突を拘束と感じ、精神は能動的に動物精気に干渉して運動方向を変え、それによって身体の運動を引き起こす。神経の末端との接触は、棒やロープの一方の端を動かすことによって、もう一方の端に瞬間的運動を引き起こすのとほとんど同じ仕方で、神経の内の動物精気を通じて、ある運動を生み出す（AT.XI.336-7）。運動の反応システムの機能は、感覚システムの機能と密接な結びつきがある。松果腺の特殊な運動は、筋肉の収縮か筋肉の弛緩のどちらかを生み出すし、そのとき、筋肉の収縮は多量の動物精気によって筋肉を膨張さ

せ、反対に筋肉の弛緩は筋肉と結びついている神経から動物精気の急速な流れによって筋肉を伸ばすのである。こうした神経システムにおける動物精気の機能は、完全に機械的説明に収まっている。外的対象は神経を圧迫することを通じて動物精気の中に諸々の運動を生み出すが、そうした諸々の運動は最終的に一方で魂の変様を引起こす松果腺のなかに諸々の運動を引起こし、他方で筋肉に作用を及ぼす。このように、デカルトの「動物精気」の説明は機械的なものであるので、入力として物体運動を持ち、出力として観念を持ちうるような精神と身体にまたがるメカニズムは存在しない。換言すれば、身体における感覚運動を精神における観念へと変換するものは何もないということになる。

松果腺の運動は、精神に感覚を引起こすが、こうした物理的運動が精神に感覚を引起こすのは、動物精気へと入ってくる運動に対する反応によるのであって、精神と身体は合一しているために、感覚的観念を精神のうちに形成するのに十分であるような反応である。

ところで、周知のようにガッサンディもまた、デカルトが「動物精気」と呼んだ微細な物質を想定している。ガッサンディはそれを *substantia spirituous* と呼び、生命体においてこうした微細な活動的な物質が身体全体を動かし、ある運動を生み出すと考えた。

われわれは暫くガッサンディの実体論に言及しよう。ガッサンディは、物体は原子の集まりとしての「分子 *molecules*」から成ると考える。彼は、物体は働き合い運動するものだと考えている。彼の根本的思想は、デモクリトスやエピクロスに代表される「原子論」を受け継いだものであり、物体が働き合い、運動するものという考えは、明らかにこの「原子論」にその根拠がみられる。その根拠こそ、まさしく原子が「重さ *hravitas*」を持つということに他ならない。しかし、この「重さ」とはいかなるものか。この考え方がガッサンディとデカルトでは大きく異なっている。ガッサンディは「重さ」を「内在的、生得的な、運動傾向」あるいは「衝動力 *impetus*」と言い、「重さ」は、神が各原子にあらかじめ与えた「内在力 *vis insita*」であり、またそれは「速度」でもあると述べている。原子は等しい「速度」あるいは「力」を与えられ、互いに衝突し、あるものは静止する。静止するとはいつでも、力を失ったのではなく、進行をはばむものが除かれたら再びもとの速度の運動に戻っていく。ガッサンディの考える原子のもつ「重さ」とは、ただ惰性質量のような

ものというだけでなく、それと同時に運動原因としての力を有するものである。しかし、そうはいつでも、このような「重さ」と地球の引力によって物体に生じる「重さ」とは明確に区別されており、地球は物体をその中心に引くのであり、その引力の強さは、引かれる物体の原子の「重さ」に比例するのだと言う。

ガッサンディは各原子に内在的な力を認める。これこそデカルトとの大きな相違であろう。なぜなら、デカルトもガッサンディ同様に、運動量は神によってはじめから一定に与えられたものであると考えるのだが、しかしデカルトはこれに内在的な力を認めたりはしなかった。ガッサンディは原子に内在する力の発現として生命を理解しようとしており、物体は「原子のあらかわす状態」として軽重といった「性質」を持つが、物体の「運動力」もまたその物体を構成する各原子のエネルギーの総体的効果である^{*v}と考える。そして彼はその中でも、生物において、一種のきわめて微細な物質が身体を動かし、一定の運動を行わせることに着目する。それが先にも説明した「動物精気」と呼ばれる物質である。そして、ガッサンディはこうした微細な活動的な物質は「能力 *facultas*」を持ち、原子に内在する力の発現として生命を理解し、すべての原子の内在力は「能力」と呼び得るものとする^{*vi}。とりわけ、この「能力」が狭義の意味において使われる場合には「精気」の活動力を意味する。ガッサンディは、このような「能力」とその状態としての「習慣 *habitus*」とを考え、それらによって動物生命を生氣論的に説明する^{*vii}。「習慣」は、生物体において、主導的な精気の運動が全体の行動を決定する際に、行動が繰り返されるにつれて、精気の運動に対する他の粗大な身体部分の抵抗が減じ、前よりも容易に行動が起こされるようになることである。この「能力」と「習慣」という考えを導入することによって、ガッサンディは、磁石の鉄を引く力も、磁石の方から微粒子が飛び出してきて鉄片を引くと考え、また鉄片の方にも磁石から流れ出る粒子を認めそれに赴く「感覚」のようなものを想定できると言っている^{*viii}。それゆえ、ガッサンディは、精気が身体を動かす仕方をデカルトのように純粋な機械的説明を用いずに、精気の「命令」が身体の部分に伝えられて動くと考え。つまり、身体の各器官に固有の生命力があって精神はそれに命令するだけで、実在的な機械力を及ぼすことなしに、身体を動かすことができるというのである。このようにガッサンディは原子論を基底に据えた形而上学を打ち立て、最後にはアニミズム的目的論へと向かっている。

「微細な物質」である「動物精気」はガッサンディの場合には、精神と身体との媒介物であり、またそれと同時に物質に内在する力を生命力に連続させて考えられている。「重さ」に原子に内在する力の発現として生命を認めようとするガッサンディの思想は、ガレノスの『自然の機能について』の第二巻第三章の冒頭に見られるように思われる^{*ix}。

・・・もしも諸器官それぞれに何か生得の機能が、自然によってそもそもの最初から賦与されているのでなければ、動物は実際に生きている年数まで生きられるどころか、ほんの僅かの日数でも生き続けることはできないだろう。というのは、もしわれわれが動物を技巧や配慮から見放された保護者皆無という状態で、ただ質量の重さだけに左右されるままのものだとするなら、つまり、自己に適したものを引きつける機能も、異質なものを排除する機能も、養分となるものに質的变化を起こさせたりする機能も何一つ存在しないのだと想定するなら、自然的活動について問答するときはもちろん、心的活動やさらには生命全体についての場合はなおさら嘲笑的とならずに済むわけがない。なぜなら、どんな動物にしても、体内にこれほどにも多くの、それぞれがこれほどに異なった部分を持ちながら、親近性のあるものを引きつける機能をも、異質なものを排除する機能をも、養分となるものの質を変える機能をも駆使しないとすれば、わずかな間ですら生きることも存続することも不可能だからである^{*x}。

このすぐ後でガレノスは、「身体の諸部分すべてが自然によって都合良く位置づけられ形成されている」^{*xi}と、身体各部分の有する合目的性を説いている。ここで、ガレノスは「重さ」に言及しているが、これはエピクロスやエラシストラトスの原子が「下に落ちる」などといった動きだけに有機体が支配されているなら動物はすぐに死んでしまうということを述べているのであり、生命的な力を排除する派は生理現象の説明に「質料の重さ」しか考慮に入れていないと批判しているのである。

四 デカルトの心身合一体における「動物精気」

デカルトは心身が密接に合一している人間において「動物精気」の働きをどのように考え、それにどのような位置づけを与えているのだろうか。デカルトは、心身合一の中樞は「脳実質の真ん中あたりに位置している小さな腺(une petite glande)」(*Traité de l'homme*. AT.XI.129)にあると言う。繰り返すが、この小さな腺こそ「松果腺 conarium」である。「第六省察」でデカルトは「精神全体が身体全体と合一しているように思われるとはいえ・・・精神は身体のすべての部分から直接にはたらしかけられるのではなく、ただ脳からのみ、あるいはおそらく脳のごく小さな一部分、すなわちそこに共通感覚 *sensus communis* が宿るといわれている部分からのみ、直接のはたらきを受ける」(*Med*.AT.VII.86)と述べている。精神が身体と全体的に合一していることについては、『情念論』第 30 節で身体は諸器官が有機的に統一された一なるものであり、精神は身体の諸器官の集まりの全体にのみ関係をもつと言われる。このように合一している理由としてデカルトは「身体のどれかの部分を取り去っても、精神はそのために小さくなることはない」(*Passions*.AT.XI.351)ことや「身体の諸器官の結合を解いてしまえば、精神はまるごと身体から離れてしまうこと」(*Passions*.AT.XI.351)を挙げている^{xiii}。このように述べた後で、デカルトは、精神は身体全体に結合しているものの、精神が直接的その機能を働かせる身体部分があって、心身合一の中樞は脳の最も奥まった小さな部分である松果腺であると考えるのである。さらに松果腺については以下のように説明している。精神は松果腺の多様な動きに対応する多様な知覚を受け取り、それと同時に松果腺を直接働かせ身体を動かす。「例えば、足にある神経が強烈に、かつ異常な仕方では動かされるときには、その神経の運動は、脊髄を通して脳の最奥の部分にまでいたり、そこで精神に、あるものを、すなわち、足に共存するものとしての痛みを、感覚せしめる合図を与えるのであり、この合図によって精神は、その痛みの原因を、足に有害なものとして、できる限り除き去るよう、促される」(*Med*.AT.VII.87-8)。同様に、「われわれが飲み物を必要とするときには、そのために咽喉の中にある種の乾きが起こり、咽喉の神経を動かし、この神経を介して脳の内奥の部分動かす。そしてこの運動が精神に渴きを感じさせる」(*Med*.AT.VII.88)と。つまり、神経の運動は、脳の内部に達し動物精気を介して

松果腺を動かし、また精神は腺の動きから受けた何らかの合図によって、精神は身体にとって有益か有害かを判断するのである。また、精神の側はどうかというと、精神はただちに松果腺を動かし、動物精気の流れを変化させる。この精気は神経を通じてさまざまな仕方で筋肉に入り込み、有害なものであれば回避し、有益なものであれば追求するといったように、身体保存のために役立つような運動を（肢体に）引き起こす。これがデカルトの心身合一の生理学的メカニズムの説明である。しかし、この説明は、精神と身体とがいかにして合一しているかという合一の仕方についての説明を欠いている。そればかりか、神経の物理的運動が精神に与える「合図」というものを持ち出してくるために問題はより複雑化している。また、このことによって、デカルトはガッサンディと同様に、生命を考察する際には機械論ではなく目的論を採用しているのではないかという誤解を招いてしまう恐れもある。精神は身体にいかにして作用を及ぼすのかという問題に執着し、この「合図」という語を強調して解釈するエリザベトにとって、デカルトの「動物精気」の存在は奇妙なものとして映ったようである。心身合一の仕方を知りたいと訴えるエリザベトに対して、デカルトは「重さ」の比喩を持ち出して答える。

たとえば、重さは実在的性質であり、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っ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、重さがいかにか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っ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(A *Elisabeth* 21 *Mai* 1643. AT.III.667-668)。

ここでデカルトが述べていることは、われわれは「重さ」は実在的性質であり、

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って動かす力をもつだけだと考えるならば、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ということである。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するのである。デカルトにとって「重さ」とはガッサンディのように内在的な力を有するものではないので、デカルトは、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って、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^{*xxiii}。デ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、エリザベトにとって「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った。彼女は「重さ」についての観念によっては、延長ではなく非物質的な精神がいかん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。そこで、エリザベトはデカルトに次の(a)、(b)2つの論証を示す。

- (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白状いたします。というのも、前者がもし形相づけによってなされるなら、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、ある種の蒸気によっ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。

最初の論証は、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、身体が重さによっ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って与えられた指図(もしくは合図)のせいで、ある目的に向かって動くのであれば、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。二番目の論証は、一方で精神の自律性を論証すること、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って悩む身体が、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。この論証は、エリザベトに精神が身体を動かす理由、また精神が身体によって弱体化させられる理由は、精神が物体そのものであるからだという、より合理的な説明を心に起こさせる。

むすび

ガレノスは、「精気」を「自然 pneuma」、「生命 pneuma」、「心的 pneuma」の3つに分け、とりわけこの「心的 pneuma」を重要視した。ガレノスはこの「心的 pneuma」に意識作用を与えたが、デカルトにおいては、この意識作用は非物質的な精神の作用でなければならないので、意識作用の主体という意味を全く失ってしまい、単に感覚神経と運動神経とを流れる物質的流体にすぎないものとなる^{xxiv}。それゆえ、デカルトの *spiritus animalis* は、ガレノスの「心的 pneuma」を受け継いだものではあるが、それをそのまま受容したのではなく、その中身は非常に異なっている。以上のことから、デカルトの *spiritus animalis* は、誤解を招くようなものではあるが「精神精気あるいは心的精気」と訳すのではなく「動物精気」と訳すのが適していると言わざるを得ないだろう。そして、この「動物」とは、人間的ではなく動物的であるようなある反射的運動を意味し、単に動くものを示しているように思われる。デカルトはガッサンディのように「動物精気」に「能力 *facultas*」を与えることも、原子に内在する力の発現として生命を与えることもできない。それゆえ、デカルトは「動物精気」に(ガッサンディのアニミズム的目的論や先のエリ

ザベトの批判にあるような)命令あるいは指図といった概念を持ちこむことができないのである。デカルトの「動物精気」は、それ自体物質的なものであり精神的作用を全く含んでいない。そのため、その説明は完全に機械的なものであり、その枠からはみ出すことは許されないのである。デカルトは、心身間の何らかの因果作用は認めるものの、その因果関係がどのようなものであるかということについて具体的に述べることはできない。すなわち、デカルトは、われわれがいかにして物体運動を観念に変換するのかというようなメカニズムを説明することはできない。換言すれば、このことは精神と身体にまたがるメカニズムは存在しないということを表している。デカルトは、松果腺の運動は、精神に感覚を引起こすが、こうした物理的運動が精神に感覚を引起こすのは動物精気へと入ってくる運動に対する反応によるのであって^{*xv}、精神と身体は合一しているためにそれは感覚的観念を精神のうちに形成するのに十分であるような反応であると考えられる。もちろん、これでは説明になっていないというエリザベトの反論はもっともであるが、デカルトの動物精気の機械論的説明では心身の合一のメカニズムをこのようにしか語ることはできないのである。

エリザベトは、先のデカルトの説明にあるような合図という言葉にデカルト以上に固執した。それゆえ彼女は、身体的精気があたかも精神的要素を有し、それが身体に作用を及ぼすと考えたくなると批判する。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。つまり、エリザベトにとって、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、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。エリザベトの最大の関心は、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。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。とはいえ、そのことはデカルトの二元論そのものの体系を崩壊することに繋がるので、エリザベトはそれよりは唯物論を採用する方が良いというのであろう。

もしデカルトが医学界において一般的な流行を示しているのであれば、ルネッサンスの間のガレノスの影響における衰退の理由のひとつとして、ガレノスの医学の

革新的な考えである三つの異なったシステムや「魂」という考えや、それぞれが異なった性質つまりある「力」を有しているような精気の三つのタイプが、新しく生まれた物質の機械的な概念と調和しないということは明らかである。Temkin が述べているように、ガレノスの身体的健康についての考えは、本質的に感覚的な性質である「第二性質」として知られるようになったものについての観念的な混合を基盤としている^{xvi}。言葉を少し補足すると、それはガレノスが手のひらの肌によって、うまくバランスが保たれているかどうかを見抜く、いわゆる「触診」を行っていたということを示している。医学における「第二性質」は、自然学においてと同様に、同一の事物の程度によって置き換えられるものであった。それが、デカルトの神経解剖学においては、物質の微細な粒子である動物精気の運動や大きさの割合によって、同一の事物の程度を、体温計のような機械的診断装置の出現によって客観的に測定できるようになったのである。それによって、人間の感覚的なシステムは(ガレノスに代表されるようないわゆる「触診」など)、医学的な問題を診断するための信頼できるツールであるともはや仮定できなくなってしまった。こうしてデカルトは、「触診」を最良の手段とみなすガレノスに対する圧倒的な批判を行ったのである。

デカルトが、自分の周りで起こった医学的パラダイムシフトから導かれたものは、身体的精気の一元的概念であり、それを使ってデカルトは身体に依拠するようなあらゆる精神的現象やそうした依拠が生み出すあらゆる葛藤を説明せねばならなくなったのである。そのため、デカルトは「動物精気」の一元的概念によって心身合一として生きる人間の「合一」の何たるかは説明できても、それらがどのように相互に作用を及ぼすのかという仕方あるいはメカニズムを説明することができないのである。デカルトは一方で身体的精気の一元的概念を使用して、身体に依拠するようなあらゆる精神的現象やそうした依拠が生み出すあらゆる葛藤のプロセスにおいて、情念と、情念と感覚の間にある関係を再考せねばならないし、他方で中世の情念に対する主要な権威から離れたところに自分自身の説明を置くようなある一つの推移を推論せねばならなくなってしまったといえよう。

凡 例

デカルトの著作からの引用については、慣例によってアダン・タヌリ版によるものである。*Œuvres de Descartes, publiée par Ch. Adam et P. Tannery. rééd., Vrin. 1996* これを AT と略記し、引用に際してはその巻数と頁を記す。

注

*i Diels, H. u. Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951, 13B2.

*ii ストア派においても、火に由来する熱い空気として氣息を捉え、魂は氣息であると考えられた。彼らは生命の熱もしくは氣息が神的な作用原理であるとされ、動物に限らず万物も支えると主張される。

*iii 『哲学・思想辞典』1387 頁、 pneuma の項目参照。

*iv ガレノス (Galenos ラテン呼称 Galenus Claudius) は紀元後 130 年前後にペルガモンで生まれた。ペルガモンは、小アジアのエーゲ海沿岸部北寄りのミュシア地方の辺りのことである。古来のギリシア都市であり、紀元前三世紀後半にアレクサンドロス大王の没後アッタロスによって建国されたペルガモン王朝の首都である。

*v 「適度な混合 eucrasia」といわれ、自然な釣り合いで四つの原理が混合していることを指す。

*vi 「不均衡な混合 dyscrasis」といわれ、ラテン語では imtemperies という「穩健を欠くこと、過剰」の意味がある。

*vii ガレノスの pneuma については二宮陸雄、『ガレノス靈魂の解剖学』、平河出版社、1993 年および『ガレノス自然生命力』、1998 年を参照させていただいた。

*viii ガレノスは、脳室内の pneuma に関して二つのことを想定する。もし靈魂が非肉体的なものであれば、pneuma は靈魂のいわば主要な住処であると想定できるが、それとは反対に靈魂を実体のあるものとすれば、pneumaこそが靈魂であるという想定できるという。しかし、ガレノスは脳室が遮断されたあとでも動物が感覚と運動を取り戻す以上、このどちらの想定も認められないとする。ここから、靈魂の実体が何であれ、靈

魂は脳の中にあり、動物の全感覚と随意運動のための靈魂の主要な道具こそ、 pneuma であるということが導かれる。なぜなら、 pneuma が逃げると、それをまた集めるまでは動物から生命はなくならないけれども感覚と運動はできなくなるはずであるだろうし、もし仮に pneuma 自体が靈魂であるとするなら、 pneuma が逃げたら動物は即死んでしまうからである。こうして、ガレノスは pneuma は脳室で作られ、 pneuma が靈魂の主要な道具としてみなすのが最も適していると考える。ガレノスは、脳の基底に動脈から形成されている繊毛組織があるのを見れば、動脈が脳室の中に pneuma を吹き出しこれを作るのがわかると断言する。ガレノスは pneuma を二つに分けている。すなわち、動脈内の pneuma を生命 pneuma、脳内の pneuma は心的 pneuma と呼び、二つに分けている。生命精気は呼気と体液の気化からその生成材料を得て、動脈と心臓の中で生じ、その生命 pneuma の一層の精錬により心的 pneuma は変成される。

*ix プラトンが魂の理性的部分は脳（頭）に存在し、魂の情動的部分は心臓に存在し、魂の欲望的部分は肝臓に存在すると考えた。

*x ここでは「自然力」についての言及は行わないこととする。プラトンの魂の三区分に、ガレノスはもう一つの生命力として植物ももっている自然力を考えていることだけをここでは付け加えておく。

*xi たとえば、Avicenna は、脳は感覚と自己運動の主要な座であるが、究極的には心臓に依拠していると主張した。魂の座に関する議論は、認識機能を説明する際の心的 pneuma と生命的 pneuma の卓越した機能に関する議論によって反映された。

*xii 『デカルト著作集』三の 280 頁にアリストテレス派、ストア派の人々のことだと説明がある。

*xiii 谷川多佳子、『情念論』、岩波文庫、2008 年、191 頁に「ただしデカルトにおいて、情念の座は脳とされるが、それがもたらす生理学的変質の原因は心臓に帰される」とある。

*xiv 『方法序説』第五部における動物精気の説明は、「きわめて微細な空気のようなもの、あるいは焰のようなものであって、たえず豊かに心臓から脳へのぼってゆき、そこから神経管によって筋肉の方へ向かい、身体すべての部分に運動を与える」ものである。また、『情念論』第 10 節の中にみられる動物精気の説明も、同様に、「非常にすばやく動くとしてつもなく小さな物質」であると言われる。

*xv 野田又夫、『デカルトとその時代』、筑摩書房、1975年、79頁。

*xvi同上。

*xvii同上。

*xviii同上、79-80頁。

*xixただしガレノスはガッサンディのような原子論は採らない。

*xx Galen, *On the natural Faculties*, with an English Translation by Arthur John Brock, M.D, Harvard University Press, 1979, pp.126-127.

*xxi *ibid.* pp.127-128.

*xxii 「第六省察」においても「・・・私がまったく一なるものであり、全体的なものであることを理解する。そして、精神全体が身体全体と合一しているように思われるとはいえ、しかし足か腕かそのほかの身体のある部分が切り取られても、そのために精神から何ものかがとり去られるのではないことを私は認める」とある。

*xxiii 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。

*xxiv 野田又夫編集、『デカルト』、中央公論社 419頁およびガーディナー、『心理学史』、矢田部達郎・秋重義治訳、139頁参照。

*xxv 『情念論』第37節において情念が動物精気のある運動によって引き起こされる仕方についてデカルトは述べている。

* xxvi Temkin, Owsei, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1973, p.19.

(とよおか・めぐみ 筑波大学大学院人文社会科学研究所在学)