

博士論文

デカルト哲学における「身体教育」への指標

—心身関係論を機軸として—

平成 24 年度

筑波大学大学院人間総合科学研究科体育科学専攻

林 洋輔

デカルト哲学における「身体教育」への指標
—心身関係論を機軸として—

目次

序章 予備的な考察	1
第一節 序と問題の提起	1
第1項 問題の設定	1
第2項 先行研究の検討	6
第3項 問題装置としてのデカルト	35
第二節 デカルト教育論への可能性	41
第1項 「人間探究」としてのデカルト哲学	41
第2項 デカルトへの教育論的接近	48
第3項 読解の視角と用語の規定	59
一 読解の視角	60
二 用語の規定	66
第三節 本研究の構造と課題	70
第1章 人間存在における心身関係の理論的前提	74
第一節 心身の存在論	74
第1項 デカルト心身論の形而上学的背景	74
第2項 「疑い得るもの」としての感覚	85
第3項 心身の存在論的身分	92
第二節 心身接続の原理	102
第1項 「実感によって知られる」接続	102
第2項 「力」の概念は釈明足り得るか	114
第3項 心的因果の妥当性	125
第三節 経験世界とデカルトの心身論	133
第1項 日常経験という世界	133
第2項 諸感覚の成立条件	138
第3項 「心身合一体への教育」に向けて	143
第1章のまとめ	150

第 2 章 自然学的存在としての「人体」	154
序 節 デカルトと人体	154
第 1 項 「体育哲学における身体」の問題性	154
第 2 項 用語の規定および先行研究の検討	163
一 日本における先行研究	172
二 英米圏における先行研究	179
三 フランスにおける先行研究	187
第 3 項 方法的アポリアと分析視座の設定	194
一 デカルト自然哲学における誤りについて	194
二 デカルト読解に係る諸問題について	200
三 分析視座の決定に関する検討	212
四 本章の構造と課題	217
第一節 人体における「可分性」	218
第 1 項 等質性	218
第 2 項 永続分割性	229
第 3 項 充実性	238
第二節 人体における「形状性」	249
第 1 項 連鎖的発達性	249
第 2 項 適合性	261
第 3 項 機能性	271
第三節 人体における「運動性」	280
第 1 項 法則性	280
第 2 項 基盤性	292
第 3 項 向感覚性	299
第 2 章のまとめ	313
第 3 章 デカルト哲学と「身体教育」における諸契機	319
序 節 視座的な諸問題とその突破	319
第一節 デカルトにおける「身体教育」	330

第1項	教育の目標と「善」	330
第2項	社会のなかの関係性	337
第3項	「身体の完全性」獲得と認識へ向けて	346
第二節	身体諸動作の改変	354
第1項	「情念」への着眼	354
第2項	観念の連結と「習性」	366
第3項	習練と理性	378
第三節	理性、言語、そして他者	389
第1項	人間における遍在、あるいは理性	389
第2項	言語の可能性と限界	396
第3項	自己のあり方、他者との交わり	406
結 章		417
参考文献表		425
謝 辞		445

序章 予備的な考察

第一節 序と問題の提起

第 1 項 問題の設定

本論文は、フランスの哲学者ルネ・デカルト (René Descartes 1596-1650) の心身関係論を用いることで、「心身関係の基礎づけのもと、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」という問いに解答を与えるものである。またこの問題の解決を通じ、本研究はデカルトにおける「身体教育論」の可能性を論理づけようとするものである。つまり、体育哲学分野に存する問題をデカルトの思想研究に拠ることで解決し、これによって「デカルト身体教育論」の成立にも道を拓くことが本研究の最終目標である。

本研究の後景には、次のような事情がある。身体教育（体育）の基礎的な諸問題を扱う体育哲学において、心身の問題を問う議論は往昔から行われてきた。すでに 20 世紀のはじめにはこの心身関係論の問題性について指摘が行われており¹、研究者間での議論を確認すること

¹ 既に高島平三郎(1904)『体育原理』において、次の言及が見られる。「…然りと雖も余は心身の問題を科学的に説述せんには、常識的二元論の立場を取ること、最も安全なりと信ず。…科学としての心理学および生理学を修めんとする者は、ただ両者の相関する確実なる現象を捉へて、これが研究を試みる可きのみ」。前後の文脈を考察するに、高島の関心は必ずしも心身相関に係る原理を主な研究の対象としていたわけではない。むしろ彼は人間の健康保持や公衆衛生など、生活上の安全科学を論ずる議論のうちに上掲の心身観へ触れている。そして引用部にあるように、心身の問題を立ち入って論ずるのではなく、科学理論を学修する際の

ができる。他方で「体育 physical Education」という言葉が欧米語からの翻訳語として定着したことからわかるように、「体育」という営みは教育活動である¹。したがって教育の対象が人間であり、かつ身体教育の固有性として人間の身体に着目するのであれば、この「身体」と対になって語られる「精神」との関係を問うことは、体育（哲）学の諸研究者にとって関心の尽きない論題と言えるであろう²。

これに加えて斯学における最近の研究動向によれば、「身体」という事物の有り様を問う議論や体育を通じた人間形成の是非が盛んに論じられている³。そしてこれらのうちのいずれの問題圏においても、教育という場における人間の有り様に深い関心が寄せられているように思われる。さらに人間のあり方をめぐって議論の行われる際、そこには心身の関係へ向けた問いが発せられることも想像に難くないであろう。なぜならば、哲学の問題として人間のあり方が問われる際、そこにおいては必ずといってよいほど「精神」や「魂」および「身体」

予備的な知識として心身関係に関する見解を述べている。また高島は、心身の相関については「また身體の態度は、大に精神作用に影響するものなり」と、身体が精神の諸活動に影響を及ぼすとの論旨が確認できる。つまり、彼は心身の相関に対しては、特別に深い問題意識を抱いていたわけではないともいえよう。

¹ 体育が欧米語からの翻訳語であるとの考証学的研究は、佐藤臣彦(2003/1993)『身体教育を哲学する 体育哲学叙説』において行われ、確認が果たされている。

² 体育哲学分野ではその前身となる「体育原理」分野を含め「身体」に対する議論は行われてきたものの、その対蹠項であるはずの「精神」をめぐる言説はあまり行われていないと言える。「身体教育において「精神」はどのように議論されてきたか」という問いは向後に問題性を残すと言えるであろう。なお、本研究では第3章において、この問いに対する議論の方向性を示唆する予定である。

³ 昨今における斯界の現況は、以下のように特定の哲学者に対する思想研究と「身体」をめぐる論議が活発化している。例えば佐藤臣彦(1999)『身体論序説—アリストテレスを中心に—』は人間身体の可能性をアリストテレス研究に基づき明らかにしたが、その後も木庭康樹(2006)『プラトン哲学における身体論 ソーマ概念の体系的考察を通して』がプラトン思想の考察から「身体」に内在する原理的な諸特性を見出した。また佐々木究(2010)『ジャン・ジャック＝ルソーにおける身体-教育の思想』はルソーの思想研究を通して学校体育制度成立の思想的背景に迫る議論を展開している。さらに阿部悟郎(2009)『体育学的人間形成論序説—シュプランガーの教育哲学を方法として—』はドイツの哲学者シュプランガーの思想に基づき、人間形成における身体教育の意味を鮮明化した。このように、人間の身体をめぐり、西洋哲学の知見を現代に活かし返す形で斯界の最近が形成されている、と言える。無論「身体」の問い方にも多様が見られ、例えば現象学的な視点から考察を行う瀧澤文雄(1995)『身体論の論理』や、身体教育の問い方自体を問い直す樋口聡(2005)『身体教育の思想』、あるいはこれらを踏まえた釜崎太(2007)『体育的身体論の課題と展望: 個・身体・社会』の総説的論考など、問題設定の仕方は多様化する傾向にある。しかし、人間存在の可能性を「教育」と「身体」から問い直す態度は、体育哲学の研究圏内に常時認められる。この姿勢が、学界全体へ向ける、体育哲学固有の立場と言い得るのである。

の位置づけが論じられるばかりでなく、心身の関係が問われるといってもよいからである。

このように、体育という場における人間の有り様を考える体育哲学の諸研究者においても、心身関係論は昔から強い関心の的であったと言える。それにもかかわらず、心身の関係を問う論議は現在にいたるまで十分な議論がなされているとは言い難いであろう。本研究がこのような指摘を行う論拠としては、斯学の心身関係論における「基礎づけ」の未だ果たされていないことが挙げられる。言い換えるならば、心身関係論における研究者共通の理論的な前提が据えられていないと言えるのである。それゆえ、研究者各々が恣意的な前提に基づいて議論を始め、論者のなかには哲学的な議論の要諦とも言うべき論理性を放棄したものも見られる¹。これらの状況を要言的に言うならば、斯学における心身関係論についての議論は、現在に至るまで錯綜した状況が続いているのである。

ところでこのような学問的現状は、体育に関する政策的な諸答申に対して影響を与えるばかりでなく、身体教育の実践を担う体育教師にも困惑を与える遠因といえるだろう。その一例を挙げておくと、中学校および高等学校における保健体育科の学習指導要領によれば、心身の本来的な位置づけについて、心身双方を一体のものとして捉えるべきであるという知見が示されている²。しかし、「心身を一体のものとして捉える」という事態を果たしてどのように理解すればよいのだろうか。心身は全く区別のつかない「一なるもの」であると言える論拠はどのようなものだろうか。さらに「心身を一体のものとして捉える」のであれば、「心（精神）」や「身体」といった概念は、その際どのよ

¹ 例えば石津誠(1973)『体育原理』によれば、心身の関係について、次のような言及が行われている。「人間の存在、それは精神でもあり、身体でもありと同時に、精神でもなく、身体でもない。二つのものが一体となったものでもなく、また一つのもの両面でもない」。一読して察せられるように、彼の言明は論理的な整合性を逸脱したものと言えるであろう。要約的に言えば、心身関係の不可解さを強調することで論理的な説明を諦め、一種の不可知論的な主張によって問題の終息を目論む議論が見受けられるのである。

² 文部科学省(2008)『中学校学習指導要領解説 保健体育編』、および文部科学省(2009)『高等学校学習指導要領解説 保健体育編・体育編』、11頁。それらによれば、「教科の目標」の冒頭において、「心と体を一体としてとらえ…」との記述が確認できる。また「体ほぐし」単元の目標には、心身の相関への気付きが領域の担うべき内容として提示されている。ただし本論で論じられるように、「心身を一体としてとらえる」事態と心身の相関をどのように理解するかについてはなお議論が求められるだろう。

うに位置づけられるのだろうか。あるいは心身を異なるものとして認めるのならば、それらの相関についてはどのように考えればよいのだろうか。そしてもし心身関係の基礎付けが果たされるのならば、そこからどのようにして人間は他者関係のうちに身体諸動作を身に付けていくのだろうか。これらの問いに対しては、これまでのところ詳細な言及が何も行われていない。このような諸々の問いに対する明瞭な解答が得られないのであれば、単に体育教師の疑問ないし困惑を引き起こすばかりではなく、教師をはじめとした教育者の心身観や人間観にも誤った理解を植えつける一因となるであろう。

このように、体育の心身関係論における整合的な説明を等閑視することは、一方で体育実践に関わる諸側面に弊害をもたらすことになる。また他方では学問的説明能力としての体育哲学の「学問力」も疑問視される事態となろう¹。いずれにせよ、明らかなことは次のことである。体育哲学分野では、人間における心身関係の理論的な基礎付けが未だ果たされておらず、議論の錯綜する状況が続いている。そしてこのような議論の錯綜は、単に学界のみならず体育の政策的側面や実践的側面にも影響を及ぼし、体育の学問全体に対する信用の低下へつながると考えられる。したがって、体育哲学分野から人間における心身関係の学的ないし理論的な基礎づけを行う必要があると言えるであろう。このことを具体的に言い直すならば、体育哲学において「教育の場における人間の心身関係が拠って立つべき理論的前提は何か」という問いの提起が必要であり、この問いに対する解答が本研究の第1章で行われることになる。

さらに、本博士論文はこのような心身関係の基礎づけを踏まえ、いまひとつ解答しなければならない問題を抱えている。具体的に言うならば、心身関係の基礎付けからどのようにして人間は文化的な身体諸動作を習得するのか、という問いに答えることである。このような更なる問題設定の背景には、研究史の継承という観点を踏まえた以下のような状況が存している。

体育哲学の先行研究によれば、身体教育の目的的な契機は「ヒトの

¹ ここで言う「学問力」とは、佐藤臣彦(2000)『体育学における哲学的研究の課題と二十一世紀への展望』において提唱された概念であり、提唱者の佐藤によれば、その定義は「当該の学問が対象とする事実を合理的に説明するとともに、適切な対処能力を現実に対して発揮することで世間一般を納得せしめる力量」とされている。

身体面からの人間化」であることが明らかにされている¹。すなわち、生物的存在として生れた人間が社会的関係のなかで当該社会に認容された身体諸動作を習得し、文化的存在としての人間になり行くために体育が行われるという主張である²。したがって、研究史の継承という学問研究において求められる前提を踏まえ、本研究は当該の主張を発展的に継承する立場にある。それゆえ、単に体育における心身関係の基礎付けを果たすばかりではなく、「ヒトの身体面からの人間化」が心身関係の基礎付けからどのように果たされるのかという問いに対しても、本研究は解答する必要がある。言い換えると、「心身関係の基礎づけのもと、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」という冒頭に掲げた問いへの解答が本研究に求められているのである。

しかし、このような問いに対して解答を提出するためには、少なくとも以下に挙げる諸々の問いに答えることが必要となるだろう。まず本項冒頭で述べたように、本研究はルネ・デカルトの思想を論文の全編にわたって考察しながら解答を模索していく。もし彼の思想に則ることで人間における心身関係の理論的前提が明らかにされるのであれば、その際に体育における働きかけの対象となる「身体」は、体育（哲）学的にみてどのように位置づけられるのであろうか。すなわち、体育における人間の心身関係についての基礎づけが行われたのならば、そこにおいて現れる「身体」概念が、体育（哲）学にとってどのような意義を有しているのかについても改めて問われなければならないであろう。また同じくデカルトの思想に拠りながら身体諸動作の習得過程を明らかにしていくのであれば、そのような身体諸動作を身につけるための目的的契機はどのようなものであるかという問いにも答える必要がある³。さらに、身体諸動作を習得する過程において、学習者個人の心身関係や他者との関係のあり方についても考察を加えておかなければならないであろう。なぜならば、教育という営みが

¹ 佐藤(2003/1993)、231頁ほか。

² ここで言われる「ヒトの身体面からの人間化」とは、人間が社会的存在として生きなければならない以上、自らの生きる社会で必要とされる身体諸動作を習得することと見なして差し支えないであろう。

³ デカルトの思想に則って考察を進めるのであれば、「ヒトの身体面からの人間化」というテーゼは、デカルトのテキストに即して表現し直される必要があるであろう。このような議論については、本研究第3章第1節において検討したい。

対人的な関係を本質的な要素としてそのうちに含むのならば、身体諸動作の習得過程における学習者の心身相関の有り様や他者との関係のあり方もまた、問われる必要があるからである。要するに、本項冒頭で掲げた問いへの最終的な解答に至るためには、まずもって心身関係の基礎付けを果たすことに加え、今述べたような諸々の問いに対しても解答することが必要となるのである。

以上、本項のまとめを兼ねて本研究の外郭を述べるならば、次のようになるだろう。本研究の問いは、くり返して言えば「心身関係の基礎づけのもと、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」というものであって、この問いは体育哲学分野の先行史における諸状況を踏まえて設定されたと言える。そして、本研究はこの問いに対する充足的な解答の提出を研究の目的とする。このような目的の完遂を期し、本論の第1章では人間における心身関係の基礎づけを行い、第2章ではそのような基礎付けから出来た「人体（身体）」概念の体育（哲）学的な意義を検討する¹。また第3章では心身関係の基礎付けに基づき、人間が身体諸動作を習得するための目的的な契機を検討や、その際における学習者個人の心身関係、さらに他者との関係について考察を加えていくことになる。これらを体育哲学分野の術語で言い換えるならば、「心身関係の基礎づけのもと、どのようにしてヒトは人間化するか」という議論が行われるのである。以上のような諸議論を経ることによって本研究は完結に向かうこととなるだろう。

さて、このような大枠を示したところで、本研究がまずもって重点的に取り組む課題は心身関係の基礎付けを確定する作業である。というのも、この問題の終息が目下の学的課題として本研究に求められているからである。したがって先行研究の検討についても、まずは心身関係論が問題としてどのような拡がりを持ち、これまでにどのような議論が蓄積されてきたのかについて見渡しておく必要があるだろう。そこで次項では、主に心身関係論に関する主な先行研究を検討することとしたい。

第2項 先行研究の検討

前項の議論から、本研究の背景に加えて問題の所在と研究の目的、

¹ 第2章では、身体を「人体」と表記して議論を行う。その論拠と妥当性の吟味については、第2章序節第2項「用語の規定と先行研究の検討」において行う。

そして研究の意義が明らかとなった。そこで本項では先行研究の検討を通じて議論を進めていくこととしたい。まず本研究が目下取り組む課題である心身関係論について、この研究分野はこれまでどのように語られてきたのだろうか。以下の議論においてやや詳細に整理しておきたい。

心身関係論とは一般に「心身問題 mind-body problem, Leib-Seele Problem」とも呼ばれる問題領域である。辞書的な定義によれば、「心と身体との関係を哲学的に問う問題」として定義されている¹。つまり、文字通り「心」と「身体」の関係の如何を問うものであり、現在では人間存在を学問的な射程に含めるほぼすべての分野において、熟慮すべき問いとして存するといってもよいだろう²。このように、問題としての心身関係論が広がる背景には、人間を構成する最も根本的な要素として「心」と「身体」という事物の広く認知されている現状があると言える。つまり、人間のあり方をめぐって問題を立てるに際し、心身関係についての立場表明は分野を問わずして求められるとも言えるであろう。

ここで、心身関係論の問題性を一言で言い表すならば、それは次のようなものになるだろう。すなわち、一方で「心」（ないしは「精神」「魂」）と呼ばれる存在に対して「身体」という存在を本質的に異なる事物と見なす前提があり、他方で人間のうちにそれらが共存しているのならば、なぜ双方が同じ人間のなかで相互に作用を及ぼすことになるのか、という問いに問題は集約される。別の言い方をすれば、事物としての身分が異なり、共通項を何一つ持たない「心」と「身体」があたかも相互作用を行うかの如くして現象することが事実として明らかに見られる。それならば、心身のあいだに成立するはずの相互作用はいかにして行われているのか、あるいは相互作用とは異なる何

¹ 廣松渉ほか編(1998)『岩波哲学・思想事典』、823頁。なお本論で見られる定義は「心身問題」の項を参照した。この項の執筆者は坂本百大である。

² 池田善昭(1998)『心身関係論—近世における変遷と現代における省察—』では、この「心身関係論」の問題としての拮がりのように述べられている。「心身関係論は、遺伝情報、システム論、進化論、生命科学、生物学、エソロジー、精神医学、大脳生理学、深層心理学、人間学、哲学（形而上学）、宗教などの各分野で共通に論じられるテーマである。このテーマは、単に、こころとからだ、精神と身体といった狭義の意味にとどまらず、広義の意味での、意識と物体、霊と肉、ロゴス（知）とパトス（情）、自己と他者、実在と観念などから、さらに、人間と機械、人間と自然、あるいは人間と死（靈魂の不死）などの広い分野にまで影響の及ぶ多彩な問題群を孕む。」

がしかの原理が心身間に働いているのかといった問いが直ちに浮かんでくる。このように、「存在としての位置づけが異なる心身が相互作用するのか、するとすればどのようにしてか、あるいは相互作用しないならば、代わりにどのような原理が働いているのか」という問いが心身関係論、つまり「心身問題」の主たる問いと言える。しかし、ひとたび哲学史を遡って考察してみるならば、このような問いが昔から存したわけではないことがわかる。むしろ、古代期の文学や哲学においては心身の問題を問うどころか、現代的な意味での心身問題などというものは皆無であったといっても過言ではないだろう。そのことは、以下のような瞥見を加えるだけでも明らかとなる。

まずホメーロスの作品中に見られる諸記述のなかには¹、現代の心身関係論において用いられる意味での「精神」などは確認できないとする指摘が行われている。この考証を行ったスネルによれば、「われわれが精神と名づけているものをホメーロスとは別な形において把握していた *was wir Geist nennen, von Homer in anderer Form aufgefaßt wurde*」のであって、「《精神》という名称が、以前には別な形に解釈され *die Beziehung "Geist" die Interpretation ... von etwas ist, das vorher in anderer Form interpretiert wurde, so daß es wieder in anderer Form existierte*」とされる²。また彼によれば、ホメ

¹ ホメーロスが果たして「イーリアス」や「オデュッセイア」のといった諸作品を一人で著したかという点については、そもそもホメーロスが実在の人物であったかという論点までを含めて議論がある。この問いに関し、伊藤整(2006/2004)『改訂 文学入門』によれば、ホメーロスなどの文学作品は次のような成立過程を辿ったとされる。「ある時、一人の天才的な人間が出てきて、それらの作品全体を集めて一つの大きな物語にしたならば、もっとおもしろいものになる、ということに気がつく。その人間は、これらのエピソードをつなぎあわせ、エピソードとエピソードの間にかけているところを、自分で創作し、あるいは事情を調べて補い、全体として大きな物語を作ることがある、その時に、その採集者である人間が一つの巨大な物語を作り上げた、ということになってしまう。これが『平家物語』や『イリアード』や『オデュッセイ』の成り立っただいたいの経過である。」なお表記上の観点から、原文の「物語り」を「物語」と送り仮名の訂正をさせていただいた。

² Snell, Bruno(1986) “Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen”, S.9. ならびにスネル・ブルーノ(新井靖一訳)(1974)『精神の発見—ギリシア人におけるヨーロッパ的思考の発生に関する研究—』、7-8頁。なおここで彼はホメーロスのうちに「精神」や「魂」がないとは主張しているものの、ホメーロスの描く人間たちが喜びや思考なども不可能であったとは主張していない。スネルによれば、「ただ彼らは、喜びとか思考等々といった事柄を決して精神や魂の活動 *Aktion des Geistes oder der Seele* とは考えていない」のであり、「この意味ではまだ精神や魂も存在していなかった」と主張して

ーロスが魂や精神に該当する固有の言葉を持ってはおらず、通例としてギリシア語で「魂」を意味する「プシューケーψυχή」についてホメーロスが知っていることについては、この「プシューケー」が人間の死後に人体を離れ、冥土を飛び回っているだけであるという¹。つまり生きている人間における「プシューケー」の活動や機能について、ホメーロスは何も語っていないとスネルは主張するのである。彼のこのような主張の後景には、「精神と身体 Geist und Seele」であるとか「魂と肉体 Geist-Körper」を対立概念と捉え、それらが相互に規定しあっているという主張が横たわっている。そしてスネルによるこのような考証に妥当性があるとすれば、そもそもホメーロスの作品のなかには、現代的な意味での「精神」ないしは「魂」などという概念は設定されていないとの主張に行き着くであろう。近年の研究者による指摘でも改めて確認できるように²、スネルによる考証では「イーリアス」などに登場する人物に「生きた身体を丸ごと一つのものとして表現する言葉はなかった」のであり³、「心」もまた、「さまざまな呼び名をもつ心的機能および部位の寄せ集めとして捉えられ、意識や行為の統一した主体としては捉えられていない」のである⁴。このような思想的前提を持つ古代の人間理解において、心身の関係はどのようなかなどという問題が生まれ得ないことは明らかであろう。というのも、「精神」や「魂」などといった統一的な主体が皆無であるのならば、「精神」（ないしは「心」「魂」）と「身体」という対立も生まれることはないからである。従って、本研究が問題とする心身関係論などが生まれる余地はないのである。そこで、時代をいま少し下り、本研究が用いる意味での心身関係論の淵源をさらに探ってみることにしよう。

いる（傍点新井、原文イタリック）。なお引用の邦訳は新井靖一訳である。

¹ スネル（新井靖一訳）（1974）、26頁。

² 神崎繁（2008）『魂（アニマ）への態度—古代から現代まで』、28-29頁。

³ 金子晴勇（2008）『ヨーロッパ人間学の歴史 心身論の展開による研究』において、ホメーロスにおける「身体」理解が次のように述べられている。「身体（ソーマ）に関して言うならば、ホメーロスではそれはそれ自体としては未だ経験されていない。ソーマはホメーロスにおいては前に述べたようにプシューケーが幻影であったように、屍を意味しており、魂が宿っている場合にはやっと「姿」や「四肢・五体」として表現されているにすぎない。」。金子もまた、スネルの言及を引用してこの言及を行っている。なお表記上の統一から引用文の人名を「ホメーロス」とさせていただいた。

⁴ 神崎（2008）、28-29頁。

心身の関係を問う際に必ずといっていいほど挙げられる言説が、いわゆる「心身二元論」であろう。そしてこの「心身二元論」を批判することから現代における心身関係論議の開始されることも多々見られる。ところで、単に事物を二元的に分割する思想を探してみるならば、古代期の数学者であるピュタゴラスの思想においても確認することができる。彼は偶数と奇数、あるいは男性と女性など、事物を二分する方法によって世界を理解しようと試みている¹。その限りにおいて彼を「二元論 dualism」の祖として据える解釈も一つの立場となりうるであろう。しかし彼においてもまた、「精神」と「身体」を概念的に二分して事物を解釈するという思想は確認できない。つまりピュタゴラスにおいても現代において指摘される心身関係論の問題性を明瞭な形で見いだすことはできないのである。

そこで心身関係論の嚆矢として、プラトンの著作である「パイドーン」を挙げる研究者も少なくないであろう。「魂」の不死を論じた当該著作は、「身体」と「プシューケー」の分離を説いた作品として、心身関係論における議論に加えられている。しかし、プラトンの描く心身関係論は現代人の考えるそれとは様相を異にしており、果たして厳密な意味で心身関係論と呼ぶことができるのかという問いが浮上してくるのである。というのも、プラトン研究者の藤沢が指摘するように、「パイドーン」で論じられる心身関係とは、必ずしも心身の対立とは言えないのではないかという指摘が提出されているからである。藤沢によれば、「魂と身体」という表面的な対立の底にあるのは「魂の働きの二つのあり方の対立」であるとされる²。つまり一方では「知と思惟、そしてそれへと方向づけられた感覚（知覚）・欲望・エロス・快樂」と、他方では飲み食いや性愛に関わる「身体的（物的）なものへと方向づけられた感覚（知覚）・欲望・エロス・快樂」

¹ リーゼンフーバー・クラウス(2008/2000)『西洋古代・中世哲学史』における記述に従って、ピュタゴラスの二元的思想は次のように要約できる。すなわち、彼にとって現実の根源的原理は「数」であり、世界の構成原理も「数」であるとする。すべての数は「一」に基づき、この「一」が諸々の数に先立って自らの中から数を成立させる統一的な原理となる。そしてこの原理を基盤に置き、諸々の数が二元論的に二つの原理から構成される。具体的には、あらゆる数は偶数で象徴される「無限定なもの」という悪の原理と、奇数で象徴される「限定するもの」という善の原理の結合から生じる「限定されたもの」である。このように世界を二分するピュタゴラスの思想であるが、ここから近代以降に言われる物心の二元論を指摘することは困難ではないだろうか。

² 藤沢令夫(1998)『プラトンの哲学』、106頁。

との対立であると彼は解釈している¹。さらにこのような対立は「知の愛求者」においてのみ生ずる対立であって、結局は「求知者」と「非求知者」という生き方の対立として立ち現れるという²。要するに、表面的には心身の対立と見られていたプラトンによる心身関係の記述は、その深層においては二つの相反する生き方の対立を象徴的に表したものと解釈できるのである。仮に藤沢の当該解釈が妥当なものであるならば、本研究が問題視するような心身の本来的な有り様をめぐる議論とは、問題の所在が異なると言わざるを得ないであろう。したがって、ここにおいても心身関係論の淵源を認めることは困難と言える。言い換えるならば、心身関係論の淵源はプラトンとは言い難いのである。

さて、プラトンの直後に活動した「万学の祖」アリストテレスにおいても、心身関係論を思わせる記述は登場してくる。すなわち、彼の著作『魂について De anima』における言明において、心身の関係に言及した箇所が見られる。しかし、アリストテレスは心身の関係を問うというよりは、むしろ心身関係そのものを問題として捉えていないようである。このことは、彼による次の発言を見ても明らかであろう。

したがってまた、魂と身体とが一つであるかどうかを探究する必要もないのであって、それはちょうど、封蝋とそこに刻まれた印形とが一つであるかどうか、また一般的にそれぞれのものの素材とその素材がその素材であるところのものが一つであるかどうかを探究する必要がないのと同様である（傍点中畑）³。

この引用からもうかがえるように、アリストテレスにおいて、心身の関係を問うという問題は生じていないように思われる。そもそも彼において「魂」とは「可能的に生命をもつ自然的物体の、第一次の現実態」と規定されている⁴。端的に言えば、物質たる「自然的物体」との明確な断絶が認められておらず、後代に見られる二元論的な思想を指摘することは不可能であろう。したがってここでもまた、その身

¹ 藤沢(1998)、106頁。

² 藤沢(1998)、107頁。

³ アリストテレス（中畑正志訳）(2001)『魂について』、62頁。

⁴ アリストテレス（中畑正志訳）(2001)、62頁。

分が根本的に異なる心身」という現代的な意味での心身関係論の問題性の前提を確認することができない。したがって、心身関係論という議論それ自体も生まれるはずはないだろう。

アリストテレス研究者でもある中畑が指摘するように、「アリストテレスの魂論は、基本的に、魂と身体との関係を一元的に理解する」ものである¹。また同じくアリストテレス研究者の桑子が述べるように、アリストテレスは「心を或る特定の条件をもつ身体の状態、一種の能力」として把握するものであって²、アリストテレスにおける心身関係とは結局のところ、心をもつ身体がどのような状態にあるかを考察することになる³。このようなアリストテレスの発想は心身関係論を「解決」する議論ではなく、先に本研究が指摘したように、この問題を根本的に「解消」する試みにつながるであろう。したがって、アリストテレスの心身理解もまた、なるほど現代における心身観へ一視点を与える知見ではあれ、しかし本研究が考察を及ぼす心身関係論の問題性とは相容れないであろう。

さて、周知のように古代哲学の諸学説は宗教にも深い影響を及ぼしており、心身関係論はとりわけキリスト教においても論じられている。特に西洋文化の形成に甚大な影響を及ぼしたキリスト教では、心身の区別に加え、心身の総合としての「霊」が強調されることで「霊・魂・身体」からなる三分法を確認することができる⁴。そしてこのような三分的な区分はオリゲネスやアウグスティヌスなどの教父思想家によっても継承され、近世のエラスムスやルター、さらにはキルケゴールにも影響を及ぼすこととなる⁵。また今挙げた思想家たちのうちでもオリゲネスのように、魂が肉体に先立って存在し、人間は神との関

¹ アリストテレス（中畑正志訳）（2001）、226頁（訳者解説）。

² アリストテレス（桑子敏雄訳）（1999）『アリストテレス 心とは何か』、204頁（訳者解説）。

³ アリストテレス（桑子敏雄訳）（1999）、204頁（訳者解説）。

⁴ キリスト教における心身理解については、金子（2008）の記述に多くを負う。なおここで言う「霊」の「魂」に対する位置づけであるが、金子によれば、「魂と身体」が人間の本性的な考察であるのに対し、「霊と肉」は神に対する関係を言い表すものとされている。また日本語の「靈魂」という語に象徴されるごとく、「霊」の意味内容は「魂」に含まれると金子は述べている。この意味では人間における心身のあり方を「霊」「魂」「身体」と並置するにしても、それは厳密な意味での三分法ではないとの解釈も成立するだろう。

⁵ 金子（2008）、5頁。

係において受けた罪によって肉体をまとうようになる¹、などという価値階層論的な心身理解も現れるようになる。要するに、諸々の宗教ないし文化における価値論のただなかにおいてさえ、心身関係論はその問題性を失わなかったと言え、そこには教義に合わせた柔軟な改変が見て取れるであろう。ただし、このような思想史の流れにおいても、本研究が問題にするような心身の関係を問う議論はほとんど見られないといって良いだろう。むしろ宗教的な背景を帯びた議論において、心身の関係について問題にされたのは、心身の身分としての位置づけをめぐる問題であろう。例えばジルソンやベーナーが指摘するように、中世哲学における人間像は、共に不完全な実体である精神と身体が結合することによって成立するとされた²。すなわち、心身の因果関係を問うというよりは、神の下にある人間存在がどのような組成をなしているかという問いを考える関心が生まれていたと言える。要言的に言うならば、心身の身分を問う議論は古代以降続けられていたにはしても、特に心身の相関や因果関係の是非を問う議論は、重要な問題としては取り上げられてこなかったと言えるであろう。

さて、思想史の区分において言われる「近代」に入ると、フランスの哲学者ルネ・デカルト以降において現代的な意味での「心身関係論」が生まれたと言えるであろう³。というのは、デカルトの唱えた心身関係論はその後の当問題に対する議論の方向を決定付けたばかりでなく、この問題に対する問い方や自然諸科学の成立根拠など、後代の諸議論に大きな影響を及ぼしたからである。他面からこのことを言うならば、デカルトに対してどのような立場を採るかによって、研究者の位置づけもおおよそ定められるとも言える。デカルトの思想に賛成す

¹ リーゼンフーバー・クラウス(2008/2003)『中世思想史』、47頁。

² ジルソン・エティエンヌ、ベーナー・フロティウス(1982/1981)『アウグスティヌスとトマス・アキナス』、256-257頁。具体的には、トマス・アキナスの心身理解を踏まえ、次のように述べられている。「身体と魂の結合は、真の意味で人間の活動というものが単純に魂の活動ではなく人間の、したがって合成されたものの活動であるといわれる状態のものでなければならない。したがって、人間は実体的形相と第一質料からだけで成り立っている。それゆえに「人間」という言葉によっていわれるのは魂についてでもなければその身体についてであってもならない。むしろ全体、合成体についていわれるのでなければならない。」

³ 先に挙げた廣松渉ほか編(1998)においても、心身問題における分岐点はデカルトにあるとの指摘が、『心身問題』の項の執筆者である坂本によって行われている。特に心身問題の発生のみならず、「心」や「精神」と呼ばれるものの座が脳にあるとの指摘がデカルトによって行われ、現代科学の思想的基盤を構築した人物としてデカルトを評価する指摘が確認できる。

るのか、あるいは反対するのかという態度表明により、心身関係論における諸論者の位置づけがおおよそ定まるといっても良いであろう。端的に言えば、「心身関係論」を論ずる際の分岐点がデカルトの提出した学説であるといってもよいだろう。

さて、デカルトが残した心身関係論についての重要な問いとは、「身分の完全に異なる心身がなぜ相互作用を行うのか」という問いであり、この問いへの解答を以後の諸研究者は探究することになる。特にデカルトは「相互作用説 *interactionism*」という、身分の異なる心身が直接的に相関するとの立場を採ったため、当該学説の是非についての判断が後続研究者の関心となったと言える。著名な研究者の一部だけを取り上げても、以下のような学説がすぐさま想起できるだろう。

デカルトが没した直後の時代において心身関係論への解答を思索した、その主な哲学者のうちでは、いずれも神を前提とする心身関係論が確認できる。例えばスピノザは、存在する唯一の実体として神を捉え、心身はその神に収斂する二つの属性と見なした。そして心身の関係は並行関係にあり、心身の相関は直接に行われるものではないと彼は主張した。「平行説 *paralleism*」と呼ばれるこの学説は、デカルト心身論批判に対する最初の重要な批判として着目されるべきであろう¹。またデカルトの著作『人間論 *l'Homme*』にその思想形成において多大な影響を受けたとされるマールブランシュもまた、デカルトの唱えた心身関係論に対しては懐疑的な見方を呈している。「機会原因論 *occasionalisme*」の立場を採る彼によれば、心身は神のなかに存在するものであって、心身の出来事を発生させたり維持したりする働きは神によるものであるとした。すなわち、心身が因果的に作用しあうとされる事象は、神が双方の関係を同時的に取り持つように発生させていることに拠るのであって、心身の因果関係はやはり直接的に発生するものではないと主張した。さらに、哲学のみならず数学などの多

¹ なおスピノザ・ベネディクトゥス(2007/1951)はデカルトの唱えた心身結合の生理的支点である松果腺にも批判を行っており、デカルト心身論に対しては批判的な態度を崩さなかったと言える。例えば彼は『エチカ *ethica*』第五部において、デカルトの動物精気と松果腺の対応関係を総括したあとで次のように述べている。「それ自体で明白な諸原理からでなくては何ごととも導出せぬことを、また明瞭判然と知覚したことがら以外の何ごととも肯定しないことを断乎として主張し、スコラ学派が不明瞭な物を隠れた性質によって説明しようとしたことをあれほどしばしば非難した哲学者その人が、あらゆる隠れた性質よりもいっそう隠微な仮説を立てるとは実に不思議にたえないのである。」(畑中尚志訳)。

方面に才智を發揮したライプニッツにおいても、デカルトの唱えた心身の相互作用説は否定されている。彼によれば、神が心的出来事と物理的出来事との因果連鎖を予定調和 *harmonie préétablie* として結び付けているとされる。具体的に言うと、彼の「予定調和」説の例示として頻出するように、異なる二つの時計が寸分違わず一致して動くごとく、全く異なる心身も寸分違わず対応をなしているとする¹。従って、心身における実体としての身分は認められようとも、やはり双方の因果関係などは存在しないとする見方が特徴的な論点と言えるだろう。

さらに英国で隆盛したいわゆる「観念論 *idealism*」のように、物質の存在を否定するという主張もまた、デカルトの唱えた心身関係論を根本から否定するといつてよいだろう。なぜならば、物質の存在を否定する思想は、デカルトには見られないからである。このように、デカルトの学説を理解した上で、心身の因果性に対してどのような立場を採るのかという問いが、後続研究者には課せられている。そして今見てきたように、デカルトのすぐあとに現れた哲学者たちはいずれも、デカルトの唱えた心身の相互作用説に対して否定的な見解を示している。

さて、デカルトの唱えた心身関係論はその後この問題に関心を寄せる諸研究者にとって、さまざまな角度から批判の対象とされている。特に顕著な傾向として、自然科学の勃興を背景とし、脳の物理的過程から心的事象が発生するという「随伴現象説 *epiphenomenalism*」が批判の先鋒を務めたことが指摘できる。この学説によれば、心身のあいだの因果関係それ自体は認められるものの、デカルトの唱えたような心身の身分は否定され、物理的な作用から一方向的にのみ因果作用を認める説が主張されている。この学説からもわかるように、「随伴現象説」は唯物論的な前提をとり、現代の哲学においても有力な立場を保持している。一例を挙げれば Levin のように、「唯物論だけが、思うに、心身の相関と適合する *only materialism, it seems, is compatible with mind-body interaction*」とした上で、「精神は物理的事物であるばかりでなく、心的出来事は物理的特性という観点から変化しなければならない *Not only must the mind be a physical thing, but mental events must be changes with respect to physical properties*」として精神の非物質

¹ なおこの例示はプリースト・ステファン(1999) (河野哲也ほか訳)『心と身体の哲学』に指摘されている例示に拠った。

性を認めない立場が挙げられる¹。このように「唯物論 materialism」を背景に持つ一元的な心身理解によって²、心的作用もまた、物理的事象に他ならないとする説が現代において一つの勢力を保っている。またこれに類する立場としては、心と脳が同一のものであるとする「心脳同一説 mind-brain theory」が挙げられるほか、心理状態とは因果関係による機能状態にほかならず、心理状態はどれも原因であると同時に結果であるという立場を採る「機能主義 functionalism」もまた、その因果関係の根拠に唯物的な見解を置く傾向が顕著である³。さらに心理状態は行動状態であるとする「論理的行動主義 behaviorism」の立場を採るライルのように、デカルトの提唱した心身問題という問いかけそのものの不毛性を指摘する論者も存在する⁴。これらの諸学説を総じて言えば、現在「こころの哲学 philosophy of mind」と呼ばれる分野で論じられている心身関係論の過半は、デカルトの説を否定したうえで機械論的な一元論として心身関係の解決を試みていると言えるだろう。

もっとも、デカルトに対して肯定的な再検討を促す論者も散在する。例えばロックウッドは、哲学と科学の共生関係を期するためにデカルト

¹ Levin, Michael, E. (1979) “Metaphysics and the mind-body problem”.

² 例えば Priest, Stephen(1991) “Theories of the mind” においては、心身問題の解決として、「思考とは脳の心的な活動であり、経験とは物理的環境の現象学的変換である thinking is the mental activity of the brain and experience is a phenomenological transformation of the physical environment」(河野哲也他訳)とする見解が唱えられている。彼の当該見解もまた、心の作用を物理的物体としての脳に置き換えるものであろう。彼はまた「心身問題は形而上学的な問題ではない the mind-body problem is not one of them」とも発言し、あくまで物理的な説明によって心身問題の解決を企図している。

³ 機能主義の学説がそのまま唯物論的な見解に直結するわけではない。なぜなら、機能主義が主張するのは「心的作用の根拠は因果関係にある」という説だからである。すなわち、この学説だけに注目すれば、心的な作用が非物質的なものであるとする見解も論理上は残される。しかし、機能主義の立場を採る研究者の殆どは物理的な作用に基づく因果関係を想定していると言える。例えば、わが国の研究者では関谷周一(1998)『デカルト的心身二元論の行方』が指摘するように、デカルトの説では結局のところ、知性による理論的解明を拒み、「心身問題」を永久に解決不可能な問題として残すことになるからである、とする。すなわち、「機能主義」を支持する研究者における「因果関係」とは、専ら物理的因果性を想定しているといっていよう。

⁴ なお論理行動主義の立場ではないものの、心身問題そのものの解消を図る論者として、わが国の大森荘蔵が挙げられる。彼は「立ち現れ」という概念を通じて一元論的な立場から心身問題の解消を図ろうとする。ただしこの立場に対しては種村完司(1998)が『心-身のリアリズム』において詳細な検討と批判を加えている。種村によれば、彼は大森の理論の説得力を評価しつつも、「心身問題を無意味化した否定面の大きさを見逃すことができない」との批判を展開している。

哲学の再考が必要であると主張している。具体的に言うと、経験的実証の可能な対象のみが有意味とする「論理実証主義」、および 20 世紀に隆盛を極めた言語哲学による心身問題の解決に疑問を投げかけ、哲学と科学の相互的な協働による問題解決を彼は提唱している¹。そしてそのためにデカルト哲学の再検討が必要ではないか、との提案を彼は行っている。あるいは Mcdougall のように、アニミズム animism を擁護する観点から、心身関係を機械論的に解決することへの疑問が提出されている²。彼の見解もまた、デカルトに対する一方的な否定を行っていないという意味で、唯物論的見解とは区別できるだろう。

このように、程度の差はあれデカルトの思想史上における重要性はゆるぎないものとして認知されており、彼の主張に対する態度によって心身関係論における論陣が分かれると言えよう。そのなかでも大勢は批判ないし否定の対象としてデカルトを捉えており、再考の要請としてデカルトを取り上げる論者は稀とあってよいだろう。

このほかにも、デカルトを批判することから自らの立場を定礎する研究者は数多く存在する。とりわけクラークスのように「心情は肉体现象の意であり、肉体は心情の現象である」とする立場は留意すべきであろう³。彼は意識作用とその現象を連関そのものと捉え、デカルトに見られるような心身の因果関係を否定する。また彼は「徴 Zeichen と徴に表されているもの (Bezeichnete 表徴されているもの)」との関係の想起を促しているが⁴、彼のこの例示はアリストテレスの心身理解を思わせるものであろう。あるいはケストラーのようにデカルト的な心身の区別を退け、意識の多寡が脳の活動と分かちがたく結合しているという思想的な前提のもと、「ヤヌス効果」という概念装置を用いて心身関係を解釈する試みも生まれている⁵。彼によれば、「心的」あるいは「機械的」という性質は相対的なものであり、状況に応じて双方の程度が変化するようにして心身の一致が測られるという。あたかも彼の学説は先に見た予定調和説と一元論を組み合わせたような

¹ ロックウッド・マイケル(1992)『心身問題と量子力学』、449 頁以下。

² Mcdougall, M, B, William. (1974) “Body and mind A history and a defense of animism”, p.355ff.

³ クラークス・ルードヴィヒ (千谷七郎訳) (1963)『意識の本質について』、36 頁。

⁴ クラークス (千谷七郎訳) (1963)、36 頁。

⁵ ケストラー・アーサー『機械のなかの幽霊』、295 頁以下。

主張とも解釈しうるものだが¹、彼の議論は単に機械論や観念論という区分局を超えた立場とも言えるであろう。他にも Spicker のように人間身体が各々に固有のものであるという側面から、心身の区別に対して疑問を投げかける論者が見受けられるほか²、わが国でデカルト的心身理解に強い批判を加える坂本は以下のような議論を展開しており、心身関係についての特異な学説を展開している。ここで坂本の学説についてはやや立ち入って検討し、批判を加えておきたい。

坂本は心身関係のあり方について「原一元論 urmonism」という枠組みを提唱し、科学者の中にも坂本の議論に共鳴する立場が認められるなど³、哲学分野ばかりではなく自然科学分野においても影響力を持つ哲学研究者である。彼は諸研究者によって行われるデカルト批判に対してはやや異なる立場を採り、自然科学諸分野におけるデカルトの先見性および影響力については高い評価を下している⁴。しかし他方ではデカルトの心身理解におけるその限界を指摘し、「デカルトの二元論は何らかの一元論へと統合され、心身問題はこの点で解消への道を歩むことになるだろう」と主張する⁵。さらに彼は諸学を包括した総合的ないしは統一的な精神科学理論の必要性を説きつつ、自らは「原一元論」なる立場を採る旨を以下のように明言する。

人間とは単なる心でも単なる身体でもない一つのものであり、それがあつて見方においては物（身体）として現れ、また、他の別の見方において心として現れるようなあるものである。…このような見方を私は、古い二元論に代わるものとして、「原一元論 Urmonism」と呼ぶことがふさわしいものと考えている。すなわち、実際に存在するものは物でも心でもない、それ以前の全的なあるもの一原事件ともいふべきものであり、それは、見る視点の相違に応じて、あるいは心的なものとして現れ、あるいは、物的なものとして現れるの

¹ ただしケストラーの主張においては「神」に直接的な言及がなされておらず、この点において彼の心身理解はライプニッツやスピノザの心身関係論とは異なるであろう。また、ケストラーは一元論者たちの見解にも批判的な指摘を行っており、一概に彼の学説を一元論として分類することにも慎重になるべきであろう。

² Spicker, Stuart, F. (1970) "The Philosophy of the body rejection of Cartesian dualism", pp19-20 ff.

³ 養老孟司(2001/1996) 『日本人の身体観の歴史』、74 頁。

⁴ 坂本百大(1986) 『心と身体 原一元論の構図』、172 頁。

⁵ 坂本(1986)、174 頁。

である¹。

上の引用箇所を読む限り、坂本は根源的に人間を数的に一なるものと見る見地に立っている。そしてその一性を根源的な身分とする人間存在が或る時は身体として立ち現れ、また或る時は心として発現する存在であると説く。要するに、身体あるいは精神といった一側面を捉えた見解を排し、いわば「一なるもの」として人間を捉える態度が彼の基本的な心身理解と言えるのである。彼によるこの立場は本研究で後に検討する、体育原理分野における諸研究者の見解と類似するものである。ただし体育原理の諸研究者が論理性を半ば放棄した見地を打ち出したのに対し、坂本は以下のように理論的な基礎づけを用いてデカルト的な二元論を否定する。それはすなわち、次のような見解である。

…われわれにとってその存在を確実に期待しうるものは体験としての原事件の連続的契機であり、そして、ときに、この原事件としての体験が二極化を判然と遂行し終わったとき、われわれはそれを言語的枠組みに投影して、言語的に体験報告をし、世界を記述することになるのである。…そして、この世界記述のための言語的枠組みとして、われわれは物的枠組みと心的枠組みとの二者を確実にもち、また、その二者以外のものを全くもたないが故にこの世界を二元論的世界として画かざるをえない宿命を荷なうことになるのであろう²。

彼の主張によれば、人間が生きて経験する諸対象には物質的ないし精神的といった区別は存在しない。むしろそのような区別以前の未分化的な事象として諸々の出来事が人間存在に立ち現れるとし、他方で人間の持つ言語的機能として物心という枠組みが与えられていると

¹ 坂本(1986)、12 頁。なお彼は次のように述べて当該「原一元論」を敷衍する。「意識をひとつの実体と見る二元論的な観点を排棄することが以上述べた歴史的解釈から見て当然のことであろう。このことの一つの意義は、意識と物質とを互いに独立無縁のものと見る、いわゆる二世界説を棄て去ることであり、その結果心-身は同一世界のなかにあり、したがって、両者はあるいは相互作用をしたり、あるいは同一のものの両面であったりすることが可能となる…」ここには物心を峻別する思想が明確に否定されているといえよう。

² 坂本(1986)、109-110 頁。

主張する。それゆえ坂本によれば、事物が表現される際には先天的な所与とされる物心二元論の枠組みを人間が用いることによって、或る事物は物的な枠組みのもとで語られ、また或る事物は心的な枠組みのもとで語られることになる。また坂本の解釈によれば、物心二元論は人間が原初的に有する枠組みのもとで捉えられ、また発話された結果であって、そもそも対象としての諸事物は分節化されていないとする解釈が可能となる。彼は他の著作においても「観察手段の二元的構造を人間という認識装置のアプリオリ性の実態と私は見る」と述べており¹、物心という思考および認識枠組みが予め人間に備わるという指摘を行っている。そして結論的な傾向として、彼は唯物論および観念論を排した一元論において、人間における心身関係論の活路を拓こうとするのである。本研究は彼の学説に対し、以下のような批判的検討を加えておきたい。

彼の学説は、端的にまとめるならば、「心身同一説」とでも称される立場に属するであろう。すなわち、人間は物質的事物でも非物質的事物でもなく、数的な一性を保つ存在として措定されるという主張が彼の著作からうかがえる。また、デカルト的な心身二元論は結局のところ、人間が事物を認識するに際して用いる枠組みであって、事物の本源を捉えた有り様ではないと彼は述べている。およそこのような学説を以って彼はデカルトを批判し、心身の二元的把握は人間においてアプリオリに備わる分析装置であるとの言明も見られる。そしてこれらは対象を認識するための枠組みであり、本源的には一元論に収斂されるとの指摘が彼の著作では行われていた。しかし、人間において原初的に物心二元の枠組みによって諸事物に対する解釈が行われるのならば、坂本がこのような批判を行う意義は何処に求められるのだろうか。言い方を変えるのならば、たとえ坂本の言うように「現一元論」という考え方が正しいものであったにせよ、日常を生きる人間は物心の区別といういわば「アプリオリな眼鏡」をかける形で諸事物の認識を行うことになる。事態がこのようであるのならば、「原一元論」が事物の真理として正しいものであるにせよ、その理論が現実は何ら実効性を持ち得ないのであれば、哲学の理論としても説得性には欠けるであろう。要言すれば、坂本の立言は、「時間と空間」という枠組

¹ 坂本百大(1986)『人間機械論の射程』、313頁。

みを前提しない人間の生を考えることが無意味であるのと同じように、理論としての説得性において膾炙する学説とは言い難いのではないだろうか。

このように心身関係論を古代から現代まで瞥見してみるならば、デカルトの唱えた心身関係論を境に大きく状況の変化していることがうかがえる。具体的に言えば、古代からデカルトまでは心身の相関を問うという議論は、研究者のあいだで問題視されることはあまりなかったと総括できるだろう。とりわけアリストテレスの見解において見られるように、心身の接続を問うという問題性そのものが認められなかったと見てもよいだろう。むしろデカルト以後において、現代も議論の続く「心身関係論」が展開されているとあってよいだろう。そのことは「心身問題」が「心脳問題」に変化したところで、問題の骨子は変わるものではないと思われる。要するに本研究が問題として捉える対象は、「心身の関係を問う」という意味において、デカルト以後に始まる心身関係論の議論となるだろう。

ところで、上に見てきたようなデカルト心身関係論への批判に対し、矢面に立つデカルト研究者はどのような対応を行ってきたのだろうか。彼らは実効的な反論ないし反駁を行ってきたのだろうか。

結論から先に述べると、デカルト研究者はデカルトの心身論を否定する論者たちに対し、積極的な応答を見せてはいないと言える。確かにわが国のデカルト研究者のなかには、敢然とデカルト心身論の擁護を行い、唯物論的見解に対する反論を行う研究者も存在する。しかし、多くのデカルト研究者はむしろデカルトの心身理解を前提とし、彼のテキストに含まれる新たな問題性を模索する作業に関心を向けていると言えるだろう。このような事情の背景には、デカルトの心身関係論を否定する諸研究者の批判は「テキストから逸脱した解釈であることが多く、全体を見ずに一つの局面だけを微視的に取りあげて批判していることが多い」からだと言われている¹。要するに、デカルトの思想を否定する研究者の多くは彼のテキストの一部をいわば「切り取る」ことで批判を行っており、デカルト研究者としても真摯な反論を返しにくいとの背景がうかがえるだろう。したがって、デカルト研究者と、例えば唯物論者たちとの全面的な論争は表立って行われにくい

¹ デカルト・ルネ『省察』（山田弘明訳）（2008/2006）、251頁（訳者解説）。

という事情を確認できるのである。

さて、デカルト研究が本格的に始まるのは 20 世紀からという指摘があるように¹、デカルトの唱えた心身関係論の解釈も思想史的な観点から、またデカルト哲学を体系的に捉えることによって行われてきた。著名な論争では、後述するように 1950 年代における Alquié と Gueroult による、テキスト読解のあり方をめぐる論争が広く知られている。両者はいずれもデカルト哲学を体系的見地から捉えているが、デカルト哲学のより精確な理解を目指す立場に基づき、心身論が直接に述べられる『省察』に着目している。ただし、彼らをも含めたデカルト研究者はデカルトの心身理解に疑義を表明するというよりも、文献の解釈や中世思想からデカルトが受けた影響などについて、より深い関心を示している。例えば Gilson のように、中世哲学がデカルト哲学の形成に多大な影響を及ぼしたことを実証的に明らかにした研究が挙げられる²。また先行研究の指摘によれば、中世の存在論との関連で読む解釈や近世スコラ哲学との関連を研究する視点、あるいは『省察』を「時間」という枠組みから捉えるものなど³、デカルト哲学の内的な構造やテキストの新たな読み方を提案する議論がとりわけフランスでは目に付くと言えるであろう。他方、英米圏やわが国の研究者においても、デカルトの心身関係論の捉え方や特定の哲学者との思想的な関連、およびデカルト哲学のうちの中世的な要素に着目する研究が指摘できるだろう。例えば英米圏では、本論でもやや詳しく取りあげる Cottingham が「デカルト的三元論 Cartesian Trilism」という視点からデカルト心身論の新たな解釈を提案している。また Radner はデカルトにおける「心身の合一」や「実体的合一」といった心身理解に着目して検討を行い、マールブランシュやスピノザ、ライプニッツなどのデカルト批判と絡めてデカルトの心身関係論を論じている⁴。さらに Remnant は、ライプニッツとの比較からデカルトの心身論を論じるなど、比較思想の論点からデカルト心身論を検討している⁵。ま

¹ デカルト（山田弘明訳）（2008/2006）、252 頁以下（訳者解説）。また、デカルト研究史についての総説は村上勝三（2002）『観念と存在 デカルト研究 1』も挙げることができよう。

² Gilson, Etienne (1967/1930) “Étude sur les role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien”などはその代表的な著作と言えよう。

³ デカルト（山田弘明訳）（2008/2006、253-254 頁）（訳者解説）。

⁴ Radner, Daisie. (1991) “Descartes's Notion of the Union of Mind and Body”, p, 287.

⁵ Remnant, Peter. (1991) “Descartes: Body and Soul” p, 327.

た Hoffman はデカルトにおける「心身の合一」について、それが妥当するだけの十分な説明を行っているかという点に関心を寄せ、デカルトの唱える「心身の合一」が中世のドゥンス・スコトゥスやオッカムの考え方に類似しているとの指摘を行っている¹。この他にも Vendler のように、デカルト心身論において位置づけの微妙な解釈を要する「感覚」に関する論考や、『省察』を主な対象として心身論の解釈や書簡における「実体的形相」の解釈を行った Rozemond などが著名な論考として挙げられる²。総括的に言えば、英米圏の研究者においては、デカルト哲学の内的な整合性や学説の解釈を問う議論が行われてきたとあってよいだろう。

ところで、わが国のデカルト研究者における心身関係論に対する解釈においても、それらはデカルトの学説に疑問を投げかけるのではなく、むしろデカルトの心身関係論に対する精緻な考察が重ねられてきたと言えよう。例えばそれは所や村上による『省察』および心身関係論に対する浩瀚な注解であり³、また先に挙げた小林は科学哲学の視点を踏まえてデカルト心身関係論の現代的な意義を指摘する試みを行っている⁴。また谷川はデカルトの唱える、いわゆる「二元論」の曖昧さを指摘し、デカルト心身論に対する捉え方において後続の諸研究者が取り組むべき諸問題を明らかにしている⁵。そして山田は『省察』の研究のほかにも心身問題について、「神」という視点を導入しながらデカルト心身論の精確な理解を訴えている⁶。また往年の野田はデカルト心身論に対する解釈として、デカルトがひとつの「生き方」を選んでいるとの解釈を提示し、現在に至る諸研究者に議論の端緒を教示している⁷。このようにわが国で屈指のデカルト研究者もまた、その一般的な傾向としてはデカルト哲学の精密な読解とそれらに対する解釈から議論を展開しているといえるだろう。

以上のように、これまでデカルトの学説に対して根本的な疑義や否

¹ Hoffmann (1991) “The unity of Descartes’ man”, 185ff.

² Rozemond, Marleen (1998) “Descartes’s Dualism”.

³ 所雄章(2004)『デカルト『省察』訳解』、村上勝三(1990)『デカルト形而上学の成立』などが挙げられる。

⁴ 小林道夫(1998)『デカルト哲学とその射程』などがその代表的な著作として挙げられよう。

⁵ 谷川多佳子(1995)『デカルト研究 ―理性の境界と周縁―』第四章「二元論の曖昧さ」ならびに第五章「心身の結合」など。

⁶ 山田弘明(1994)『デカルト『省察』の研究』。

⁷ 野田又夫(2005/1966)『デカルト』、162頁。

定を唱える研究者と、デカルト研究者各々のデカルト心身関係論に対する見方を瞥見した。繰り返して言うならば、現代的な意味での「心身関係論」という問題の発端となったのはデカルトの唱えた学説であり、彼の主張に対する態度表明によって論陣が分かれつつ議論が続けられている。そしてどの立場にも共通して求められるのは、デカルトの唱えた心身関係論に対する精確な理解であろう。別の言い方をすれば、デカルトの心身関係論を論ずるに際し、原典テキストに基づく理解なくしては、現代における「心身関係論」そのものが語りえないと言っても過言ではないだろう。なぜならば、いずれの立場においても、デカルトの心身理解に対する立場表明を研究者はその出発点とするからである。

しかし、それにもかかわらず、デカルトの唱える「心身関係論」がこれまでデカルトを批判する者において、誤り無く理解されてきただろうか。つまり、テキスト原典の精読やデカルト哲学の体系を踏まえ、諸研究者はデカルトの心身関係論を真摯な態度を以って批判してきただろうか。このような問いかけの背景には、後述するように、例えば体育哲学分野ではデカルトの原典テキストを精確に読む作業が久しく行われておらず、結果としてデカルトに関する実り多い議論の蓄積されていない現状がある。また当該分野に限ることなく、もしもデカルトのテキストを厳密に読んでいるのならば、直ちに解消されるような批判も散見されるのである。それでは具体的にはどのような、デカルト心身論の批判が行われているのだろうか。ごく簡略にはあるが、有力な研究者による諸批判を以下において検討してみることとしよう。

まず、菅野によるデカルト心身論批判によれば、デカルト的な二元思想がそれ自身のうちに脆弱性を抱えていると問題を提起する¹。そして、二元論が体系という意味において持つ不安定性を根拠とし、その結果として心身問題における唯物論および観念論という見地が生まれたものと解釈している。彼の言葉を引用するならば、「二元論のバランスが破綻して、物体か精神かのどちらか一方へ体系が傾いた結果、一元論としての唯物論ないし観念論が得られることになる」と彼は主張している²。ここで、二元論という思想が不安定であるとは、

¹ 菅野盾樹(1999)『人間学とは何か』、55頁。

² 菅野(1999)、55頁。

本研究から解釈するに、やはり現実の世界を説明し尽せないという論拠に由来するように思われる。すなわち、世界を物心に分割する解釈を行うことによって必然的に説明不能な領域の発生を招き、その超克を目指して唯物論ないし観念論がその議論を発展させたとする解釈と考えられるのである。現に「心身問題」では、先に見たように、唯物論的な傾向が現在も隆盛を見せている。また観念論においては、英国経験論のヒュームやバークリなどといった経験論の哲学が既に終焉を迎えたとする見解は、いささか早計に過ぎるであろう。これらの論点を踏まえ、菅野は二元論自体に疑義を呈しつつも、一つの問題発生装置としてデカルトの体系を捉えている。その上で彼は、二元論に代わる世界解釈として「人間存在を、身体-言語-心という三つの秩序の統合体と捉える人間観」を提唱している¹。さらに「身体-言語-心という三つの秩序の共同体」というとき、「身体」や「心」は古典的な意味での物的実体や精神的実体ではないとし、そのような意味での「心身」はすでに排去したと彼は主張している。そして今後「身体」や「心」について議論し吟味する場合には、古典的な二元論の前提を持ち込まないようにたえず留意しなくてはならないという²。菅野はこのように述べた上、古典的な二元論に「言語」という枠組みを挿入し、さらにここで言われる「心身」を旧来の枠組みとは異なる仕組みとして理解するように述べている。彼がこのような試みを企図する背景には、彼によれば、「人間とはいったい何だろうか、どのような性質や成り立ちをしているのか」といった問いへ、経験科学の知見からできるかぎり学びつつ、しかも客観主義や実在論の形而上学に捉われることなく、合理的でバランスのとれた人間像を描写しようとする試み³があるとする。そして彼は「人間学」という人間存在を総体的に考察する学問分野に対し、上の発言にあるごとく、実際的な諸知見から知の吸収を試みている。このように彼の見解を総括的に見ると、現実を生きる人間から確かな知見を得ようとする立場が見えてくるのである。本研究は菅野によるこのような批判に対し、次のごとく検討を加えておきたい。

まず菅野が提唱するような、いわば三元論的な図式は果たして妥当

¹ 菅野(1999)、58-59頁。

² 菅野(1999)、58-59頁。

³ 菅野(1999)、58頁。

性を持ちうるのだろうか。具体的に言えば、身体や精神を旧来とは異なる理解として捉える、という主張はどのように解釈すれば良いのだろうか。周知のように、デカルトは精神の本質的要素には思考活動があり、身体を含めた物質には長さや幅そして深さといった「拡がり」が本質的な属性として位置づけられる。そして、少なくともデカルト以後の世界に生きる人間存在はそれらの語義を了解し、またそれらの意味に従って生活を営むことは自明のことであろう。そしてそこに「心」や「身体」に対して従来とは異なる意味を付与するという彼の提案は、思想の受容という点において多大な困難が伴うであろう。なぜならば、仮に菅野の思想に妥当性が見られるとするならば、「心」や「身体」という概念を了解して生きる現在の人間における世界観そのものの根底的な改変を迫られる可能性が胚胎されるのではないだろうか。もしも事態がそのようであるのならば、学説の理論的整合性とは別の問題として、彼による当該思想の実際的社会的な浸透可能性という側面において疑問が生じてくるのではないだろうか。ひとまず彼の見解に対してデカルト哲学の側面から批判を加えておくと、デカルトは体系のうちのすべてにおいて心身の二元論を主張したわけではない。また彼は「二元論」によってあらゆる事象を説明可能であると主張したわけでもない。なるほど菅野の主張は二元論という学説への再考を促すという意味では多分に示唆的であり、その主張は傾聴すべきものではある。しかし、デカルトにおける経験世界の捉え方を再検討するならば、彼の主張の妥当性については、なお議論の余地があるだろう。

菅野と類似の主張は「身」概念を研究する門脇の議論に対しても言える。彼によるデカルトの心身関係論に対する批判には次のような主張が見られる。

デカルトの身心二元論は有名である。彼によれば、人間は精神と肉体が合成されたものである。精神は「考えるもの」であり、肉体は「延長するもの」、つまり機械である。「考えるもの」と「延長するもの」は両極端で相入れない。このような両者が船頭と船の関係のようにただ外的に合わさってできたものが人間である¹。

¹ 門脇佳吉(1994)『身の形而上学 道元と聖書における「智慧に満ちた全身」論』、12頁。

この引用箇所において、門脇の解釈では精神と身体を「船頭と船」の関係として捉える解釈が行われている。いわば身体を操作する精神という理解であろう。しかしデカルトは『省察』を初めとする諸テキストにおいて、心身の関係は水夫が船に乗るような関係ではないと明言している¹。つまり門脇の見解は、デカルト哲学についての認識論的な誤りがあると思われる。もしも身体と精神が船と船頭のような関係であるならば、デカルトは痛みや飢えといった感覚の問題を処理し得ないこととなったであろう。また門脇はデカルトの心身論についても次の言明を行っている。

現実の人間の現象をよく観察すると、このような二元論は全く現実にそぐわないことがわかる。なぜなら、人間の心と身体は相互に密接に関係し合っているからである。さすがの合理主義者でもこの現実には勝てなかったと見え、晩年の著作で自説を修正せざるをえなくなった²。

なるほどデカルトが述べる心身論において、理論的整合性の見地から異論の惹起される論点のあることは事実であり、デカルト自身も晩年は書簡等において自らの心身関係論に対する釈明に追われることになる。しかし、彼が生涯を通じて自説の撤回を表明したテキスト的な根拠は確認されていない。というのも本論で詳述するように、デカルトは形而上学的な問題として明らかにした心身の位置づけを、いかに経験世界において適合させるかに腐心したという見地がより事態の正鵠を得ているからである³。また門脇はデカルト心身論における魂と身体の関係性において、デカルトの主張する相互作用説は彼の実体の定義に矛盾すると指摘する。具体的には、実体である靈魂は身体との相互作用によって存立し、それ自体によって存立しえないし、それ自体によって完全に認識されるわけではないが、デカルトの相互作

¹ 例えば『第六省察』(AT.VII.81)において言及が見られる。なおこの他にも『序説』において(AT.VI.59)、デカルトは心身が水夫と船の関係にはなり得ないとの言明を行っている。

² 門脇(1994)、13頁。

³ 例えば1643年5月21日付けエリザベト宛書簡(AT.III.663-668)などにおける心身論の解釈はその好例と言えるだろう。

用説は彼の実体概念に反するだけでなく、私たちの身近な経験にも反すると門脇は述べている。彼によれば、霊魂と身体とはデカルト的な相互作用だけではなく、より密接に関係し合い、作用レベルのみならず本質レベルでも、また存在レベルでも相互に離れ難く結合しているからであるとされる¹。心身が相互に作用し合うという学説はデカルトも肯定する見解であるが、デカルトによる実体の定義とは、一方が他方に俟つことなくして存在し得るものである²。すなわち、門脇が批判するように、霊魂が身体との相互作用によってはじめて存立するという学説はデカルトには確認できると言えるであろう。また心身が密接に結合するという説は、いわゆる「実体の合一 unio substantialis」として彼の心身理解における重要な一側面として定立される命題である。このような論点においても、門脇によるデカルト理解に対しては、再検討の余地が残されているであろう。

このように、門脇の学説は事実論的な誤謬の疑われる批判が見受けられ、少なくとも心身関係論批判としては、効果的なデカルト批判とはなり得ないと言える³。また哲学研究の側面においてこれに類するデカルト批判は幾つも眼にすることができるものの、それらはいずれもデカルトのテキストを精確に理解した上での批判ではないだろう⁴。

¹ 門脇(1994)、13頁。

² デカルトが『第二答弁 Responso ad secundas objectiones』のあとに付す『幾何学的な仕方で配列された、神の存在と精神と身体との区別を論証する諸根拠 Dei existentiam & animæ a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositæ (以下『諸根拠』と訳す)』(AT.VII.160)(山田弘明訳)における「定義」第10項(AT.VII.162)において、次の定義が見られる。「二つの実体は、一方が他方なしに存在しえるとき、実在的に区別されるといわれる」(山田弘明訳)(2008/2006、138頁)。すなわち実体の定義として、他の何ものにも俟つことなく存在する証左として当該文面を読むことが可能と思われる。

³ なお彼はデカルトの生活について、「活動的な人々がうごめく激動する世界の中で、デカルトはあくまでも傍観的な観客であり、…静かに机に向かって思索する単独者であった。」と述べているが、ロディス=レヴィス・ジュヌヴィエーヴ(1999/1998)『デカルト伝』による伝記をはじめ、多くの概説書および諸著作の解説において、デカルトがオランダに定住するまでの間、諸国を巡行した事実は確認可能である。

⁴ デカルトの学説に対する事実誤認は体育諸学においても確認できる。例えば金子明友(2005)『身体知の形成 運動分析論講義(上)』においては、デカルトの身体理解が次のように述べられている。「その身体機械の理論は、メタファー以上のものではありえなかったのであり、身体は機械そのものではなく、機械のようなものとして、観念的な構造のままであるのは当然のことでしょう」。しかし、デカルトの著作においては前期著作『人間論』から最晩年の『情念論 Passion de l'âme』に至るまで、デカルトは人間の身体(人体)を一貫して「機械 machine」と捉えており、金子の解釈には疑問の提出される余地があろう。また伴義孝(1989)『身

さらに、デカルトの心身関係論に対する批判は哲学研究者のみならず、脳科学者のあいだでも行われている。そのなかでも特に著名な事例として、ダマシオが脳生理学の立場からデカルトの心身理解を批判している。「デカルトの誤り Descartes'error」という邦題で知られる彼の著作からもうかがえるように¹、彼は脳科学者としてデカルト批判を行うことで自らの立論をつくる姿勢がうかがえるのであるが、その著作の中で彼は次のように述べている。

これがデカルトの誤りである。すなわち、身体と心の深淵のごとき分離 the abyssal separation between body and mind。大きさがあり、広がりがあり、機械的に動き、かぎりなく分割可能な身体と、大きさがなく、広がりがなく、押すことも引くこともできない、分割不可能な心との分離。理性、道徳的判断、そして身体の痛みや情動的

体運動の人間学』におけるデカルト解釈では、「超自然的原理をもって「人間」が「生活世界」に対峙するとき、観念論的な「我」の立場を借りて、実に自己の身体をも含めて二項対立構造ですべてを処理することになる。これがデカルト「理性」論などに触発されて形成された近代的「科学知・技術」である」と述べられている。つまり、コギト cogito という超自然的な原理に依拠する思惟から物質一般を眺めることにより、世界を二分的に捉える思考が生まれ、その思考が近代科学を生んだと見る。あるいは同じ伴義孝(2000)『二足ロコモーションの意味論』はこうしたデカルトの物心二元の思考について、それが「すべてを眼前に引き出して対象物として観る弊害として物質主義が横行することになってしまった。加えてすべて人間の思いのままになるという錯覚が跋扈することにもなった」と指摘する。しかし、後述するように、デカルトは日常世界においては「心身の合一」を明確に認め、「心身二元論」を採用していない。したがって、伴の指摘するような構図をデカルトは用いていないだろう。また菅澤實(1998)『人間体育の原理 新訂版』によるデカルト解釈では、デカルトの心身二元論が「人間と物質という二つの存在だけを認めて、「神」の存在も、絶対者としての地位も無視される傾向が生じだしてくる。かくして、…デカルト哲学の二元論は神への道を結果的には失わせしめ、『人間の世界から』『何の世界』へいくべきかが問題として残された」と述べられている。しかし、デカルトにおいて人間とは機械的な身体に思考のみを属性とする精神が結合した存在であり、心身二元論が人間と物質のみは認めたという記述は誤りであろう。すなわち、デカルトは精神の本質を「考えるもの」として規定したが、そのみを以って人間であるとの記述は行っていない。また、デカルトの形而上学が神を前提して議論されている事実からすれば、デカルトの哲学において神を排除した議論は成り立たないのではないか。またデカルト哲学の根底に形而上学が位置づけられ、この分野が神なくして成立しえないのであれば、神不要というデカルト解釈は成立しない。そして下津屋俊夫(1970)『現代哲学的体育学』では、デカルトを唯心論の立場と看做すものの、デカルトは『第六省察 Meditatio VI』において物質的事物の存在証明が果たされるように、實在論を採る立場が明確に見てとれる。このように、デカルトに対する事実論的な誤謬は体育学においても繰り返されてきたと言える。

¹ Damasio, Antonio, R. (1994) “DESCARTES'ERROR Emotion, Reason, and the Human Brain”

激変 emotional upheaval に由来する苦しみが、身体から離れて存在するという考え。心のもっとも精緻な作用の、生物学的有機体の構造と作用からの分離¹。

ダマシオは主に唯物論的な視座からデカルトを批判している。すなわち、物理的物体と非物理的物体との差異を彼は問題として取り上げ、身体において感知される痛みや諸々の情念などが、身体から遊離するという点でデカルトが誤りを犯したとする主張が行われている。

しかし、本研究からはダマシオに対して、先の門脇と同じ事実論的な誤りの指摘が可能である。すなわち、理性あるいは道徳的諸問題に関する判断について、それらを知性判断および非物質的な思考活動と解するならば、ダマシオの批判にも傾聴すべき論点があろう。しかし身体に端を発する痛みの知覚、あるいは諸々の情念は心身が密接な結合を前提として発生するとデカルトは捉えている²。すなわち、痛みについては人間の生理的機構の一部を担う諸神経がその発生に役割を担うことがテキストから確認出来るのである³。また他方の情念については、気体状の血液が脳内の松果腺に作用することから精神にそれらの刺激が感知され、結果として諸感情の発生することがデカルトのテキストから事実的に確認できる⁴。要言的に言えば、デカルトの原典テキストに立ち帰って確認するならば、ダマシオのような批判は生起しえないであろう。

もちろん、デカルトを批判する論者においても、精確なデカルト理解に立って批判を行う研究者は見受けられる。例えば市川などがそれであって、彼はデカルトにおける「心身の合一」に対して批判的な検討を加え、当概念の意義を認める発言なども行っている⁵。また自ら

¹ ダマシオ・アントニオ・R. (田中三彦訳) (2010) 『デカルトの誤り 情動、理性、人間の脳』、377 頁。

² 例えば『哲学原理 Principia Philosophiæ (以下『原理』と略す)』第 1 部第 48 項 (AT.VIII-I.22-23)における知覚の分類では、「痛み dolor」の所在は心身の峻別を根拠として起きる事象ではないことが明言している。

³ 晩年の『情念論』や『第六省察』では、感覚が心身の併存を前提として発現する様を確認できる。

⁴ 『情念論』第 1 部第 27 項から 29 項(AT.XI.349-350)における情念の定義において、諸情念が生理的メカニズムによって発生する仕組みが明らかにされる。

⁵ 例えば市川浩(1995/1992)『精神としての身体』において、デカルトの『情念論』における心身理解が自らの主張を良く表すとする言及が見られる他、次のような発言も見られる。「…しかしデカルトは、このような心身合一の次元を十分追求し

が唱える「身」概念について、それがデカルトの唱える心身理解と近い関係にあることを認めた上で、デカルト心身関係論の再考を促している¹。この観点において、デカルトの心身関係論を再評価する声も潰えてはいないであろう。しかし、先に触れたように、デカルトの心身関係論に対する不正確な理解は体育哲学分野においても未だ完全に払拭されてはいない。すなわち、デカルトのテキストを原典から精確に捉えなおして再検討する作業が未だ行われていないため、通俗的な解釈をそのまま引き受ける形で議論が行われていると言えるのである。それは次に見る諸研究者の議論を一瞥するだけでも明らかとなろう。

二十世紀後半において、体育哲学の前身である体育原理分野では、教育対象としての人間における心身関係へ焦点化した議論が活性化された。そしてその思想的傾向は多分に唯物論的な様相を呈し、時には一元論的な傾向に抛りつつ²、デカルトによる心身理解の否定を前提

たとはいえない。われわれが、具体的全体としての生ける身体を理解しようとのぞむなら、デカルトの暗黙の前提であり、自覚的な到達点でもあるこの心身合一を、他の何ものにも還元しえない独自の次元としてみとめ、ここからすべての探究をはじめべきであろう。そのさいなによりも必要なことは、われわれが知性によって理解する精神の概念や、身体概念をひとまず忘れさり、われわれが日々生きている具体的な身体を、あるがままに、そのはたらいっている姿においてとらえることである。」この箇所中市川の発言は、デカルトの思想を基点として自らの思索を始めるように聞こえる。そして市川による当該解釈はまた、デカルトの心身理解に積極的な意義を認めようとする立場とも受け取れる。

¹ 市川浩(2007/1993)『<身>の構造 身体論を超えて』において彼は、心身の二性を前提とする「心身一如」として「身」を捉え、当該「身」のあり方の相対的な差異相として二次的に「身」と「心」を弁別しているとする。すなわち、「身」概念は心身の二性を前提として「心」をも含む概念であり、「心」の実体性は確保されとも解釈できる。仮に本研究から見た当該解釈が妥当ならば、この捉え方はデカルトにおける「実体の合一」とほぼ同等であり、概念的にも重なりあう解釈が可能であろう。また同じく市川浩(2001)『身体論集成』では、次の言及も確認できる。「いずれにしても<身>は、デカルトが<心身合一>ということばであらわそうとしたものに近く、実体的存在ではなく、関係的存在である。しかしそれは静的な関係において規定されるということではなく、動的なかかわり(関係化)においてあることを意味する」(傍点市川)。このように、市川における「身」概念はデカルトにおける「心身合一」に極めて近い概念であり、デカルトに対する反駁として市川の議論を挙げることは必ずしも適切とは言えないだろう。無論のこと、市川がデカルトの言う「心身合一」と同等の概念を「身」という概念において表現しようとしたとの言説は早計であるものの、両者の親近性は明らかであろう。

² 例えば佐藤和兄、吉田丈二(1955)『体育の基礎理論』においては、次のような言明が述べられている。「活動作用そのものは、決して働く部分と、働かない部分とがあるのでなく、すべての生命の全作用として認めてきた。いやしくも、生命体を構成するものを考慮するとき、如何なる要素も別々に独立したものと見做す

として議論が組まれて来ている。例えば下津屋による批判では、最近の諸科学の発達によって身心の二元論的な考え方が一蹴され、すべての反応は人間の機能全体を包括して決してそのいずれかの部分のみを含むものでないことを明らかにしたとされる¹。そして彼によれば、この事態は身心一体観の哲学的思惟を意味するものであるという。要するに、下津屋は現代科学の発展を理由に心身の二元論を退け、むしろ心身を一体として捉える見地を提案する。また彼はこの直後の記述において、デカルトの指摘した松果腺が実在しない事実を根拠とすることから二元論を拒み、むしろ唯物論的な傾向から心身の一体を主張する。すなわち、彼によれば「心の在り方は身の在り方であり、身の在り方は心の在り方」とし、「身心一体」とか「物心一如」という表現で心身関係が表される。そして身体のあり方が精神の在り方に直ちに影響し、逆に又精神の在り方が身体の在り方に直接影響を持つという²。

しかし下津屋および彼に類する議論は既に周到な批判が行われ、その説得力は失われている。例えば佐藤が批判するように³、「心身一如」とは「一のごとし」であって、「一如」というその語義からして心身の数的な一性を否定する語と解される。また心身を一如とし、二元論を否定しておきながら「精神」および「身体」といった二元論を前提する術語を用いるなど、下津屋自身のうちで概念的な整理が果たされていないと言える。また彼は「身体」と「身」を区別なく使用しているが、現代に至るまでの諸議論によれば、「身体」と「身」は明らかに異なる概念として取り扱われている⁴。したがって、両概念の混同は議論としての説得性に欠けるだろう。体育哲学における心身関係論においては、この他にも木村が周到な批判を行っているものの⁵、本研究が解決を期すような、人間における心身関係の基礎付けは未だ行

ことをゆるされないのである。それは、実に生命作用に於て一である。…すなわち、精神というも、身体というも、それは生命体に於て「全」であり「一」である。」。

¹ 下津屋(1970)、6頁。

² 下津屋(1970)、160頁。

³ 佐藤(2003/1993)、190頁。

⁴ 樋口(2005)の指摘にあるように、「身体」とは本来心身二元論という枠組みを前提にした上での術語である。他方で「身」とは市川などが提唱するように、「身体」という二元論を前提する枠組みの超克を期して提唱する概念である。

⁵ 木村澄夫(2007)『プラトンの対話篇における身体思想 —「心魂」と「身体」の原理的關係性とその展開に着目して—』、2頁以下を参照。

われていない。そしてその結果もたらされた斯学の問題状況については、これまで見てきた通りである。

このように、身体教育を哲学的側面から考察する分野においては、今に至るまで心身関係論における概念的な整合性や事実誤認に対して無自覚なままに議論が続けられており、この結果として体育哲学における心身関係論議は錯綜したままの状況と言える。事態がこのようであるのならば、果たしてどのようなアプローチによって、本研究は目下の研究目的である次の問い、すなわち「人間存在における心身関係の基礎付けはどのように果たされるか」という問いへの解答をなしうるのだろうか。

これまでの先行研究の検討を整理すると、およそ次のようになりそう。まずは古代から現代まで、「心身関係論」に関して言及すべき諸哲学者の言説を瞥見した。その結果、デカルトまでの心身論においては、本研究が問題とすべき心身関係論の問題性が見出されないことが明らかとなった。そしてデカルトの思想を起点として現代にまで及ぶ「心身関係論」、つまり「心身問題」の繰り広げられていることが明らかとなった。そして、デカルトの唱えた主張に否定的な態度を採る研究者とデカルト研究者の双方におけるデカルト心身論の理解のあり方を考察した。また体育哲学（原理）分野の研究者はむろん、前者に属するものとして議論が行われた。その結果、次のことが言えるであろう。

心身関係論を問題として取り上げる場合、どのような立場であれデカルトの心身論に対する精確な理解が求められるだろう。なぜならば、現代に言われる「心身関係論」はすべて、デカルトの思想に対する立場表明に基づいて論陣が組まれており、議論の是非に関わらずデカルトの心身関係論は諸研究者に必須の知識と言えるであろう。それにもかかわらず、デカルトに批判的な研究者のうち、とりわけ唯物論的な立場を採る諸研究者は、精確にデカルトの心身論を理解して来なかったのではないだろうか。デカルトは体系的な哲学者であって、心身関係論をそれだけを取り出して論じればよいというわけではない。むしろ彼の哲学体系を俯瞰しつつ、そのなかで心身関係論がどのような位置づけにあるかという視点が見定められねばならないだろう。言い換えならば、デカルトの心身論のみを取り出した議論では、デカルトに対する有効な批判とはなりえないのである。また体育哲学分野におい

ては、デカルトに対する事実論的な誤謬の払拭が未だ果たされていない。例えば、デカルトにおいて心身結合の場とされる松果腺仮説に対する批判など、デカルト研究者のあいだですでに整合的な解釈が行われているにもかかわらず、体育哲学分野ではそのような知見を受容することによって議論を収束させようとする気配は見られない。つまり、心身関係論を論ずるにあたって前提となるべきデカルト心身関係論に対する精密な理解は、現在の体育哲学分野には欠けていると言えるのである。

他方、体育の原理論において心身関係論が取り扱われる場合、「今後の課題」として常に指摘かつ待望されてきたのはデカルト心身論の精確な理解をもたらす研究である。その指摘は、現時点から遡行して確認可能なだけでも複数を数えることができる。つまり、体育哲学分野において心身関係論を中心としたデカルトの思想研究を行い、もって心身関係論にかかわる有益な知見を蓄積しようという研究史的な要請は、昔から行われてきたと言えるのである¹。またこれまで見てきたように、現代的な意味での「心身関係論」がデカルトの思想に端を発するならば、問題の生じた原点に立ち帰って考察を始めるアプローチは、問題に対する妥当性ある迫り方として既に指摘が行われているのである²。

本項の主張を結論的にまとめるならば、以下のようなになるだろう。デカルト哲学および彼の「心身関係論」に対する精確な理解なくしては、本研究がこれから取り組む「心身関係論」において有益な議論は成しえない。この主張の背景には、「心身関係論」という問題の起点にデカルトの思想が存在し、彼の思想に対する態度表明から「心身関係論」の議論が始まるという事情がある。すなわち、問題の発端となるデカルト思想を熟知することは、論陣を問わずして不可欠な前提と言えるのである。

他方でこれまでの体育哲学内外の研究を瞥見するに、デカルトに対する誤った理解によって「心身関係論」に関する有益な議論の妨げられる事実が見て取れた。したがって、デカルト思想の研究は未だデカ

¹ 一例では林英彰(1995)『身体のテオリアー(1): 身体論の歴史・方法・意義. 1, 古代ギリシアにおける身体観』、木庭康樹(2000)『プラトンにおける認識問題としての身体』、また前出の木村(2007)などが体育哲学分野においてデカルト研究の必要性を指摘している。

² 小林道夫(1994)『心身問題—その所在と展開』、419頁。

ルト哲学の十全な理解が果たされていない諸学において、必須かつ急務の課題と言えるであろう。このような事情は体育哲学分野においても同断である。すなわち、混乱の続く体育哲学の心身関係論議に対し、未だ精確な受容の果たされていないデカルト哲学の正確な知見を提供し、以って体育哲学における心身関係論の議論前提を固める。他方でこれまで待望されつつ果たされていなかった、体育哲学におけるデカルト研究という研究史的要請にも応えることとなる。このような諸事由に基づき、本研究は「心身関係論」の問題に取り組むという自らの位置づけを踏まえ、ルネ・デカルトの思想研究を行うこととする。この決定は心身関係論を論ずる際に求められる議論前提、分野の研究史的要請、そして諸先行研究の検討を通じて生まれた決定と言えるであろう。

ところで、これまで挙げた先行研究のうち、デカルトが心身関係論に関して誤解を受けているとする言及を本研究は行った。その理由の一つとして、デカルトを体系的な視座から捉えていないことも指摘した。しかし、デカルトはその哲学が分野を超えて広汎な影響力を持つために、思想の断片がさまざまに切り取られつつ批判されている。そして、このような諸批判から諸々の誤解や誤ったデカルト解釈が再生産されていると言える。それならば、そもそもデカルト哲学の体系が現在はどうのような捉え方をされ、またどのよう誤解を受け、そしてどのような方策によって誤ったデカルト理解から逃れることができるのだろうか。デカルト哲学ならびに心身関係論の具体的な検討へ入る前に、デカルト理解の現状を体系的な観点から以下に若干考察しておくことにしたい。なぜならば、それによって彼の思想を精確に理解するための下準備が整うことになると思われるからである。

第3項 問題装置としてのデカルト

デカルトが哲学史上に大きな影響を有している、との主張を否定することは困難であろう。既に指摘がなされたように、彼は美学および審美論を除く諸分野へ軒並み論及を行っており¹、本研究が関心を寄

¹ カッシーラー・エルンスト(2000)『デカルト、コルネーユ、スウェーデン女王クリスティナ：一七世紀の英雄的精神と至高善の探求』によれば、デカルトには「美学」ないし感性論を対象とした著作は見当たらない。また『音楽提要 *Compendium musicæ*』についてはその大部分が音階論、また応用数学の性格が強いと言える。したがって、この著作の冒頭には音楽の効用として人間の情念に訴

せる教育論的知見もデカルトは散発的に言及している。また、デカルトは現在に言われる「科学者」としての側面も著名であり¹、『屈折光学 La Dioptrique』のように実践的生活への応用を強く意識した著作も見られる。そして自然学を論じるに際しても体系的な見地から考察を行い、個別の自然現象を部分的に取り上げる立場を是としなかったことが確認できる²。つまり、自然の総体を考察の射程に含めることで、以後の世界観を規定したとも考えられる。これらの業績に対して梅原は、デカルトを「近代ヨーロッパ哲学者のうち、もっとも偉大な哲学者」と位置づけ、近代文明の原理の創始者とも評している³。むしろ梅原はデカルトに対しては批判的な立場を採るものの、デカルトの思想史的位置づけをこのように論じるなど、現代世界に対するデカルトの影響力には議論の余地がないと言える。

その一方で、デカルトに対しては多くの批判や誤った解釈も行われている。その顕著な事例の一つは、周知のように彼の自然理解をめぐって繰り返されている。ただし、それらの批判はデカルトのテキストを十分に理解した上で行われたものとは言い難く、デカルトの意図とは無関係な言説が流布しているようにも思われる。このことを他面から言うならば、デカルトに対する批判はその多くが彼の真意を外れる形で行われており、それらの批判には共通の誤りが見受けられる。そして本研究もまた、このような誤りのメカニズムには自覚的であるべきであろう。具体的に言うと、デカルトの思想を解釈するに際し、

えることを述べた箇所(AT.X.89)があるとはいえ、いわゆる芸術論や感性的認識を問題意識に置く作品は彼の現存著作のうちには存在しない。ただし 1630 年 3 月 15 日付メルセンヌ宛書簡(AT.I.132)には若干の美論が述べられている。そこには「人間の判断 *les jugement des hommes* というものはかくも相異なるものであるが故に、美も快も何等かの決定された尺度 *mesure déterminée* を持つとは言い得ません」とする(佐藤正彰訳)(1947/1940、32 頁)。つまりデカルトにとって美は各自の判断に委ねられる旨が述べられるのである。

¹ ロディス＝レヴィス(1999/1998)における「第五章 オランダ滞在(1629 年-1641 年)」の諸記述を参照のこと。

² 1638 年 10 月 11 日付メルセンヌ宛書簡(AT.II.380)において、デカルトがガリレイとの差異を論じた一節を以下に引く。「(引用者注; ガリレイは) 自然の第一原因 *les premières causes de la nature* を考察せずに単に特殊な結果の原因 *les raisons de quelques effets particulieres* のみを求め、かくして、基礎工事をせず *sans fondement* に建築を始めるからです」(川口篤訳)(1947/1940、212-213 頁)。デカルトは自然学の根本原理を求めるが、ガリレイは個別の自然事象探求に留まり、デカルトはガリレイの個別事象探求に留まるこの姿勢に不満との解釈が可能であろう。

³ 梅原猛(1972)『哲学の復興』、14-15 頁。

なぜこのような多くの誤解釈が生まれるのだろうか。そしてそれを防ぐために本研究はどのような点に留意すればよいのだろうか。この問いを具体的な事例を挙げることによって検討しておく必要があるだろう。

デカルトの唱えた自然観に対する批判は、生命観および自然と人間との関係を論じるに際し、特に誤解を受けやすい箇所と言える¹。たしかに「自然の主人にして所有者 *maistres & possesseurs de la Nature*」という表現が『序説』において確認され²、自然を人間にとっての道具にするというデカルトの思想が確認出来る。つまり、自然を道具化することで人間の生活のための手段として位置づけるとする思想である。しかし、このテキストを彼の哲学の総体という観点から捉えるならば、デカルトの思想は自然を人間に従属させる思想、ないしは自然破壊を正当化する論理とは見なせないことが理解できるだろう。

そもそもデカルトが「自然の主人」として人間を位置づけたのは、自然の有り様を知悉し、それらを人間における医療や健康へと資する意図があるからである。換言すれば、自然事象の理解を通じ、人間の幸福に供する手段としてデカルトは自然を位置づけたと考えられる。例えば『序説』には、外的自然を理解することは人間の健康を考えるために有用であり、医学を研究対象とする際には自然理解が求められるとの趣旨が述べられている³。本研究が提案するこの知見は諸研究者の解釈においてもほぼ一致を見ており、現代の医学や福祉に資する思想をデカルトが述べていたことがわかる⁴。要するに、デカルトは

¹ 伊東俊太郎(2007)『「科学の倫理学」へ』において、次のような批判が行われている。「機械論的自然観というのはどうなのかというと、世界を死せる機械として見るわけですね。生命を失った単なる幾何学的広がりとして世界を見るわけですね。ですから、この世界から生命がなくなる、脱生命化ということが行われますね。それを研究する自分というものは、「思うゆえに我あり」の我ですけれども、それを単にこの「考える」ということだけをするのであって、ここから生命というものが離れていってしまう。だから「思惟する」我と、「延長している」物質との間で生命が脱落していってしまうという、この世界の脱生命化というものが同時に世界に対する脱倫理化というものの深い根になっているんじゃないかというふうに思うわけです」。またこれに先立つ伊東俊太郎(2002)『環境破壊をもたらしたデカルトの呪縛』では、環境破壊の思想的根源にデカルトの思想がうかがわれるとし、デカルトを批判する。

² AT.VI.62 (山田弘明訳) (2010、93頁。)

³ AT.VI.62.を参照。そこでは上掲の「自然の主人にして所有者」となることが「無数の技術の発明」のためだけでなく、健康維持のためにも望ましいと述べられている。

⁴ 例えば竹田篤司(1999)『近代フランス哲学講義』によれば、デカルトの終生の

単に自然を人間の生活向上のための手段と看做し、際限のない自由裁量の権利を人間に帰していたわけではない。むしろ人間の幸福に資する手段として自然を捉えていたのであり、現代の医学および福祉研究が行われる際の思想的な基盤をつくりあげたと言えるのである。

また上の言説に関し、デカルトは軍事技術開発を正当化したとの批判にも妥当性はないように思われる。『序説』の末尾にあるように、デカルトは「あらゆる他の計画、とくにある人の利になることが、どうしても他の人の害にならざるをえないような計画 *toute sorte d'autres desseins, principalement de ceux qui ne sçauroient estre utiles aux uns qu'en nuisant aux autres* にはあまり縁がない」のであり¹、軍事のように人間にとって害をもたらす研究は彼の思想とは相容れない²。総括的に言えば、デカルトは人間の幸福に資するという限定を弃えた上で諸科学の利用を試みるのであって³、これまで挙げてきた彼の諸見解は、現在行われている医療福祉活動の思想的基盤を提供するものと言えよう。

ところで、このようにデカルトの真意を得ない諸批判については、ある共通の根元が認められる。すなわち、デカルト自身の思想といわゆる「デカルト主義」、つまりデカルトの思想を解釈者が自らのものとして提示した言説との差異を自覚しないことから、デカルトに対する誤解釈が現れると言える。この点については既に検討がなされており、例えば原田の指摘によれば、デカルトに対する誤解は彼のテキストが持つ普遍性にその原因があるとする。すなわち、「デカルトがあ

理想として、人間に資する医学体系の構築が期されており、そのために自然の利用を企図したとする見解が示される。またバイエ・アドリアン(1979)(デカルト伝』(井沢義雄、井上庄七訳)では、デカルトが自らの哲学の目的として「人類の福祉」を掲げており、その命題の下での自然利用を意図していたとの解釈が述べられている。さらに河野勝彦(2001)『デカルト心身論の可能性--共同体と自然につながる〈私〉』においても、デカルトが科学を通して人間における幸福増進を計画していたとする見解が打ち出されている。端的に言えば、デカルト研究者のあいだでは、デカルトが『序説』で述べた真意は大方理解されているといっていよう。

¹ AT.VII.78 (山田弘明訳) (2010、112-113頁)。

² 山田弘明(1995)『『方法序説』を読む 若きデカルトの生と思想』、211頁。また湯川佳一郎(1996)『デカルトの二つの自然と道徳観』、さらに小林道夫(2008)『哲学史研究の意義と今後の課題』にも関連する趣旨が述べられている。

³ 笠井哲(2005)『デカルトにおける技術者倫理の萌芽：『方法序説』の公衆概念をめぐる』は技術者倫理の根源としてデカルトを評価する立場を採る。彼の解釈では、デカルトが科学技術のあり方に配慮していた「技術者倫理」の先駆者として評価されるべきとする見解が示されている。

る状況、あるコンテクストのなかで語ったことが、それが一般性、普遍性をもつものであればあるほど、デカルトから切り離されて沈澱し、固定化してしまう」とする¹。すなわち、原田の議論に従うならば、固定化された普遍性がデカルトから独立し、自己転回するときにデカルト主義が生じることになる。そうなると、彼の言うとおりのデカルト解釈は無限に増殖する一方で、それらは全てデカルトとは無関係なものとなるだろう²。要言的にまとめるならば、デカルトの思想は普遍性ならびに一般的な妥当性を強く有するゆえ、文脈に即した解釈を行わないことによって、引用者の都合に合わせた解釈が可能となるのである。この結果としてデカルトの意図しない思想としても彼のテキストが読解可能となるのである。またデカルト研究者の谷川もまた、デカルトの考えそのものと、あとに残されたデカルト主義とを区別する必要性を指摘している³。谷川によれば、デカルトは、心身結合や自然理解、また感覚に関する問題には相当に注意を払うものの、残された哲学体系の基本的な枠組みは二元論であり、その結果、両者のつながりは明晰ではなく、論理的にはうまく説明できないこととなる⁴。

谷川が述べるように、デカルトの思想とそれを解釈する者との間に齟齬の発生する可能性は常に存在する。とりわけその事例として、彼の心身関係論およびデカルトにおける自然理解、また自然研究における方法論が挙げられる⁵。そして、谷川は現代的に問題となるのはむしろ「デカルト主義」の思想であり、デカルトの思想に問題の根源が

¹ 原田佳彦(1990)『いま、なぜデカルトか (特集 デカルトの世紀—国家理性の起源)』、209頁。

² 原田(1990)、209頁。

³ 谷川多佳子(2002)『デカルト『方法序説』を読む』、162頁。

⁴ 谷川(2002)、162頁。

⁵ 例えばカプラ・フリッチョフ(吉福伸逸他訳)(1984)『ターニング・ポイント 科学と経済・社会、心と身体、フェミニズムの将来』は以下のように述べデカルトを批判するが、本研究から見れば、この批判もむしろデカルト主義を批判したように思われる。「デカルトの方法は分析である。それは思考と問題を細かく分割し、それを論理的な順序に並べるという方法をとっている。この分析的な論証方法こそ、おそらく科学へのデカルトの最大の貢献だろう。それは近代科学思想の基本的特徴となったし、科学理論を発展させたり、複雑な技術プロジェクトを実現させたりする際、きわめて有効であるが、反面デカルト的方法が過度に強調されたために、われわれの一般的思考そしてアカデミックな分野に細分化の習慣がもたらされ、また世に広くはびこる科学における還元主義的態度—どんな複雑な現象でも、それを構成要素に還元すればすべての側面が理解できるという信念—が生まれた」(吉福伸逸ほか訳)。

あるとする見解には留保を促している¹。このような諸研究者の指摘から察するに、「デカルトは本当に批判されているのか」という疑問が生じてくるだろう。つまり、諸研究者がデカルト本人の思想ではなく、「デカルト主義」に基づくデカルト批判を展開している現状がうかがえるのである。

それでは本研究も含め、デカルトの思想を精確に理解するにはどのような方策が求められるのだろうか。ここでは先に挙げた原田による指摘に留めておく。

われわれはこうした様々な哲学史的知識や注釈を一挙に振り払うことはできないまでも、少なくともひとまずそれらを<括弧に入れて>直接デカルト（のテキスト）を読むようにしないと、デカルトとデカルト主義を混同したまま、<論語読みの論語知らず>に終始するだろう（括弧内原田）²。

端的に言えば、通説や伝聞的な諸情報を峻拒することを前提とし、デカルトの原典テキストと直接向き合う姿勢が求められる。つまり、デカルトのテキストを根拠として解釈を行わない限り、何処かに「デカルト主義」の混入が疑われるとの理解である。これらを端的にまとめるならば、デカルトの原典テキストを根拠にしたアプローチが、実りある議論となるための必要条件となるであろう。

上の指摘に関し、体育哲学では既にデカルト思想に対する原典からの捉え直しがたびたび提起されている。例えば林が古代哲学との対比でデカルト心身論に言及する際、デカルトに対する批判が真摯に行われてきたかという問題を提起する³。また木庭の指摘では、プラトンにおける身体認識を考察する際、体育哲学においてデカルトの『情念

¹ 谷川(2002)、161-162頁、また170頁。他方、石黒ひで(1997)『思考・言語・観念—デカルトをふりかえる—』もデカルトに対する読解の視点を探るにあたり、デカルト自身の思想とそこから派生した思想との峻別に注意を喚起する。石黒は「二元論」という用語が「身体と精神との二元論のことなのか、あるいは主観と客観との二元論のことなのか、それとも人間と自然（支配ないし搾取すべきものとして扱われる限りでの自然）のことなのか、は判然としていない」とし、安易なデカルト批判に警鐘を提起している。さらに石黒によれば、「二元論」という語をめぐる錯綜の一例として、臓器移植をめぐる論争において死の判断基準が論じられる際に発生するとされる。

² 原田(1990)、209頁。

³ 林(1995)、91頁。

論』が今後に取り組みられるべき研究対象であることを示唆している¹。さらに木村は体育哲学における心身関係論を批判する際、デカルトにおける「心身の合一」が論点として欠落していることを指摘する²。総括的に言えば、デカルト哲学における心身論は体育哲学における従前の諸研究からも待望されており、とりわけ原典に即した読解を試みる点に、本研究が基本的な前提を持つといえるだろう。ただし、これらのテキストをさらにどのような視点から読み解くかという問いについては、さらに後段で議論が行われることとなる。

以上のように、デカルトの思想に対しては様々な批判が確認されるものの、そのうちの多くは直接に原典を確認していない「デカルト主義」の影響を受ける傾向にある。すなわち、デカルト哲学の有する影響力のゆえに、彼の著作において記された文脈を無視して語られる諸言説が存在し、それらが結果としてデカルトの真意を歪める形で膾炙したものと考えられる。これに対し本研究はひとまずこれら「デカルト主義」に陥ることを注意深く避けつつ、テキストの原典に遡る方策を採ることとなる。

それでは、本研究がデカルトの思想研究を行うにあたり、どのような視点から議論を進めていけばよいのだろうか。またその際の先行研究にはどのようなものがあるのだろうか。体育哲学という分野の特徴も踏まえつつ、節を改めて考察を続けることとする。

第二節 デカルト教育論への可能性

第1項 「人間探究」としてのデカルト哲学

問題設定からもうかがえるように、本研究はデカルトの心身関係論を問うだけでなく、その原理に基づいて文化的な身体諸動作を習得する過程を明らかにするものである。そのことは取りも直さず、デカルト哲学のうちに（身体）教育論を成立させるための諸根拠を指摘する作業ともなるであろう。しかし、デカルト哲学のうちに教育思想を読むとは、どうすれば可能なのだろうか。別の言い方をすれば、デカルトのテキストのうちの何処を考察すれば、それによってデカルト

¹ 木庭(2000)、59頁。

² 木村(2007)、2-3頁。

における教育思想の諸契機を指摘することになるのだろうか。本研究は本論に先立ち、議論の外郭を定める必要に迫られている。というのも、デカルトのテキストにおいて教育を問うとは、それ特有のアポリアが潜んでいるからである。具体的には次のような難問である。

周知のように、デカルト哲学に対する研究史はこれまで形而上学と自然哲学、加えて倫理思想の研究が主に蓄積されている。これらの分野が主な考察対象とされたのは、いずれもデカルトの著作のうちに大規模な思索が見られることに加え、『原理』仏訳における通称「学問の樹」構想が陰を落としていると考えられる¹。すなわち、デカルトが諸学問の位置づけにおいて重要視した分野に対し、これまで諸々の研究が推進されてきたと言える。ただし、デカルトにおいて教育思想をテキストから読み取ろうとする場合、これらのいずれに集中するかという問いは不毛であろう。なぜなら、形而上学および自然学、および道徳論のいずれかの分野を集中的に取り扱ったところで、そこからデカルトの意図する教育思想が出現するとは考えにくいからである。

まず、言うまでもなく教育が行われる場とは人間が日常生活を営む場である。言い換えるならば、人間が諸々の感覚を発揮させながら暮らす場において、教育的関係は成立する。しかし、周知のようにデカルトの形而上学は物質的事物を軒並み疑わしいものとして斥ける議論が見られる。つまり、日常の生における諸前提を一端停止して議論が行われている。従って、デカルトの形而上学に絞った考察から彼の教育哲学を構築しようとする試みは、研究の視角としては不適切と言えるだろう。なるほど心身関係論の考察は文字通り形而上学で扱う分野であって、人間における心身の基礎づけを明らかにするのであれば、形而上学の議論が専らとなる。しかし教育という日常的経験の場を考察するならば、デカルトの形而上学に留まることは方法論的に見て有益な議論とはならないであろう。

またデカルト自然哲学へ考察に焦点を絞ることもまた、有益な選択

¹ 『原理』仏訳における翻訳者へ充てたデカルトの書簡(AT.IX-II.14)において、学問の体系を一本の樹になぞらえる比喩が登場する。それによれば、根は形而上学、幹は自然学、そして諸学の枝は諸々の学問であり、とりわけ医学 *la Medecine*、機械学 *la Mechanique*、道徳 *la Morale* に帰着するとデカルトは述べている。特に道徳は「他の諸学の完全な認識を前提とし、知恵の最高段階である最高の最も完全な道徳 *presupposant une entiere connoissance des autres sciences, est dernier degré de la Sagesse*」と位置づけられている。

肢とは言えないだろう。なぜならば、デカルトは物理的物体のすべてを自然の諸法則によって規制される物質であると主張したからである。すなわち、自然的に存する物質においては、そこに思考に係る原理を認めないとする主張が彼の言及から確認できるのである。他方、デカルトによれば、人間には物質に還元されない精神が備わっている。言い換えれば、後述のごとく自然法則の下にある人体に加え、思考活動を行う実体である精神の結合した存在がデカルトにおける人間の根本的な組成をなすと言える¹。したがって心身を併せ持つ人間存在に対してその物質的な側面にしか関心を払わないのであれば、考察は一面的であるとして妥当性ある議論とはならないであろう。

さらに道德論についていえば、本研究の主な関心は教育という事象のうちでも特に身体に対する教育的働きかけである。すなわち、現今の教育思想に言われる徳育の涵養過程を本研究は考察眼目に据えるものではない。したがって、デカルトの道德論のみに焦点化する議論によっては、デカルトにおける教育論は充足的に完成し得ない。まして、「デカルト身体教育論」への展望や、その成立根拠を指摘することなどは望み得ないであろう。

このように、デカルトの思想研究を教育という視座から行うには、これまでのデカルト研究史における作品研究および分野研究は方法的なアポリアを抱えていると言える。端的に言えば、仮にデカルトのテキストから教育思想を見出されるならば、従来の研究とは異なったアプローチを取る必要があるだろう。

ここでデカルトの伝記作者として知られるバイエの記述によれば、デカルトが人間存在そのものに対する関心を抱いていたとの記述が確認できる。すなわち、デカルトの青年期における遍歴時代についてバイエが記述した件であるが²、デカルトには「人間 *homme*」という存在を総体的に捉え、関心の対象とみる視点の存在したことがわかる。そして実際に彼の著作でも諸所に「人間」に対する問題意識を持つと思われる言及が確認できるのである。具体的に言えば、「真の人間 un

¹ 山田弘明(2009)『デカルト哲学の根本問題』、318頁。

² バイエ(1979)には次の記述が見られる。「旅の間にとりわけ練り続けた人間についての研究を、彼は再開した。…彼はこの研究こそわれわれ人間に最も相応しいものと考えたので、多くの高潔な人士たちのあいだではこの人間研究へ向け、多くの仲間が見出せると信じた。」(井沢義雄、井上庄七訳)。

vray homme」と記される表現が諸著作の内に散在する¹。このうち、『序説』においては彼の考える「人間」が次のように示されている。

また、精神は水先案内人 *un pilote en son naivre* が船に乗っているように身体に宿っている *logée dans le cors humain* だけでは、なぜ十分ではないのか。手足を動かすためにはそれで十分かもしれないが、さらにわれわれと同じような感情や欲求 *des sentimens & des appetits semblables aux nostres* を持ち、かくして真の人間 *un vrai homme* を構成するためには、なぜ精神は身体に、より緊密に結合し、合一 *soit joindre & unie* していなければならないのか、を示した²。

端的に述べるならば、いわゆる「心身二元論」とは異なる心身観を述べるデカルトが看取出来よう。すなわち、単なる精神とも単なる物質とも異なる人間存在への関心がデカルトのうちに存したと見ることが可能であろう。このようなデカルトの発言から考察するに、本研究は次のようなアプローチ方法を読解に際して用いることを提案する。

近年のデカルト研究では、デカルトを「人間学 *anthropologie*」という枠組みから考察する見解が生まれている。すなわち、デカルト哲学を人間研究の体系として読む視点である³。これを手がかりとして、デカルトのテキストを「人間学」という視点から読み進めることはできないだろうか。そして自明のことながら、教育の働きかけの対象が人間存在となる以上、「人間学」という視点からデカルトを考察する

¹ Rodis=Lewis(1991) “Autour de Descartes: le problème de l’âme et du dualisme In : publié par Jean-Louis Vieillard Baron, Librairie philosophique”の端的な指摘によれば、この「真の人間」なる表現が現れるのはデカルトの『人間論』の終結部(AT.XI.202)、そして『序説』においてである(AT.VI.56 および AT.VI.59)。また 1642 年 1 月付のレギウス宛書簡においても同様の表現が見出される(AT.III.492-493)。なお『序説』の邦訳(谷川多佳子訳)は一方を「本当の人間 *de vrais homme*」、他方を「真の人間 *un vrai homme*」と訳出しているが、デカルトの論理の即して考えれば、この訳出の差異に重大な相違はないと思われる。

² AT.VI.59 (山田弘明訳)(2010、89 頁)。なお体育哲学分野における木村(2007)も同箇所を引き、通俗的なデカルト受容の転換を提起している。本研究は、こうした木村によるデカルト再考の問題提起を継ぐ位置にある。

³ 後述するように、本研究が直接に支持するのは山田(2009)の提唱する見解であるが、わが国のデカルト研究においては、デカルト哲学に対するこのような視点は断続的に提案されていたと考えられる。

ことは、デカルトを教育論として読む視点につながるのではないだろうか。

もちろん「人間学」という語をそのまま読解の視座として用いることには慎重になる必要があるだろう。すなわち、曖昧な外延を持つ語を考察の前提として用いることは、議論それ自体の曖昧化につながるからである¹。そこで本研究は「人間学」という語を次のように定めることとする。

歴史的な視点から言えば、デカルトの人間理解に焦点を当てた研究は少なくない。例えばわが国の往昔には東城や小林によってデカルトの人間観を問う議論が提起され²、他方ではデカルトの人間像をめぐる問題性も指摘されている³。しかしそれらはいずれもデカルトの考える人間理解を断片的に指摘するに留まっており、彼らの問題提起がその後着実に継承されたとは言い難い。しかし、近年は『第六省察』の読解を試みるなかでデカルトにおける「人間学」の可能性を見いだす主張が行われている。すなわち、デカルト哲学全体が広い意味での人間学を目指していたとし、「心身合一体として生きる人間についての学、形而上学だけでなく、自然学を踏まえ、道徳論をも含めた総合的な人間研究の体系、そうした人間の全体についての学」をデカルトは最終的に目標にしていたとの解釈が提出されている⁴。デカルト研究者である山田は以上のように述べ、デカルト哲学の全体を射程に入れた広義の人間学を、一つの解釈の可能性として考えられると主張している⁵。本研究もまた、彼の解釈に従うことで読解の枠組みを定めたい。すなわち、デカルトの「人間学」を「精神と身体とから成る『複合的な人間を一なるものと見なす人間研究』」とし⁶、生涯後期の情念や道徳の問題を含めた人間研究の体系としてデカルト哲学を解釈する視点を採る⁷。言い換えるならば、デカルトの哲学体系を俯瞰的に

¹ 菅野(1999)によれば、「人間学」とは字義通り人間を研究対象とする学問を指す。得てしてこの語は安易に使用される傾向にあり、定義の曖昧性をも伴って「人間学」という学問それ自体が霧散する可能性があるると彼は指摘している。

² 東城国裕(1966)『デカルトに於ける『人間学』の試み』。

³ 中村雄二郎ほか(1975)、『徹底討議 デカルト そのテキストと現代』61-62頁。なお表記上の統一から原文「テキスト」を「テクスト」とさせていただいた。

⁴ 山田(2009)、324頁。

⁵ 山田(2009)、324頁。

⁶ 山田(2009)、320頁。

⁷ 山田(2009)、320頁。なお彼も参照するように、「人間学」の哲学的用法については Lalande, A. (1991/1926) “Vocabulaire technique et critique de la philosophie” に

捉え、人間存在との関係性において彼の体系内に存する個々の思想を捉えてゆく方策である。これによって教育対象としての人間に対し、デカルトにおける各分野の思想がいかに関係しているかという問いが可能となり、「人間存在との関係」という視点からデカルトの思想が考察可能となるだろう。そして本研究の完遂に対しては、このような読み方に解決の可能性が見て取れる。したがって、本研究はデカルト哲学を「人間学」的な視点から捉えることとする。

ところで、このようにデカルトを「人間学」という視点から考察することは、デカルトの心身論に対する従来とは異なる見方も可能になることになる。すなわち、デカルト研究者間において「二元性論 dualisme」と呼ばれる当該の見方は、デカルト心身論および彼の哲学体系に対する再考を促すことになる。当該「二元性論」を主張する所は次のように述べる。

…デカルトの哲学は、彼が<物心分離>を主張し、それでいて(その主張とは矛盾する主張ではあるが)同時に<物心結合>を主張したことで、一方には<物心分離>的思索地平を踏まえるとともに、他方には<物心結合>的な地平を踏まえるという、そういう…二重重心的な体系構成…を有っているのである¹。

つまり一方で心身を実体上区別する「物心分離」によって論じる局面があり、他方では人間において心身が密接に結合するという前提のもとに考察される局面がデカルト哲学のうちに並立し、双方を併せ持

よる「人間学 Anthropologie」の分類を参照する。この選択根拠についてはすでに Rodis=Lewis(1990) “L'anthropologie cartésienne”にも言及が認められるなど、参照文献としての信頼性が担保されている。さて、この「人間学」であるが、具体的には(A) 神学的意味 *Sens théologique* (B) ネオスコラ哲学における用法 *Dans la néo-scholastique* (C) 一般的な意味における人間科学 *Science de l'homme, en general* (D) 自然諸科学の大きな支流の内の一つ *une des grandes branches des sciences naturelles* (E) (D)の用法のうち、分類を研究する *etudient la classification* 分野 (p.62-63)の五つである。このうち(B)の用法は複合された人間の研究 *étude du composé humain* であるとされる。これについて Lalande はデカルト的な二元論とは意趣を異にすると述べるが、先に挙げたデカルト研究者はこの項が「デカルトの人間学」という語を指すに最も近い用法とみる。本研究もこの見解に倣うものとする。なお日本におけるデカルトの「人間学」では、デカルトの学説を総体的に「人間学」として捉える九鬼周造(1981)『西洋近世哲学史稿(上)』の見解が既に指摘されている。

¹ 所雄章(2004)、460 頁。なお原文の人名表記(DISCARTES)を邦語に変更させていただいた。

つ形で彼の体系が存立するという理解である。また所と立場を同じくする坂井もまた、二元性論を次のように解説する。

デカルトの「理論哲学的地平」と「実践哲学的地平」との間にはいかなる矛盾も存在しない、むしろ彼の体系は心身複合体としての人間の存在を前提としてはじめて成立しうるのである、といわなければならない。すなわち、結論としては、…デカルトの体系は同時に心身の実在的区別とその実体的結合とを存立せしめる相補的な「二元性論」(dualisme)である、というのが本論の主要な提題にほかならないのである¹。

ここではデカルトを「理論哲学」と「実践哲学」という二つの見地から捉える見解が示されている。すなわち、一方で形而上学的な局面においては物心を実体上区別する思想が展開される。他方で日常経験の世界では、実体としての物心区別を認めるものの、双方が密接に結合する事態を捉えてデカルトにおける実践哲学の姿勢であるとする。さらに両局面は矛盾することなく、局面を分けることで並立可能とする解釈が示されている。総括的に言えば、問題の対象に応じてデカルトには理論哲学的側面と実践哲学的側面の双方が機能する体系と解されるのである²。本研究はこの「二元性論」という枠組みを用いることで、デカルトの哲学を理論と実践、あるいは「形而上学の次元」と「日常経験の次元」という両側面から捉えることが出来る。それは先に見た「人間学」の視点と同様に、デカルトの心身論、そして彼の体系を整合的に理解する助けとなろう。

以上、本研究における基本的な視座は一方でデカルトのテキストを「人間学」として読む視点であり、他方でデカルト哲学を「二元性論」という枠組みで捉える視点である。これらの視座によってデカルト心身論は勿論、「教育」という問題をデカルトに基づいて考察する際の有益なアプローチ方法が得られたと言えるのである。それでは、この

¹ 坂井昭宏(1996)『デカルトの二元論：心身分離と心身結合の同時的存立について』、84頁。

² こうした二元性論と呼ばれる枠組みはすでに所雄章(1996/1980)が『デカルト II』において示した枠組みであり、同じく所雄章(1990)『デカルトにおける<人間>と<自然>』においても、この立場を打ち出している。要するに、デカルト研究者においては既に広く受容された枠組みと言えよう。

ような枠組みを前提として議論を進めるわけであるが、デカルトと教育の関係について、これまでどのような先行研究が重ねられたのであろうか。次にそれを確認しておくこととしよう。

第2項 デカルトへの教育論的接近

周知のように、デカルトには教育を体系的に論じた書物が現存しない。すなわち、教育者としてのデカルト像は、先行研究においても極めて見出しにくいものとなっている。その結果、たとえば教育思想史の概説書においても、デカルトの名を見る機会は殆ど無いと言っても過言ではない¹。また一般に「グレートブックス」の名で膾炙する世界の思想家を集約した叢書においてさえ、その総索引において、デカルトにおける教育が論じられた箇所は僅少であることが確認できる²。要するに、デカルトが教育を論じることはなかったとする主張が支配的である趨勢が伺えるのである。

しかし、ひとたびテキストを精査するならば、このような見解は一面的な批判ではないかとする疑問も生じてくる。例えば Rorty の指摘によれば、デカルトの著作である『規則論』をはじめ、『原理』および晩年の『情念論』において、教育思想に関する諸知見が見受けられると指摘する³。つまり、デカルトには教育に関する議論の発展可能性があるとの解釈である。また、デカルト自身の教育的な出自に光を当てる検討はこれまでも行われており、一例としてはスコラ哲学とデカルト思想の教育論的紐帯を論じたアリュウの議論がある⁴。またデカルトが教育を受けたラフレーシ学院のカリキュラムに焦点化した山田の論考を挙げることができる⁵。これらはいずれもデカルト思想の外郭をなぞるものではあれ、デカルトを教育という視点から読み直す可能性を提起する論考と言えるだろう。

¹ 村井実(1985)『教育思想 教育の歴史をつくった人びと一』による総説的な教育思想史の概説においても、デカルトに直接的な言及がなされている箇所は見当たらない。

² 当該索引では主に前期著作である、方法論を論じた『精神指導の規則 *Regulae ad directionem ingenii* (以下『規則論』と略す)』において指摘がなされている。

³ Rorty, Amélie, O. (1998) *The Ruling History of Education*. pp.6-7.

⁴ アリュウ・ロジャー (宮崎隆訳) (1996)『デカルトとスコラ哲学—デカルト思想の知的背景』。

⁵ 山田弘明(2009)『ラフレーシ学院の挑戦—十七世紀フランスのコレージュ』(山田弘明『デカルト哲学の根本問題』所収)。

さらに、デカルトに教育を論じた書物が見当たらない事実から、彼が教育に対して無関心であったという帰結は出来しないであろう。すなわち、上で Rorty が指摘したように、『原理』はそもそも教育機関における教育用教材として意図された書物であることが、デカルト自身の言及によって明らかにされている¹。またデカルトの生涯後半におけるエリザベト王女との往復書簡については、これは正にデカルトのエリザベトに対する教育的関心をうかがわせるものではないだろうか。もちろんデカルトの彼女に対する教育的意図について、文献学上の証拠が見られない以上、デカルトの真意については確認困難である。しかし自らの思想を他者に伝達する彼の試みは、デカルトの教育に対する関心を指摘するための根拠とはなるだろう。そして何よりもデカルトが教育について直接に論じた文脈は確認できる。すなわち、後年の論争において、教育に関する文面が以下の通り確認可能である。

思うに「教育された者 *eruditum*」とは、熱意と習練によって自らの生き方と知性を磨き上げた者のこと *qui studio & cultura ingenium moresque suos perpolivit* のみを指す、と私は解します²。

この文脈で彼は討論の相手に対し、雑多の知識を詰め込んだ「博識 *doctrina*」は決して「教育された者」として認められるための十分条件でも必要条件でもない指摘する。そしてこの文脈では読書 *lectio* が例示され、見境の無い濫読ではなく最良の書を頻繁に繰り返し読むこと、及びすでに「教育された人々」との対話によって、さらに絶えざる徳への観想と真理の探究によって「教育された者」への道が拓かれると主張している³。ここにおいて注目すべきことは、デカルトが

¹ 1640年12月メルセンヌ宛書簡(AT.III.260)における言及および1642年のディネ Dinet 神父宛書簡(AT.VII.577)において、『原理』が教育用教材として編まれる意図のあることをデカルト自らが告白する文面が確認できる。

² AT.VIII-I.43 (拙訳、原文; *Per eruditum autem intelligo illum tantum, qui studio & cultura ingenium moresque suos perpolivit*)。

³ 原文は以下の通り (拙訳: また何であれありふれた書物ではなく最良の書を読むことによって、またそれらを繰り返し度々読むことによって、また我々が彼らと楽しむことが許されるならば既に教育された人々と対話することによって、また終には絶えず諸々の徳へと観想を行うことによって、そして真理の探求によってこのような「教育ある者」になると私は確信します。 *Talemque eruditionem, non promiscua quorumlibet librorum, sed sola optimorum lectione, eaque iterata & frequente, itemque colloquiis eorum qui jam sunt eruditi, quando iis frui nobis licet, ac denique assidua virtutum contemplatione atque investigatione veritatis, comparari*

何か特定の技能や技術の習得者を「教育された者」と呼ぶのではなく、それらの技能の取得とは別次元の問題として、人間存在へ普遍的に求められる諸要素を得た者が「教育された者」と呼ばれていることであろう。別の言い方をすれば、彼の言う「教育された者」とは特定の職務に対して有用である者ではなく、人間としてあるべき姿を目指す姿勢を志向する者を指すとも解釈出来る。

このように、なるほどデカルトは体系的な教育学書を著したわけではない。しかしながら、彼のうちには教育に対する恒常的な関心が宿されていたとする見解もまた、見当違いとは言えないであろう。そして、本研究もデカルトにおける教育論議へ関心を寄せる研究として、デカルト教育論に対する先行研究を瞥見しておくことは、本論へ入る前段階の予備作業として有益であろう。そこで以下ではデカルト思想に対する教育論的アプローチを行った先行研究を瞥見し、本研究の独自性を見定める作業を行いたい。すなわち、「デカルトにおいて教育を論じることは可能なのか」および「可能であるとすれば、デカルト教育論はどのように論じられてきたのか」の二問が本項での問いとなる。

まず、デカルトにおける教育論的関心を小論として取り上げたのは今泉の議論である¹。彼はデカルトの思想を教育論的に読み解くことを論考の主眼とし、『序説』などに着目した議論を展開する。そしてデカルトが教育に求めたものとして「教育の平等」、「自由意志の尊重」、「学問の体系化」および教育の「実践的効用」の四つが挙げられている²。また今泉はデカルトの教育論的な意義として、学問における方法論の統一を企図した普遍学構想にデカルトの教育論的意義を見るとき、「明晰かつ確実な知識に基づいた人生に有用なものを知る知恵を自由意志の尊重の下で万人に共通な能力によって形成し得るのが、デカルト哲学、いわゆる普遍学」と主張する³。要するに彼の意図をまとめれば、まずデカルトを体系的な視点から眺め、そこに見出される諸観点を指摘することで、デカルトにおける教育論的な議論の足がかりを築く性格を持つと言えよう。

mihi persuadeo)。

¹ 今泉仁(1989)『デカルトにおける教育論的試論』。

² 今泉(1989)、5-6頁。

³ 今泉(1989)、14頁。

しかし今泉の議論はデカルト教育論を展開する際の視座を示唆する議論ではあるが、その内実にまで深く洞察を及ぼしたものではなく、あくまで向後の議論を誘発する性格を出ないであろう。例えば「教育の平等」については、人間に対する理性の普遍的な付与を彼は示唆するが、デカルトが「教育の平等」を直接に述べた記述は確認できない。つまりデカルトにおける「理性の平等な付与」から予想される教育論への射程を指摘した議論に終始している。また、学問の方法論的統一を図る普遍学についても、その真意が教育的意図にあったのかという問いについては議論の余地があるであろう。なぜならば、当の言及が行われる『規則論』は人間における認識の問題を主に論じたものであり、デカルトが普遍学を述べるに際し、教育的関心をその内に含んでいたかについては、必ずしも明瞭ではないからである。約言的に言えば、今泉の研究はデカルトに対する教育論的アプローチに有益な諸指摘を与える論考ではあるが、導入的性格の域を出るものではないであろう。

次に検討の目を欧米圏に向けるならば、既に Perkinson がデカルトにおける教育的論関心を批判的に検討している¹。彼は近代思想という歴史的な枠組みの中でデカルトの意義を探っている。具体的には、『序説』における諸記述に着目し、この書物の内に読み取ることのできる可能な理性の平等および万人に対する学問参加の必要性に教育論的な問題性を指摘する²。またデカルトの思想が彼の時代の公教育に基礎を提供し、既存権威の廃棄を通じて理性の使用法を学習者に伝えた意義を強調する³。さらに真理を知ることが可能であるとするデカルトの認識論にある種の楽観性を指摘し、議論を展開している。端的に言うならば、デカルトにおける認識論の視点から彼の教育思想へ光を当てようとする試みと言えるであろう。

Perkinson の研究はデカルトの『序説』に着目するなど、彼の著名な作品を具体的な検討の対象とするものである。そして主に教育思想史の観点においていかにデカルトの思想が位置づけられるか、という関心に基づいて研究が進められている。また同時代のアルノーなど、

¹ Perkinson, Henry, J. (1970) “René Descartes and Modern Education” (邦訳：パーキンソン・ヘンリー・J.「ルネ・デカルトと近代教育」)(相馬伸一訳)。なお以下の引用における頁数は入手便宜を考慮し、邦訳の頁数を表記した。

² パーキンソン(1994)、58頁。

³ パーキンソン(1994)、59頁。

デカルトと同時代の哲学者との思想的な関係を踏まえて議論を進めるなど、歴史的側面を重視した記述が顕著であると言えよう。本研究は直接に彼の議論へ反駁を加えるものではないが、ひとまず以下の論点を指摘しておきたい。

彼の議論において見られるように、デカルトに教育論的な関心が確認できることは一つの発見と言えよう。すなわち、歴史上に確認されることのなかったデカルトの教育思想が同時代および後代の教育思想に深い影響を及ぼしていたとの知見を提供する意味において、一つの発見を提示していると言えよう。ただし、彼の議論のように歴史的側面を強調する議論では、デカルトの教育哲学をテキストから再構成するという意図がやや希薄になると考えられる。つまり、教育思想史という側面から見たデカルトの位置づけに関心を向けるため、デカルトが生涯を通じていかなる教育哲学の体系をそのうちに含んでいたかという関心からは幾分外れた論考となるであろう。要するに、本研究にとって彼の知見は、なるほど歴史的側面からの知見として価値を有する。しかし本研究はデカルトの教育哲学体系をテキストから取り出す試みを企図しており、この点において、本研究は Perkinson の関心とは異なると言えるのである。

さて、上に見た Perkinson は認識論という側面からデカルト教育思想に接近した議論であったが、この立場から一層デカルト自身の論理に依拠することでデカルト教育論の構築を試みたのが Garber の議論である¹。彼は主に知識論および他者との対話をデカルトが強調したとの側面に着目して議論を進めている。具体的にはデカルトにおける通称「方法的懐疑」に着眼し、既存の真理を疑うことから自己と向き合い、そこから真理への探究過程が拓かれるところにデカルトにおける教育論的な意義が見出されるとする²。またデカルトが自己教育に深い関心を寄せたことを踏まえ、彼の教育思想の根本には自己教育が位置づけられると指摘している³。またデカルトの著作『真理の探求 *La recherche de la verité par la lumiere naturelle* (以下『探求』と略す)』において、叙述が対話篇として構想されている事実を基とし、デカルトにおける教育思想の要諦は「教授」ではなく「対話」のうちに展開

¹ Garber, Daniel (1998) “Descartes, or The Cultivation Of the Intellect”.

² Garber (1998) p.127.

³ Garber (1998) p.127.

されるとの指摘を行う¹。これらの指摘からもうかがえるように、Garber はデカルトのテキストの形式や論述を根拠とし、ここからデカルトにおける教育論的な関心を剔決しようとしているのである。

彼の議論は先のパーキンソンとは異なり、デカルト自身のテキストに即して彼の教育思想を取り出そうとする意図が強く打ち出され、本研究の目指す「教育思想としてのデカルト哲学」構築に際しても示唆的に含む議論として位置づけられる。さらに後で見る相馬の議論においても彼の影響を受けたと思われる議論が確認されるなど、Garber の論考はデカルト教育思想を論ずる上でも一定の位置を占めると言えるのである。本研究は彼の議論に対して以下のような検討を加えておきたい。

上で確認したように、Garber はデカルトの論理に深く依拠することから議論を構築している。具体的には、既存の権威を疑うことからデカルト教育論の可能性を探るなど、デカルトを体系的な視座から捉えるアプローチが見られる。ただし彼の取り上げるデカルトの著作が限られていることには注意を向けておく必要がある。具体的なデカルトの著作で言えば、彼の議論は『規則論』と『序説』など数点に留まるのみであって、例えば『情念論』などデカルトの教育思想を論ずるために不可欠と思われる著作に対しては、彼による深い洞察が向けられていない。なるほど Garber の関心がデカルトにおける知識論など認識論の分野に注がれているため、人間の行動のあり方を示す『情念論』を取り上げなかったことは、議論の整合性から見ても不自然とは言えないだろう。しかし、本研究のように体系的な視座からデカルトの教育哲学の成立を展望するのならば、今後さらに考察範囲を拡大して議論を進めることが必要であろう。総じて述べるならば、Garber の議論にはデカルト教育思想を展開するために不可欠な諸要素の指摘が行われているが、さらに体系的な見地から洞察を進めることが可能であったろう。

さて、歴史的な視点からデカルトの論理に即して「デカルト教育論」の視角が明示されたが、Garber に影響を受ける形でデカルト教育思想を展開するのが相馬による一連の論考である²。わが国におけるデカルト教育思想研究においては現在まで、最も包括的にデカルトにおけ

¹ Garber (1998) p.135-136.

² 相馬伸一(2001)『教育思想とデカルト哲学』。

る教育論を展開している。本研究の立場から捉え直すならば、相馬の議論には、注意して検討すべき諸知見が多く含まれているのである。

まず相馬はこれまでの一連の議論を総括的に捉え、自らの議論を展開する。彼によれば、デカルトはいわゆる「子ども」にも理性的活動を認めたものの、子どもは感覚的事物による判断に慣らされるために事物の精確な判断の出来ない状況にあるとされる¹。すなわち、デカルト自身は教育対象としての幼児および少年期を考察するに、彼ら自身の生得的な理性は認めるものの、子どもたちの判断能力については必ずしもデカルトは高い評価を彼らに与えていなかったと相馬は指摘している。そして相馬は人間における知性認識の確立にあたり、外的ないしは他律的な教育作用からの離脱を課題としたことに着目し、デカルトにおける「懐疑」に教育的意義を見いだす。このことを言い換えると、デカルトにおける教育論の本質は自己の持つ理性によって自らを教育する「自己教育」に存すると相馬は主張するのである²。さらに学校教育という他者関係をも視野に含めた教育理解をデカルトは示すものの、最終的には自己による自己自身の訓育に教育の要諦が存すると相馬は立言する。彼はこれを次のように表現する。

言うまでもないことだが、デカルトはそれら（引用者注：教師生徒関係や教授行為）を不必要だと考えたのではない。言語、歴史、数学などの修得に教授が必要であることは認めていたし、ラ・フレシュ学院の旧師たちとは対立しても敬愛の念を失うことはなかった。教育関係は、真理探求の端緒としては必要である。しかし、それはあくまで探究の前段階に過ぎない³。

つまり、相馬によれば、他者関係に基づく教育の意義もデカルトは等閑視していたわけではない。しかしデカルトにおける関心は理性の適切な涵養であり、他律的に指導されることはその前段階として位置づけられるとされる。すなわち、理性を自発的に使用しないかぎり、

¹ 相馬(2001)、249-251頁。

² 相馬によれば、デカルトを学習論として考察する場合、そこには次の三つの課題的視点が主に見いだされるとする。すなわち第一に感覚や先入見による欺きの回避、第二に学校の閉鎖性からの離脱、そして教育関係における権威化の克服である。

³ 相馬(2001)、273-274頁。

デカルトの意図に基づく「教育」は発生しないとも解釈できるのである。そして相馬は自らの議論を総括的な見地から次のように主張する。

デカルト哲学の教育的意義は人間を世界を理解する主体として再定義したところに認められよう。…彼の哲学的省察がいかなる延長（広がり）もない精神において行われる限り、そこにはいかなる教育関係も必要とされない。ゆえに、彼の教育思想は自己教育として理解される。彼が教授という行為に無関心であるように映るのは、彼の個人的な趣向ではなく、彼の哲学の本質に由来するのである¹。

ここでは世界を理解する主体としての個々人に向け、相馬の指摘が行われている。そして純粋な精神である限り他者の存在および教育関係は必要とされず、それゆえデカルトの自己教育が彼の教育思想の根本に位置付くと相馬は主張している。さらにデカルトの教育思想における他者との隔たりは、デカルトの個人的な嗜好によるものではなく、彼の哲学それ自体の性格に起因するものとされるのである²。相馬は他にもデカルト哲学における教育論を技術論と連関させて論述する議論も行っており、彼の議論はデカルトに対して教育論的な関心を寄せる研究者にとって、常に批判的な検討対象として参照されるべきものと言えるだろう。

さて、本研究は大筋で相馬の見解に則る形で議論を展開していく。具体的に言うならば、デカルト教育論の本質が自己教育にあるとする彼の指摘は、本研究の最終的な結論を導く伏線として機能するであろう。また、たとえ否定的契機であるにせよ、教育機関で行われる教育にデカルトが一定の価値を見いだしていたとする解釈もまた、本研究が教育における社会的関係性を論ずる上での重要な指摘として受け止められる。

ただし、デカルト教育論の要諦が自己教育に収斂するという彼の議

¹ 相馬(2001)、281頁。

² 相馬のこの指摘については、Gebaude, J.M.(1991) “The dual unity of Cartesian Ethics”においても類似の立場が表明されている。Gebaudeによれば、デカルトにおける認識の増大 the advancement of knowledge は「個人的な責務 a personal task」であるとし、他者による導きに優先するとする。そして、こうした自己の自律性への一貫した主張は、デカルトにおける教育学的論考において首尾一貫しているとする見解を彼は打ち出している。

論に対しては、やや批判的に向き合っておく必要があるだろう。なぜならば、相馬のこの論点に異論を差し挟むことは、本研究の独自性にもつながると思われるからである。

周知の通り、デカルトは『省察』において、物質一般の存在に疑いを与える思索を行っている。他方で『第六省察』の後半部では人間の有り様をいわば「心身合一」として議論が行われている。すなわち、本論でも論じられる人間存在の諸感覚については「心身の合一 *union de l'âme et du corps*」概念が密接に関わることとなる。したがって、日常的な経験世界においてデカルト教育論を論じる際、そこで着目されるべき対象は心身合一としての人間である。換言すれば、身体を持たないという限定でデカルトの思想が語られるのは形而上学の議論においてであり、具体的人間の有り様を論じる「教育」が焦点化される際には、相馬が指摘するように非物質的な実体のみの活動に人間の活動が終始するわけではない。それゆえ、デカルトの教育思想の本質的要素が自己教育であるとする主張に対しては、いさ少し議論の余地は残されていると言えるのではないだろうか。つまり、相馬の議論においてやや否定的に語られる、デカルトにおける「教育」と「社会的（人為的）関係性」への着目は、本研究においてはむしろ肯定的に語られるべきものとなるであろう。また相馬の議論では、先に見た Garber と同じく『情念論』に対する言及がそれほど多くは見られない。したがって、本研究が教育論的な視点のもとで『情念論』にも詳細な分析を加えるならば、相馬の議論を批判的に継承しつつも新たな議論の地平が拓かれるであろう。

さて、このように、デカルトに対する教育論的なアプローチの可能性を考察して来たものの、他方ではデカルトにおいて教育論ないし身体教育論などは不可能であるとする論者も存在する。その尤も典型的な批判を行う論者が Ross であって、彼は次のような批判を行っている。本研究は彼の批判を検討することで、ひとまず本項の締めくくりとしたい。

Ross は、デカルトの考える人間理解では教育は不可能であると主張している¹。彼によれば、デカルトにおける精神は外部刺激を必要としない実体であり、これはとりもなおさず感覚を不要とする主張で

¹ Ross, Saul (1988) "Cartesian Dualism and Physical Education: Epistemological Incompatibility".

あるとされる¹。また彼によれば、デカルトの『第一省察』に見られるごとく、人間の有する諸感覚はわれわれを欺くゆえ、信頼に足るものではないとされ、この結果として身体運動に不可欠な「感覚」の価値付けを低下させると彼は述べている²。さらに、身体教育においては言語化されない知識が教育内容の要諦にあるとされ、デカルトの理解では身体教育という事象を捉えることは不可能であると彼は主張するのである³。彼の主張を要言的に言うならば、人間の行動には言語的な命題化を許さない状況が認められ、それゆえデカルトにおける人間理解では身体教育という営みを捉えることができないとされている。そして彼の見解による、心身の結合された存在として人間を理解する立場によってのみ身体教育は成立するという主張を彼は展開するのである⁴。

Ross は体育学におけるデカルト批判に見られるように、デカルトの思想に対する事実誤認が含まれていると思われる。確かに『省察』における議論では、その冒頭において感覚的事物を疑わしいものとしてデカルトは退け、純粋な知性的活動のみによって議論を行っている。しかし他方で『第六省察』の末尾にあるように、感覚は人間にとっての利害をさし示す身分として価値付けの回復が行われている⁵。つまり Ross が言うように、デカルトにおいて人間の持つ諸感覚は人間の日常生活に有用な事物として、その位置づけに見直しが行われるのである。また本研究において論じられるように、デカルトは日常経験の世界においては心身二元論を採用してはならず、心身二元論に基づくデカルト批判は妥当しないであろう。すなわち、デカルトがいわゆる「心身二元論」を自らの体系すべてにわたって貫徹したとする思想は誤りであり、この点を Ross は見落としていたのではないだろうか。したがって、彼が主張するような心身二元論に基づくデカルト批判は、批判対象が教育という分野である以上、妥当しないと言えよう。さらに、まるほど人間の行う身体運動それ自体に言語化の困難な諸事象が

¹ Ross (1988), p.22.

² Ross (1988), p.22.

³ Ross (1988), p.174.

⁴ Ross (1988), p.175.

⁵ 例えば『第六省察』末尾において、デカルトによる懐疑の解除過程で諸感覚にも人間の生活における利害をさし示す身分が与えられる（特に AT.VII.86 以下）。すなわち、デカルトにおいて必ずしも感覚は絶対的に劣位に置かれる事物とは言えないであろう。

含まれることは肯定してもよいだろう。しかし、身体教育にも他者関係に基づく言語的な意思疎通は教育事象の成立に際して不可欠な営みであり、言語的に解し難い事象を理由としてデカルトの否定につなげる議論はやや性急と言えよう。また彼は心身の接続を問ういわゆる「心身問題」に対して問題提起を行っているものの、彼の唱える「統合された、統一された実在 an integrated, unified entity」という人間観の詳細は明らかにされていない。彼は唯物論にも否定的な立場を示しており¹、彼によるデカルト批判は旧来わが国で見られた通俗的なデカルト批判と類似している。心身の相関を不可解としたままに心身の結合した人間の教育を唱えたとしても、その主張の説得性は甚だ疑問である²。端的に彼の議論へ反駁するならば、デカルトにおける「心身の合一」に対する検討が Ross には必要であったろう。

以上、デカルトに対する教育論的接近の先行研究を俯瞰したが、そこには大よそ次の傾向が見られる。第一に、デカルトの教育思想を端的に言えば、自らの理性を通じて自己を訓育することにその要諦が存するとの主張が見られる。すなわち、人間に対して生得的に与えられた理性を用いて自己教育を行うところにおいて、デカルトにおける教育思想が見いだされるとの見解である。本研究は大筋でこの解釈に倣うものの、先行研究においては、デカルトの著作のうちでも一部の著作が集中的に論じられる傾向にあった。したがって、本研究がこれから目論むような体系的な視点から考察が行われていないとも考えられる。特にデカルトの心身関係論および彼の思想による「身体教育論」の成立へ向けた展望を行う本研究においては、デカルトの著作『人体の記述 La description du corps humain (以下『記述』と訳す)』および『情念論』など、デカルト哲学の教育論的アプローチにおいて示唆的な著作に対する考察が本研究の打ち出す独自性として主張できるだろう。また、デカルトも社会的な関係性のうちで育ち、人為的な諸作用を受けつつ自己の思想を形成したことは明らかである。したがって、このような事実を踏まえるならば、社会的関係性を前提とした教育論の展開が見いだされる可能性もあるだろう。その論拠の一つとして、

¹ Ross (1988), p.23.

² Ross はその場合に「全人教育 education of the whole man」を主張するが、このとき彼は身体教育の独自性をいかにして確保するのだろうか。すなわち、身体運動文化を教材とした道徳教育ではなく、あくまで「身体教育(体育)」であるとして主張しうる根拠が Ross には不足しているように思われる。

これまでの先行研究では『情念論』に対する扱いが希薄であるが、当該の著作には『高邁』の情念など他者関係を視野に含めた諸記述が確認され、他者との関係性を含めた教育論の展開も不可能ではないと思われる。本研究によるこの見解については、第1章の末尾で再び取り上げられることとなるだろう。

さて、以上から本項で先に立てた問いに対するひとまずの解答が可能となる。すなわち、「デカルトにおいて教育を論じることは可能である」こと、および「先行研究におけるデカルトへの教育論的なアプローチでは、思想史および自己教育という観点から議論が行われてきた」と言える。他方で、「社会的関係」という教育において不可欠の事項をデカルトの論理からいかに確保すればよいかという問い、および「デカルトにおいて身体教育を論ずることは可能か」という問いは未だ解決されていない。これらの問いについては本論で改めて取り上げることになるだろう。

ところで、本研究がデカルトの個々の著作そして書簡をどのように読み、考察を加えればよいかという問いは未だ解決されていない。もちろん、先に見た「人間学」および「二元性論」という基本的な枠組みは定められている。しかし、具体的なテキスト読解の方法に対しては別途に検討が必要であろう。このような問題提起の背景には、テキストの読み方によって出現するデカルト像が大きく左右されるとの指摘があり¹、具体的なテキストの読み方は改めて模索すべき課題であろう。またこの問題に伴って現れるデカルトの原典テキストと翻訳に係る差異、および訳し分けの基準についても本研究の立場表明が求められるだろう。次項ではこのような問題へ解答を与えることとした。

第3項 読解の視角と用語の規定

¹ 名須川学(1999)『デカルトにおける「比例」思想の研究』、458-459頁。名須川によれば、このような視座を異にするテキスト読解の結果、デカルトは「合理主義者であると同時に神秘主義者であり、唯物論者であると同時に唯心論者であり、反教会主義者であると同時に敬虔なカトリック教徒」として出現するという。また彼によれば、このような二分法的対立の一方に深く傾倒することにより、特定の観点を以って研究対象とする思想家の全体を知りうるという陥穽に嵌る危険性を彼は指摘している。

一 読解の視角

デカルトのテキストを読むに際しては、これまでどのような読み方が行われてきたのだろうか。無論デカルト哲学も西洋哲学史の系譜に位置付けられる以上、学としての哲学分野において採用されている方法論に従って読まれてきたことは、容易に察せられるだろう。例えば桑子が指摘するように¹、デカルトの思考をその思惟の内部から明らかにする方法、またデカルトの思想的発展を追跡する方法、デカルトの西洋哲学史での位置づけを探る方法などが挙げられる。あるいは近世の哲学史的展開のなかに位置づけることも可能であり、古代哲学との対比もアプローチ方法として可能であろう。ただし、本研究は研究対象としてデカルトを取り上げるものの、哲学史的な研究を専らとするわけではない。また他の思想家との比較研究を重点的に行うわけでもない。本研究は、先に述べたようにデカルトの心身論研究に加え、彼のテキストに即しながら教育論的な諸契機の指摘を試みるものである。したがって本研究の立場をひとまず言うておこならば、桑子の言うように、「デカルト的思惟の構造を、その思惟の内部から明らかにする方法」はひとまず方法的に採用できよう。

ただしデカルトの思想をテキストから読み取るという行為には、陥りやすい誤りについて自覚的である必要がある。というのは、周知のように、デカルト哲学の解釈方法についてはこれまでも多くの検討が行われ、様々なアプローチが提出されている。そこでデカルト研究者の小林が警鐘を鳴らすように、「解釈が様々であるという事情は、解釈者が自ら是とする哲学的立場を当の哲学のうちに読み込み、自分の哲学的見解の正当化を試みているにすぎない」ことであるとも言える²。そのような場合、解釈者が当の哲学者のテキストにとって外在的な思想をそのうちに反映させ、自分の見解に引きつけ活用する場合さえあるという³。端的に言えば、解釈者が予め有する見解にあてはめる形でテキストを解釈し、結果としてデカルトの思想とは無関係な理解に基づいて批判の行われる場合があるのである。このような誤り

¹ 桑子敏雄(1996)『身体配置論』、51頁。ただし桑子は「デカルト哲学の特色をより鮮明に捉えるためには、その哲学からもっとも遠いところにある発想を対置し、この発想との対照を通じて、特色を探るという方法」が有効であるとし、当該論文では東洋思想を参照する視点を採用している。

² 小林道夫(1995)『デカルト哲学の体系 自然学・形而上学・道德論』、65頁。

³ 小林(1995)、65頁。

を防ぐためにも、本研究は小林の指摘に従って次のような読解の規則を前提としたい。第一に、個々のテキストを断片的に取り扱うのではなく、著作各々の全体的な視点の中で個々の言説を解釈すること。第二に、テキストのなかで展開される個々の思想のつながり、およびテキストの内在論理に着目し、デカルトの意図に即した解釈を前提すること。さらに歴史的、心理的な背景などテキスト内容と直接かかわりのない諸事項を解釈に持ち込む行為を極力排すること¹。以上の三点をテキスト解釈における基本的な原則としておきたい。

ところで、このようなデカルト読解に際する諸規則も、その淵源には 1950 年代にフランスのデカルト研究者であるアルキエとゲルーの間で行われた論争を等閑視して語ることはできない。すなわち、この両者におけるテキスト読解の方法をめぐる対立は、現在に至るまで後続研究者に影響を及ぼしていると言える。このことを他面から述べるならば、現在のデカルト研究者は両者への態度表明を踏まえて読解方法を定めることとなるのである。翻って本研究は両者のうち、ゲルーの方法論に共鳴する立場であるが、まずゲルーの読解方法を瞥見したのちに、今回不採用としたアルキエの読解方法とそれに対する批判を行っておく。

ゲルーはデカルトの言及に基づき²、『省察』を読む際に自らの方法を適用する。端的に言えば、後に出現する諸思想は必ず先に現れた思

¹ 本研究のこの立場は、小林(1995)の以下の言明に準拠したものとなっている。「第一は、テキストのある一部分ないし断片を取り上げ、それを解釈したり分析しようとするのではなくして、テキストの全体を扱い、そのなかでテキスト中の個々の思想を位置づけるのでなければならないということ。第二に、テキストのなかで展開される個々の思想の間の内的連関ないしそれらを貫く内在的論理を解明し、それに従って哲学者の思想を再構成しようと試みること。したがって、そういう内的連関や内在的論理にとっては外在的な歴史的背景や心理的要素というものについては、当の哲学者自身の言明にできるかぎり依拠しようとする。」

² ゲルー・マルシャル(1996)『デカルト形而上学と理由の順序』によれば、1640年12月24日付メルセヌ宛書簡(AT.III.266)における、デカルトによる次の発言が典拠とされる。「…私が書くすべてのものにおいて、私は題材の順序 *l'ordre des matieres* ではなく理由の順序 *celui des raisons* にのみ従っている。すなわち、私は或る題材に属するすべてを同じ箇所でおおうとはしていない。後によく導出されるはずの理由があるからには、すべてを同じ箇所では証明することは不可能だからである。しかしより容易なものから、より難解なものへという順序 *ordre à facilitioribus ad difficiliora* に従って推論することによって、私はそれぞれの題材についてできる限りのことを演繹しているのである。私の考えでは、これが真理をよく発見し解明するための真の道 *le vray chemin pour bien trouver & expliquer la verité* である。題材の順序は、諸理由をつなげないで、どんな問題についても同じ様に喋りたがる人にしか役立たないのである」(小泉義之訳、傍点訳文)。

想から演繹的に導かれるものとし、先に現れた思想を説明するために後続の思想を論拠とすることを禁じている。つまりゲルーも指摘しているように、彼はユークリッドの『原論』になぞらえた読解方法をデカルトのテキストに対して適用する¹。周知のように、『原論』は定義から始まり公理、定理など先に登場したものが後に続く諸記述を規定し、不可逆的な一方通行を以って論述が行われている。ゲルーの議論もこれに倣い、後続の思想はあくまで先に現れたデカルトの発言から構成されるものでなければならないとする。そして、あくまでデカルトのテキストに徹底して主張の根拠を置き、テキストに内在的な論理と前後文脈を前提に読解を試みるアプローチを提案している²。

このようなゲルーの指摘を受け、本研究も基本的には彼の提唱するテキストの読み方に準拠することとしたい。すなわち、デカルトが自らの思想を次第に発展させていくのならば、後期の思想はあくまで前半期の思想を礎として組まれることになろう。また連続的にデカルトの思想的な深化が果たされているのならば、デカルトの生涯前半期における思想が後期においてどのように発展したかという見方も可能となる。要するに、本研究はゲルーの方法論をデカルトの哲学体系と

¹ ゲルー(1996)は自らの方法論の独自性を、上のデカルトの書簡を踏まえて次のように説明する。「われわれ哲学者が従うことになるモデルは、章立てされた『哲学論』や問題と論評からなる『大全』ではなく、『ユークリッド原論』となろう。…順序に従って一まとまりの確実な真理の連鎖が構築されていくのだから、順序の中で占める位置を参照しなければ、デカルトの学説の真理を正しく解釈することはできない。真理の連鎖の中に然るべき地位をいまだ与えられていないものは、すべて懐疑によって根底的に拒絶される。よって既に確立された真理に反対して、それ以前に連鎖の中で論証されて登場していない要素に訴えて反論することは、仮定からして無効である」(小泉義之訳)。

² ゲルーの読解を支持する小林(1982)『現代フランスにおけるデカルト研究の諸問題』も以下の点については留保を行い、批判を行っている。以下小林によれば、第一にデカルト形而上学の根底を貫く「永遠真理創造説」をゲルーは評価しない。この見解はデカルト形而上学の解釈において通用しない解釈である。第二に、「われ思う cogito」の本質を「純粹知性」と解し、「自由意志」の位置づけを極力重視しようとしめない点は再考されるべきである。第三にコギトから神の存在証明に至る過程の再構成がデカルトのテキストに全面的に妥当するものであるか否かという点である。本研究ではこれらについて、おおよそ小林の批判に与する立場を採る。すなわち、「永遠真理創造説」は、本研究でも述べるように、デカルト形而上学を生涯貫く重要なテーゼであり、これを度外視してデカルトの議論を進めることは不可能である。第二に、デカルトは特に後半生の思想において人間の自由意志を重視する言及を繰り返しており、ゲルーのようにデカルトにおける「精神」において、自由意志の重要性を疑問視する解釈は困難であると思われる。また第三の論点は本研究の直接の関心ではないため、詳細な論及については差し控えられる。

いう枠にまで拡大し、応用していく読み方と言えるのである。

それでは、なぜ他方のアルキエによる読解方法は採用できないのだろうか。具体的には、以下の理由によって本研究はアルキエの読み方を不採用としたい。

アルキエによるデカルト読解の方法は、端的に述べれば以下のようなものである。まずはデカルトの生涯を三つの時期にわけ、それぞれを科学的探究の段階、形而上学に「人間」存在を発見する段階、そして心身合一体である人間存在として道徳的完成にまで進む段階とである¹。また区分の各々においてデカルト思想はその都度完結しており、例えばデカルトの自然哲学は第一期である科学的探究の段階ですべて完成していたと考えるテキストの読み方である。また第三の段階である道徳的探究の段階では、第二段階である形而上学的人間の発見という思想的完結を経た上で初めて語られるとする。その一例を挙げておくと、『省察』の秩序は、事実上は科学の先行性を前提するとし²、もしもアルキエの議論に従うのならば、『省察』デカルトにおける自然科学的知見の完成を俟って書かれたとする解釈が成り立つであろう。言い方を変えて述べるならば、『省察』と同時期に書かれたとされる『原理』や後年の『記述』における諸内容は、既にデカルトの生涯前半期に完成していたと見なすことができるだろう³。

しかし、アルキエのようにデカルトの思想を時期によって分割し、なおかつ各時期において思想的な完結がなされていたとする解釈は、本研究の方法論とは相容れない。理由は次の通りである。

後述するように、本研究はデカルトが自らの生涯を通じて思想を深化させ、没年に至るまで自らの思索を発展させたとする見方を採る。端的に言えば、デカルトの思想は成長し続けたと言えるのである。その傍証として、前期著作である『宇宙論 *Le Monde*』および『人間論』

¹ 本論で触れるように、アルキエによれば、『省察』に至る 1641 年のデカルトは科学的探究の段階であり、『省察』における人間存在の形而上学的発見という議論を挟む形で第三の、『情念論』に至る時期に突入するとする。

² アルキエ、フェルディナンド（坂井昭宏訳）（1979）『デカルトにおける人間の発見』、9 頁。

³ アルキエ・フェルディナンド（1996）の論文『デカルトの形而上学の構成における存在論的経験と体系的演繹』における香川知晶（1996）「解題・解説」に見られるように、デカルト思想は科学と形而上学のあいだにそれぞれの完結を認め、両者を分け隔てて論ずる可能性を認める議論と解釈可能である。

における思想は¹、その基本的な枠組みが維持されつつも、新たな諸記述を以って『原理』や『記述』、そして『情念論』に展開されているからである。このことはテキストを注意深く読んでみるのならば明らかなる事柄であって、デカルトの前期思想に対して様々な思想的知見が加わり、結果としてデカルトの後期思想を豊かにしている事実が確認できる²。このように、本研究から見てもアルキエの提案する読解の方法は彼自身の解釈を予めデカルトのテキストに反映させる方法と言えるのではないだろうか。要するに、アルキエの読み方では結局はデカルトの意図に反するおそれがあると言えるだろう。以上のような理由により、本研究はアルキエの提唱する読解方法に対し、否定的な見方を採らざるをえないのである。

もちろん、本研究が採用する批判に絶対的な妥当性が保障されているわけではない。例えば先に挙げた相馬によれば、本研究が取る方法は「テキストやそれを生み出した個人を歴史的な文脈から独立したものとしてとらえ、思想の理想主義的解釈に陥りがち」とであると指摘する³。つまり、歴史的および社会的背景の削除を通じてテキストの内在論理に着目する読解は、記された思想の理想化につながるという批判である。

さらに相馬はフランスの哲学者リクールの見解を踏まえ、テキストに記された意味を忠実に現代へ捉え返す方法である「聴従への意志」を批判的に検討する。そしてこの「聴従への意志」が理想化されることによって、解釈の対象となる思想とそれの発せられた時代状況との関係が無視される結果、現代の問題状況に対し、研究対象とされた当該の思想が短絡的に結び付けられる危険性を指摘する⁴。要言的に言えば、デカルトのテキストに記された内容は現代の状況とは大きく異

¹ 『宇宙論』は時に『世界論 le Monde』と表記されることもある。本研究では邦訳の『デカルト著作集』の表記に従い、『宇宙論』で統一表記する。

² 先に取り上げた小林(1995)は、デカルトの『宇宙論』から『原理』におけるデカルト思想の発展性を念頭に置き、アルキエを次のように批判している。「デカルトの科学は『方法序説』までの科学的・主知主義の段階で終了しているどころか、その後も新たに発展させられているのである。このような点はアルキエの解釈においては驚くほど無視されている。…アルキエのようにデカルト思想の体系性と一貫性を無視して歴史主義的見地からデカルトの諸著作を分断することは、当の思想にとって全く外在的な視点に初めから立って思想を解釈しようとするに他ならない」。

³ 相馬(2001)、30頁。

⁴ 相馬(2001)、23頁。

なる以上、単にテキストに書かれてある諸事項の解釈をもって、現代に有益な諸知見を取り出すことが出来るのだろうか、という疑問であろう。相馬は他の箇所でもデカルトにおける教育論的思想の考察にあたり、ゲルーの読解方法に否定的な見解を示すなど¹、本研究とは異なる立場から研究を進めている。本研究もまた彼に対するこのような批判に対する応答は求められるであろう。

まず注意すべき点として、相馬はテキスト自身に含まれる内的な論理からデカルトの思想を明らかにする、という本研究の採る策を完全に否定してはいない。あくまで相馬は本研究の採る方法にも可能性を認めつつ、デカルトの生きた歴史的背景を踏まえた考察を自らの議論において行っている。そして本研究は相馬とは異なる見地からデカルトにおける心身論、教育論、また身体教育論への可能性を見いだす試みである。相馬はなるほどテキストの内在論理に即してテキストを解釈する方法に対して否定的な見解を示している。しかし本研究のアプローチについても一定の理解は示している。この点において、本研究が今回の研究において採用する読み方にもなお、道は拓かれていると考えられる。したがって、デカルトの内在論理に沿って研究を進めるといふ本研究の立場も、その妥当性は結果から見定められるべきであろう。

あるいは相馬が危惧する「テキストの理想化」という陥穽についても、前後の文脈を重視するという本研究の立場をもってするならば、さして問題とならないであろう。なぜならば、デカルトの発する思想は時空に捉われない意義と妥当性を持つ以上、テキストの論理および前後の文脈に留意する限り、「理想化」に陥る事態は避けられると考えられるからである。

以上のように、本研究はデカルトの哲学体系について、それを彼が時代を下るごとに深化させた体系と見なすことにしたい。すなわち、本研究はデカルトのテキストおよびその文脈関係に留意して解釈を重ね、言わば「テキストに何が書かれてあるか」という点に注意を向ける読み方を志向する。結論的に言えば、本研究は彼のテキストの中にいわば「意味の発見」を行うのであり、予めこちらで用意した読み方や解釈を著作に与えるという「意味付与」に類する読解は行わない

¹ 相馬(2001)、23頁。

¹。このような態度からデカルトのテキストを精確に理解する道が拓かれると考えられよう。

さて、ここまで読解に係る準備を整えた上で、なお一点考慮しなければならないことがある。デカルトにおいては「魂」あるいは「精神」など、思考活動を司る実体に対する呼び方が複数確認できる²。デカルトの言及する心的実体については、彼の宗教的な背景とも絡む以上、これらの語が有する微細な差異についても整理しておく必要がある。したがって本研究でも若干の考察を以下に加えておきたい。

二 用語の規定

はじめに、語彙の差異がなぜ問題となるのであろうか。塩川はこの問いに対して注釈的に触れている。それによれば、「心身関係」といっても問題それ自体は言語と深く結びついており、問題の考察において、例えば各言語で「身体」と「心」および関連する諸概念をいかに表現しているかという文献学的な研究が不可欠な予備作業であるという³。このことを端的にまとめるならば、本研究における主な関心である心身関係論においても、宗教的ないし文化的相違から来る表現の差異があり、時代的な背景からも当該の用語に与えられる意味に相違が見られるとする⁴。

¹ 「意味発見」と「意味付与」の差異については、今道友信(2004)『ダンテ『神曲』講義』がダンテ解釈に際して用いる概念装置である。例えばアルキエの場合、彼の思惑に基づいてデカルトを最も精確に理解出来るという、デカルトの意図とは無関係な読み方を行っている。すなわち、アルキエによるこの読み方は典型的な「意味付与」と言えるであろう。「意味発見」の場合はこれと異なり、読み手の側で読解の分析装置を予め拵えず、テキストの内容および前後の文脈に即して読解を試みる立場をいう。従って読解者の枠組みにデカルトのテキストを合わせるのではなく、与えられたテキストの解釈を忠実にいうという態度に「意味発見」の要諦がある。なお本研究の第1章で取り上げる Cottingham が用いた「デカルト的三元論 Cartesian trichotomy」という読み方もまた、「意味付与」の一例であろう。なぜなら彼の読み方もまた、自らの枠組みを以ってテキストの解釈を行っているからである。

² 「身体」についてはおおそ研究者間で統一的な理解が図られているが、この「身体」および「人体」という語義と使い分けについては本研究第2章の序節で別途に検討する。

³ 塩川徹也(1986)『心身関係論の展開—十七、八世紀までの心身関係論—』、60頁。なお彼によれば、十七、十八世紀までの「心身関係論」が「心」よりも「魂」を考察対象としているとされている。これはデカルトの心身関係論を考察する際にも留意されるべきであろう。

⁴ このような問題性の指摘は、本研究が属する体育哲学分野でも類似の指摘が行われている。すなわち木村(2007)によれば、プラトン研究者の用いる訳語もまた、

以上の指摘からもうかがえるように、西洋哲学史の研究における「魂」「心」「精神」さらには「霊」といった諸概念など、日本語として訳出した場合に近似の意味を示す言葉が複数確認できる。すなわち、原典において使い分けられている各々の語をそれぞれどのように訳すかという問いが読解者に課せられるのである。そしてもしも訳出を過るならば即座に文脈において齟齬が生じ、場合によっては議論の全体に影響が現れることとなろう¹。ことにデカルトの場合、「精神」は「感覚」概念をはじめ、その外延をめぐる議論も見られる。したがって本研究においてもまた、心的諸要素に関する訳語についての検討は、本論に進む前の予備作業として必要となるであろう²。

デカルト研究者では谷川が既に「魂」を主題に検討を行っており、本研究も谷川の解釈に従う形で論考を進めたい。谷川によれば、魂（心）という語はギリシア語のプシューケーに由来するとされる³。そしてこの語は人間存在における生命活動の全体を意味し、栄養摂取能力および感覚能力、運動能力そして思考能力のすべてがプシューケーの働きとみなされた⁴。そして谷川によれば、この理解が革命的に変更されたのはデカルトである。具体的には、デカルトによって「魂」という概念に付与されていた栄養摂取機能、あるいは運動に関する諸機能などはすべて分離され、最終的には「考えるための原理」のみを有する「精神」として定位されることとなる⁵。ここで谷川が典拠に挙げるのはデカルトの『第五答弁 *Responsio ad quartas objectiones*』における次の一節である。

それらが学術的に固定されるならば、当該の訳語自体が文脈の意味既定に関与していくとされる。それゆえ重要な諸概念に対する誤訳の類は、原典の理解を歪める作用を十分持つとする指摘である。

¹ プラトンとデカルトの心身理解は一見類似しているように思われるが、両者の心身理解については大きな差異がある。そのことについては、すでに本研究の序章で藤沢(1998)の指摘によって明らかにされたところである。

² もっとも、デカルト研究者はそれらの留意事項を自覚した上で原典からの訳出を行っており、本研究も既存の訳を用いる際は原則としてそれらの訳語を使用する。しかし他方で、文脈に即した部分的な改訳を迫られる場合も予想できる。したがってその際における訳語変更の判断基準として、心的諸要素の語義に注意を向けた検討を行うことは議論の進行にとって無益とはならないであろう。

³ 谷川多佳子(2009)『魂、意識、イメージナル』、44頁。

⁴ 谷川(2009)、44頁。なお具体的な詳細については、アリストテレスの「魂について」第二巻第1章に詳細な記述がある。

⁵ 谷川(2009)、48頁。

この私はしかし、われわれが栄養を摂取するための原理は、われわれが思惟するための原理とは全面的に区別されることに気づいた *principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus* ので、靈魂という名称 *animæ nomen* は、両方の意味にそれが介されているその場合は、両義的である、と言ったのです¹。

この引用はデカルトが唯物論者ガッサンディによる批判に応じて「魂」の位置づけを述べる箇所である。この箇所では、思考の原理を栄養の原理から峻別するデカルトの見解が明確に読み取れる。さらにデカルトは当の両義性を回避するために以下のような指摘を行う。

私は両義性を回避するため *ad vitandam æquivocationem* に、たいていは精神という名称でもって *nomine mentem* それ（引用者注：靈魂）を呼んできています。というのは、精神を靈魂の部分とではなくて、思惟するところの、その靈魂全体であると、私は看做している *mentem enim non ut animæ partem, sed ut totam illam animam quæ cogitat considero* からです²。

つまり、思考の原理と栄養摂取をはじめとした他の諸々の原理を指す「靈魂」という語の多義性を避けるため、デカルトは「精神」という語を用いると解釈できる。また思考の原理という意味において、精神と魂は等号で結ばれるとされる。谷川の指摘にあるように、伝統的な魂のあり方がデカルトにおいて転換点に向かえ、「魂＝精神」という図式が成立すると言えるだろう³。

このように「精神 *mens*」と「魂 *anima*」については両者を思考の原理という意味において同一視する可能性が拓かれている。すなわち、両者とも思惟を本質的な属性とする実体という位置づけがなされてよいと言えるのである。そして思考を本質的な属性とする実体を訳出する際、状況に応じて「魂」と「精神」は訳語上において置換可能と思われるのである。

¹ AT.VII.356（増永洋三訳）（2001、432頁）。

² AT.VII.356（増永洋三訳）（2001、432頁）。

³ 谷川(2009)、49頁。なお九鬼(1981)もデカルトにおける心的諸要素を指す語の検討を行い、靈魂と精神を同一視する可能性を肯定する。

ただし、デカルトにおいて心的諸機能を表す語彙はこれで尽くされるわけではない。ラテン語における「アニムス *animus*」および「エスプリ *esprit*」なる語もまた、考察しなければならない。なぜならば、これらもデカルトにおいては心的な諸機能を指す語として用いられるからであり、双方の語を等閑視すること許されないと思われるからである。そこでこのような課題の解決に対する方法としては、辞書的な定義から双方の語の位置づけを考察し、以下のような整理を試みることも無益ではないであろう。

まず *esprit* については、上で見た *anima* の仏語派生語である *âme* との差異が確認できる¹。というのは、*âme* は「或る個体的実体の観念を含むことにおいて *en ce qu'il contient l'idée d'une substance individuelle*」、また「より一層包括的である点において *en ce qu'il est plus comprehensif*」さらには「*esprit* という語が特に知的働きにおいて適用される *le mot esprit s'appliquant surtout aux operations intellectuelles*」などの観点において *esprit* と区別できるとの見出しがある²。もちろん、デカルトが上の諸区別を意識して単語を使い分けていたとする文献学的論拠を確認することはできない。しかし、考証学的に考察するならば、*âme* と *esprit* には明らかな差異がある³。また Lalande によれば *esprit* はラテン語の *mens* と同義であるとも示されており⁴、人間における思考作用についても使用される可能性があると言える。したがって、先に見た *mens* が *âme* に対して「思考する原理」という意味において等価であれば、その限り *esprit* にも「精神」なる訳語を文脈によって充てることも許されるのではないだろうか⁵。要するに、これまでの考察を単純な図式に置き換えて表現するならば、「*mens=anima(=âme) ≠ esprit*」となるであろうが、Lalande によれば

¹ 以下の辞書的な考察においては Lalande(1992/1926)の辞書的な定義を参照とした。

² Lalande (1976/1926), p.42.

³ 同じ Lalande による *esprit* の説明では、「息 *souffle*」および「気体 *gas*」、また「非人格的な意味において *En un sens impersonel*」などが挙げられる。

⁴ Lalande (1976/1926), p.300.

⁵ Lalande (1976/1926)の理解では、谷川の指摘にも確認できるように、プシューケーはラテン語では *anima* となるが、仏語では *âme*、独語では *Seele*、また英語では *soul* となる。他方で *esprit* はギリシア語では「プネウマ」もしくは「ヌース」であり、ラテン語では *spiritus* ないし *mens*、独語では *Geist* であり英語では *spirit* となる。これらの区分を見る限り、「プシューケー」の序列が人間における知的思考を想起させる語彙であるのに対し、*esprit* の系列は英語の *spirit* および独語の *Geist* に見られるようにより宗教的な意味合いを保持するように思われる。

「mens=esprit」となる用例も見られるため、必ずしも上の式はいつでも成立するわけではない。ただし、これらの語彙をすべて「思考の原理」という意味において捉えるならば、今述べてきた語彙はすべて等号で結ばれるであろう。つまり、文脈に応じて esprit もまた mens や anima、また âme と同じく「精神」と訳出する可能性が認められるだろう。

最後に animus について若干の補足を行っておきたい。Oxford 版の羅英大辞典によれば¹、「mens を含むものとして as including the mens」との項が animus の項において確認できる。また試みにこの見出し語のなかに見いだされる諸義を列挙してみると、「ある者の不死の部分として as the immortal part of a person」、また「(生命原理としての) 空気の要素として The element of air (as the principle of life)」との言及が見られる。さらに「意識の座としての as the seat of consciousness」「思考器官としての as the organ of thought」とあり、最後の二つは“The mind”で文が始まっている。これらの知見を踏まえるに、animus も mens や âme と同様、人間における思考機能を指す語として確定することができるだろう。すなわち、文脈に応じて「精神」ないしは等価概念としての「魂」なる訳語を宛てる可能性も認められるのである。端的には、animus にも mens などと同様「思考の原理」および思考機能を意味内容に含む用法が存し、その限り「精神」ならびに「魂」の訳語を充てることが許されるように思われるのである。以上の事柄を総括的に見てみると、anima と mens、esprit と âme、さらに animus はそれぞれに微妙な差異を有しているものの、デカルト研究で使用する文脈においてはそれらが思考機能を指示する場合、「精神」および「魂」の語を訳語として充てられるとの結論である。

さて、以上のように本論へ至る準備が整えられたわけであるが、次項では本研究の構造と課題を提示して序章の締めくくりとする。

第三節 本研究の構造と課題

はじめに、本研究の性格を今一度確認しておきたい。本博士論文は

¹ Glare, P. G. W. (1968) “Oxford Latin Dictionary (Fascicle I~VIII)”.

体育哲学（原理）分野において問われ続けてきた問いに解答を提出するという意味において、体育哲学の論文である。すなわち、第1章で明らかにされる心身関係の基礎づけ、第2章の人体（身体）に対する原理論的な考察、そして第3章における文化的な身体諸動作の習得過程の解明など、いずれも斯学で解決課題とされてきた問いに答える試みが行われている。そしてこれらの問題への解答を踏まえ、次の問いに対する解答を行うことが本研究の最終目的である。すなわち、「心身関係の基礎づけのもと、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」という問いに答えることが本研究の最終到達目標と言えるのである。

他方、これまでの予備的考察からも明らかなように、本論文は全編にわたってデカルトの思想を研究することになる。つまり、上で挙げた問いを解決するために、デカルトの思想的研究を行うことになるのである。デカルトの思想を研究対象として取り上げる背景と妥当性は先に述べたとおりであるが、彼を選択することの意義は結局、次の二点に集約できるだろう。第一に、心身関係をめぐる問いはデカルトの主張に端を発するものであって、彼の心身理解を精確に把握し直すことが向後の実りある議論につながると思われる。第二に、本研究の議論はデカルト研究史に対しても新たな貢献を為しうると考えられる。具体的に言えば、デカルトのテキストに教育論的な諸契機が含まれることを指摘し、以ってデカルト身体教育論の成立へ向けた可能性を本研究は示したい。つまり、本研究の目的は体育哲学分野の問題を解決することのみならず、デカルト哲学における（身体）教育論の成立可能性を根拠づけることでもあると言えるのである。なるほど「デカルト身体教育論」の成立へ向けた諸契機の指摘という側面から考えるのならば、本論文は体育哲学というよりはむしろデカルト哲学についての論考であると見なされることもあろう。しかし、本研究がデカルトの思想を考察することによって、体育哲学の学術論文という資格を失うことはない。なぜならば、デカルトのテキストを体育学的な諸観点から読み直し、その結果として体育哲学分野に存する問題を解決するという基軸を本研究は維持しているからである。したがって、本研究がデカルトについての論文であるという指摘は誤りではないものの、体育哲学の問題を解決するという意味において、なお体育学の研究論文という身分を堅持していると言えるのである。読者の見方によって

本研究は体育哲学の論文であり、デカルト研究の論文でもあるとも言えるのである。

さて、序章に続く本論は三つの章から成り、各章は三節ずつ、また各節は三項ずつから構成されている。第1章では心身関係論に議論を焦点化し、「人間における心身関係の理論的前提は何か」という問いに対する解答を提出する。そして、各節においては次の諸事項を明らかにしていく。第一節においては、人間における心身の本来の有り様を明らかにする。第二節では第一節で得られた知見を前提とし、心身相関の原理とその妥当性を検討したい。第三節ではこれらの議論に基づき、身体教育という場における人間の心身関係が抛るべき理論的前提を明らかにする。この第1章における議論の完遂によって、体育哲学分野における心身関係論議に対し、ひとまずの収束が図られることとなるだろう。

つづく第2章では身体教育の対象となる人間の生物学的基盤、すなわち「人体」に対する考察を行い、その本来の身分を明示する。問いの形に直すならば、「身体教育の対象となる、自然学的存在としての人体とはどのようなものであるか」という問いになるであろう。このような問題提起を行う背景には、「身体」という概念をめぐる体育哲学諸研究者の錯綜が挙げられる。すなわち、各々が恣意的な前提をもって進めている「身体」論議に対して一旦留保を促し、この「身体」という概念の根本義を再考すべきであるという本研究の提案が研究背景として存している。また、人間の身体とは結局のところ、外的自然と同じ物質の一つではないかという本研究による仮定のもと、生物学的存在としての身体を「人体」と読み替えることを提案する。さらにこの第2章ではデカルトの言及に抛りつつ、各節に「形状性」、「可分性」、「運動性」というカテゴリ一論的な視角を設定し、議論を進めるためのアプローチを整える。そしてこのような諸準備のもと、デカルトが「人体」に対して行った思索および主張をテキストに基づきながら再構成していく。この第2章で得られた諸知見を踏まえ、どのようにして人間は文化的な諸動作を習得するのかという問いが第3章に引き継がれることになるのである。

第3章においては、第1章および第2章で得られた諸知見を前提として議論が進められてゆく。第3章の問いは「人間はどのような社会的関係性のもと、文化的な身体諸動作を習得するか」というものであ

る。この章もまた、先に行われた諸議論と同様、デカルトの意図に即したテキスト解釈を重ねてゆくことになる。序節においては、「デカルトにおいて身体教育を問うとはいかなることか」という問いに対する解答を模索する。具体的に言えば、デカルト哲学から「身体教育論」なるものが成立可能であるとすれば、それはどのような外郭を有する議論となるのかという問いへの解答を探究したい。

第一節では、身体教育を含めた「教育」という営みの目標を明らかにする議論を行う。言い換えるならば、デカルト哲学のなかに「教育の目標」なるものが見いだされるとすれば、それはどのようなものであるかという問いへ解答を試みる。第二節では第一節において得られた知見を踏まえ、人間において身体諸動作の改変される過程を明らかにしていく。特に被教育者の観点から、デカルトが『情念論』において言及した「習性 *habitude*」という考え方に着目したい。このような議論によって、人間が自らの身体諸動作を改変する生理的身体的な根拠が明らかとなるだろう。第三節ではこれまでに行った議論を継ぎ、身体諸動作の習得に際する他者との関係のあり方に考察を焦点化する。つまり、「人間が身体諸動作を習得する際、他者とどのような関係性を築くのか」という問いに対して解答を行う。以上の諸議論を踏まえ、「心身の基礎づけに基づき、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」という本論文の問いに対する最終的な解答を行う。当該の解答はまた、「デカルト身体教育論」の成立へ向けた可能根拠を示すこととなるだろう。別の言い方をすると、本研究が打ち出した解答は「デカルト身体教育論」の成立へ向けた可能性を論理づける、あるいは根拠付けるものとなるだろう。本研究が体育（哲）学の論文であると同時にデカルト哲学についての研究論文であると言えるのは、このような考え方を根拠としてのことなのである。

第 1 章 人間存在における心身関係の理論的前提

第一節 心身の存在論

第 1 項 デカルト心身論の形而上学的背景

本章では、人間における心身関係が拠って立つべき理論的前提を明らかにする。このことを問いの形に直してみるならば、「人間における心身関係が拠って立つべき理論的な前提とは、どのようなものであるか」となるだろう。本節ではその議論の端緒として心身の本来的な位置づけを明示し、次節で行う心身接続の原理についての議論に向けた橋渡しを企図する。

さて、本項ではデカルト心身関係論の形而上学的な前提を整理する作業を行う。そして結論的には、デカルトが「永遠真理創造説（以下「創造説」と略す）」と呼ばれるテーゼにおいて表明した諸命題を根底に据えることで、彼の心身論を論ずる地平が初めて拓かれる様を確認していく。他面から言うならば、この命題が前提とする「神 *le Dieu, Deus*」の存在なくしてはデカルトの心身関係論、ひいては彼の形而上学それ自体も語りえないという主張を行うことになる。

さて、これまでの体育の原理論においては、いずれもデカルトの学説を断片的に取り上げながら批判を行ってきたように思われる。すなわち、デカルトのテキストを局所的に指摘し、批判する者に都合の良い形でのみ彼を批判して来たと推察することができるのである。しかしこのような批判の仕方は、古典文献学における批判の手法としては

いわば禁じられるべき類のものではないだろうか。なぜならば、デカルトの哲学は形而上学や自然哲学、さらには道徳論などの諸学が有機的に連携して体系をなしており、あくまでも体系的な観点からの検討が諸解釈者に求められるからである。心身関係論を考察するに際しても事情は同じことであって、単にデカルトの論じた心身のあり方と心身接続に関する諸言及を批判するだけでは不十分である。むしろ、デカルト心身論を成立させている思想的な基盤にまで考察の眼を及ぼすことが望まれると言えよう。したがって、本研究はこれらの前提を踏まえ、次の順序に従って議論を進めていく。すなわち、デカルトの心身関係論が前提とする形而上学的な基礎を確認するという作業を行う。そしてこれらの諸前提を礎として初めて、デカルト哲学に対する十全な批判と議論が展開可能と言えるのである。

さて、デカルトの心身論が古今の研究者にとって重要な問題として位置づけられた事実は疑い得ないだろう。それは近年の総説的論考にも指摘されるように、古代から続く心身関係論において、デカルトがひとつの分水嶺をなすことから明らかである。敷衍するならば、いわゆる「心身二元論 dualism」に対する思想的な反動によって、序論で確認したように平行説や随伴現象説などの議論が発生した。そして、とりわけ 20 世紀に興隆を見せる「こころの哲学」もまた、デカルトの主張した心身論の超克を企図すると言ってもよいだろう¹。

このように、心身の存在性および双方の関係を問う試みは西洋哲学を貫流しており、すでにプラトンやアリストテレス以降、考察が続けられている²。そして心身関係論の思想史の変遷において、デカルトは一つの分水嶺をなす位置づけにあり、彼以降の諸思想は絶えずデカルト心身論の克服ないし改変の試みが行われている。ただし上記の指摘にあるように、デカルトがいわゆる「心身二元論」の祖であるとされ、この学説が彼の心身論を議論するための自明的な前提とされている。しかし、デカルト自身はこのような術語を自らのテキストにおいて一度も用いてはいない³。そればかりか、デカルト哲学の生成期においては、心身の実体的な区別とは全く異質の思想を彼が抱いていた事実が、

¹ 村田純一(2008)『心身問題の現在』、4-5 頁。

² 序論で言及した神崎(2008)にも指摘されているように、例えばホメーロスの著作においては、心身の明確な概念的区別は描かれていない。

³ 山田弘明(1985)『コギトと機械論』の考証によれば、「心身二元論」なる語が使用されるのはデカルトの没後におけるヴォルフやライプニッツによってである。

テキストから確認されるのである¹。本研究が通時的な視点からデカルト哲学の再構成を試みる以上、この知見は議論の始点として踏まえらるべきであると思われる²。

さて、このような出自を持つデカルトのうちに、明らかな二元論思想へ向けた萌芽が見られるのは、次の書簡における言及に見られる。

…そして、私はただ一つの現象 *un Phaenomene seulement*, を説明するというより、自然のあらゆる現象を説明する決心を致しました *je me suis resolu d'expliquer tous les Phaenomenes de la nature*。すなわち自然学すべての説明を、です³。

つまりこの書簡において、従来まで支配的であった自然に対する思想的な前提を退け、新しい自然理解の枠組みを根底から作り直そうとする姿勢をうかがうことが出来る。すなわち、これまでの認識論およびそれらを含めた自然哲学体系を根幹から再構築し直すという決意の表れと考えられるのである。デカルトによる当該表明の背景には、彼が諸国を歴訪した後の終着の地、すなわち 1628 年末にオランダにおいて最初に取り組んだ課題が影を落としているように思われる⁴。具体的に述べれば、研究者間において『形而上学緒論 *les traits metaphysique*』と呼ばれる書物をデカルトが執筆したのであり、現在は散逸したこの作品において述べられた内容には、「神の存在を証すること。そして身体から分かたれ、そこからその不死が帰結するわれわれの魂の存在を

¹ 所雄章(2008)『知られざるデカルト』にも指摘されるように、デカルトが青年期に記した思想的断片である『思索私記 *Cogitationes privatae*』には、実体二元論といったような、彼の生涯中盤以降に顕著な思想は登場しない。

² 平松希伊子(1983)『物体と精神—デカルト初期の二元論—』の考証によれば、デカルトは青年期において、ルネサンス期以降に尾を引く神秘主義的思想に傾倒していたとの解釈を行う。つまり、心身の二元論が現れるのはデカルトの未完の著作である『規則論』以後であるとされる。また小林道夫(2007)『デカルト』の解釈では、少なくとも認識論に論題を限るならば、『規則論』の段階ではデカルトは諸感覚に基づいて知性的判断の為される立場を採る文脈が確認されるという。すなわち、感覚を始源として事物判断が成立するとする古代思想、すなわちアリストテレス的立場を脱し切れていないという解釈が成立すると小林は主張する。また上の脚注で述べた所(2008)の指摘を併せて考えるならば、デカルトを「二元論の哲学者」と定位することは、一面的な見解であることがうかがえるのである。

³ 1629年11月13日付けメルセンヌ宛書簡(AT.I.70)(拙訳、原文: *et au lieu d'expliquer un Phaenomene seulement, je me suis resolu d'expliquer tous les Phaenomenes de la nature, c'est à dire toute la Physique.*)。

⁴ デカルトにおける年代記に係る諸記述については、ロディス=レヴィス(1999/1998)に基づく考証結果に基づいている。

証明すること de prouver l'existence de Dieu, & celle de nos ames, lors qu'elles sont separées du cors, d'où fuit leur immortalité」の内容が明らかにされている¹。またこれらの思想が後のデカルト形而上学の体系に影響を与えた事実も確認されており²、デカルトが彼の形而上学を基礎に据えた上で自然哲学を樹立しようとした事実を読み取ることが出来るのである。

さて、上記の諸前提を踏まえ、デカルトは「創造説」の主要テーゼが次のように表明する。

諸君が永遠なるものと呼ぶ数学的真理 Que les verités mathematiques, lesquelles vous nommés éternelles は神 Dieu によって定められたものであり、他のあらゆる被造物と同様、ことごとく神に依存するものであるということです。…あたかも或る王が己の王国の中に様々な掟を定めるが如く ainsy qu'un Roy establisset des lois en son Royaume、これらの掟を自然の中に定めたのは神であるということ、何卒至る所で確言し公言することを決して恐れてはいけません³。

上の言明はデカルト形而上学の根底に位置付く思想であり、デカルトにおける心身関係論を語る地平もまた、まずはこの命題を前提とすることに始まると言える。具体的に言えば、デカルトによる上記テーゼの核心は、神の絶対的な主意性にあると行うことができよう。すなわち、数学におけるもろもろの真理など、これまで神によってさえも揺るがせにできないとした数学に関する諸真理もまた、神による任意の決定に基づいて創られたとする学説である⁴。例えば、「 $1 + 1 = 2$ 」

¹ 1630年11月25日付けメルセヌ宛書簡(AT.I.182) (拙訳)の言及による。なお後段で述べるように、小林道夫(1995)および山田(1995)、さらにはロディス=レヴィス(1999/1998)はこの著作に記された内容が後年の『序説』や『省察』につながる内容を持つとして、デカルト形而上学の原点をここに見る。本研究では議論展開を考慮し、小林および山田の解釈を採用する。

² 山田(2009)によれば、当該「創造説」は本文に見る1630年の記述を端緒とし、彼が没する前年である1649年2月5日付けモア Morus 宛書簡(AT.V.272-273)に至るまで、表現上の変化を採りつつ現れる。本研究もまた、彼の当該解釈に与することで議論を行う。

³ AT.I.145 (佐藤正彰訳) (1947/1940、47頁、一部改訳。)

⁴ 山田(2009)、30頁。彼が指摘するように、真理とされる諸命題は神によって決定されたこと、真理の真理性たる根拠は神に求められること等が「創造説」の核心にあるとされる。

であることの妥当性も、それは神がそのようにすると定めたがゆえに真理として確定される。そして、神の「全能 *omnipotentia*」という前提に基づく「創造説」は¹、人間に与えられたそのままにのみ理解可能である。さらに矛盾律などの諸真理さえも、これらを恣意的に無効とする自由が神のうちに存するとデカルトは捉えている²。以上を簡潔にまとめるならば、「神の自由かつ主意的な真理決定」という思想がデカルト形而上学の根本部分にあり、デカルト心身論を語るにはこのような思想的前提を以って初めて語りうることになるのである。

しかし、そこで問題となるのは、上で見た「創造説」がデカルトの自然理解および心身論とどのような関係を持ちうるのかという問いである。このことを言い換えるならば、全知全能としての意志作用を認められた神を根底に置き、この前提からデカルトが自然事象の数学的な理解、あるいはこの前提と心身論との関係をどのように考えたかという問いについて、更に議論が必要と思われる。

¹ デカルトは神に対して無際限の「全能 *omnipotentia*」を認める立場であり、我々にとって理解不能である事柄さえも神は遂行可能であるという立場を採る。その言明の一例としては、晩年の 1648 年 7 月 29 日付けアルノー宛書簡(AT.V.223-224)における、次の主張を指摘しておきたい。「神によって何かがなされえない *a Deo fieri non posse* と言ってはならないと思われます。なぜなら、すべての真と善との根拠は神の全能に依存しているから *omnis ratio veri & boni ab eius omnipotentia dependeat* です。神は、谷なしに山があるようにできなかつたとか、 $1+2$ が 3 でないようにはできなかつたとかまではあえて言いません。ただ神は… [それらのこと] を理解できないような精神を私に与えており、それらは私の理解では矛盾を含むとだけ言っているのです (括弧内山田)。」(山田弘明訳) (2009、47 頁)。デカルトによれば、われわれが「矛盾」と呼ぶような事例も、単に人間においてはそのように見えるだけである。神に不可能など無く、人間は神から授けられた能力の及ぶ限りにおいて、「合理的」ないし「非合理」という判断を行うにすぎないとデカルトは述べている。

² ただし、「神は全能である」というデカルトの主張については、いくつかの疑義が挙げられている。例えば、川添信介『創造の理法—トマス・アクィナスとデカルト』において指摘されているように、神は物質ではない。したがって、人間におけるような「歩く」や「走る」、あるいは「泣く」などの行為は神には不可能ではないだろうか。というのは、これらの行為はいわゆる「身体」や「顔」という物質的事物を持たなければ起こりえない動作だからである。また、神が全能であるのならば、神は自らを「全能でない」ようにすることは出来るのだろうか。つまり、神の全能が主張される場合、言葉に由来する矛盾に陥るのではないだろうか。デカルトはこれらの疑問に対しては十分な答弁を行わず、「人間に不可解と思われる事柄をも神はなしえた」と述べるに留まっている。先に言及した山田(2009)が指摘するように、デカルトは「神の全能」を語る際、神自身の本性に関わる諸命題を議論から除外していると言える。どのような理由でそれらが除外されたのか、また彼による諸命題の除外は意図的なものなのか、あるいは単に彼の過失なのかという問いに対しては、別途に議論が必要となるだろう。本研究はこのような問題に自覚的でありながらも、「神は全能である」というデカルトの主張の及ぶ限りにおいて、議論を進めていく。

結論から先に述べると、「創造説」から来る帰結として、次のような自然理解が果たされることになる。すなわち、神は一方で外的自然の総体に対し、それらが数学的な法則の構造を持って運動を続けると指定する。すなわち、一方で外的自然が数理に基づく自然法則によって変転を続けるとする規定を神が主意的に付与する。他方、神は人間の精神にも原初的に数学の諸公式および数学的体系を解する理性をあらかじめ与える。この結果、人間存在は自らの持つ数学への理解可能性を持って自然理解および自然探究を果たすことが可能となる。要するに、自然が数学的な諸法則に基づいて運動する様を、人間は自らの持つ数理的な思考能力によって確認することが出来ることになるのである。そして外的自然と人間精神との通約可能性を根拠とし、人間は自然を数学的に理解することを学び、その枠組みを以って自然探究を行うことが保証されるのである。

このような「創造説」の影響は後年のデカルト思想を基礎づける根拠ともなる。具体的に言えば、研究者間ではこの命題がデカルト自然哲学の基礎づけをなす思想として、重要な位置づけを与えられている。例えばロディス＝レヴィスの解釈によれば、当該「創造説」は機械論的な自然理解の根本的な根拠をなすとされ、次のように彼女は述べる。

…つまり形而上学は、自然学を準備するための単なる一手段にすぎなかったどころか、その基礎を打ち立てるためにも不可欠のものだったのである。その大胆さにおいて、またその新しさにおいて、永遠真理の自由な創造の説は、無限なる神の超越性を守ると同時に学知による自然の支配の途を人間に拓くのである¹。

つまりデカルトにおいて、心身論をそのうちに含む形而上学は、彼の自然理解を知る上で不可欠であるばかりでなく、自然哲学を論じる上でも必須の位置づけにあると彼女は解釈する。また小林の解釈においても、「創造説」の位置づけに関しては自然学の基礎思想をなすとする解釈が主張されている²。さらに山田の行った近年の解釈によれば、この「創造説」はデカルト形而上学を生涯にわたって貫く通奏低音で

¹ ロディス＝レヴィス・ジュヌヴィエーヴ（西村哲一訳）『デカルトにおける永遠真理の創造—極端な懐疑と不可能性の限界』（1996、177頁）。

² 小林道夫(1996)『デカルトの自然哲学』、29-52頁。

あり、明示的でないにせよ彼の思想の諸所に伏在するとされる¹。本研究では彼らの諸解釈に与するが、それというのも彼らの指摘どおり、「創造説」はデカルトの著作の至る所で確認されるからである。例えばデカルトの前期著作である『宇宙論』においては、次のように語られる。

これらの真理 *ces veritez* は、それに従って神がすべての物を *nombre*、重さ *pois*、量 *mesure* において配置したと自ら教えておられるような真理であって、その認識は私たちの精神にとってきわめて自然なものであるから、*dont la connoissance est si naturelle à nos ames*、判明に *distinctement* 理解しさえすれば、私たちはそれを誤らないものと判断せざるをえないし、また、神が多く宇宙 *plusieur Mondes* を創造されたとしても、この宇宙と同じくそれらすべての宇宙でもこの真が真でありつづけることを疑いえない、ということである²。

すなわち、本来的に数学的測定の可能な数や大きさ、また重さの観念が人間のうちに予め植えられ、それらの数学的な了解が可能という前提を以って自然の理解が可能とされる。他方で人間は数理体系によって外的自然の動きが規定されるという学説の確認を踏まえ、この了解の下に自然科学的な諸探究が是とされることになる。さらにこの「創造説」の伏在として、『序説』においては神が外的自然のうちに諸法則を樹立し、われわれの精神に刻印したとされる³。あるいはこの言及の直前には真理が神に由来するとする限り真であるとも述べられ、「創造

¹ 山田(2009)、42頁。

² AT.XI.47 (中野重信訳) (2001、164頁、一部改訳)。なお中野は“*ames*”を「心」と訳出するが、訳語の統一という観点から「精神」と改訳させていただいた。なおデカルト哲学において「心」という訳語が適切であるか否かについては、今後も議論がなされるべきであろう。というのは、「心」という漢字の持つ意味内容がデカルトの思想に馴染むが否かについて、なおここには問題性が潜んでいると考えられるからである。

³ AT.VI.41による。特に「創造説」の影響が以下の論述のように、濃厚に読み取れると考えられる。「神はそれらの法則を自然のなかに *en la nature* しっかりとうち立て、その概念をわれわれの精神のなかにしっかりと刻印しているので *il a implimé de telles notions en nos ames*、われわれがそれを十分に反省したあとでは *après y avoir fait assez de reflexion*、世界に存在し生起するすべてのものにおいて、それらの法則が正確に *exactement* まもられていることを疑えないほどである」(山田弘明訳) (2010、69頁)。

説」の伏在が確認される¹。そして、こうした神の全能性および主意性は心身関係においても当然のごとく影響を与える。というのも、『原理』第一部における以下の記述はそれを裏付けるものとなるように思われるからである²。

そしてたとえ神が、あるそのような思惟する実体に、ある物的実体を、これ以上密接に結合することができないほど密接に結合することができないほど密接に結び付け *Deum alicui tali substantiæ cogitanti substantiam aliquam corpoream tam arcte conjunxisse, ut arctius jungi non possint*、こうしてそれら二つの実体から何か一つのもの *unum quid* をつくりあげたのだと想定してみても、それでもやはり、それらの実体は、依然として実在的に区別されているのである *manent nihilonimus realiter distinctæ*。なぜなら、神がそれら両実体をどれほど密接に合一せしめたとしても、以前に両者を分離させるために、すなわち一方を他方なしに保存 *conservo* するために持っていた力 *potentia* を、そのために放棄してしまうなどということはいえませんが、神によって *a Deo* 分離され、別々に保存されるものは、実在的に区別されたもの *realiter sunt distincta* なのであるから³。

上の引用が記されている『原理』は、「デカルトの思想体系を教科書的にまとめあげた書物とされる⁴。そしてそのなかにおける心身思想について、神の全能性と絡めて論じられている文脈である。それによれば、全く異質の実体であるはずの心身が密接に結合したとしても、結局は神の力によって別々に分離することも可能であるとする解釈をデカルトは提示する。そして他方、人間における心身の存在性もまた、神という存在に根拠が求められるとの理解である。この視点を逆から考えるならば、神の存在を除外してデカルト心身関係論を語ることは不可能であると言える。総括的に述べるならば、いわゆる「心身の実在的区別」および「心身の合一」がデカルトにおいて論じられるとするならば、その根底には神の存在が前提されねばならない。そして本研究

¹ 『序説』第四部(AT.VI.38)を参照。

² 以下の議論については山田(2009)における所収論文「心身問題についてのノート」の解釈に多くを負う。

³ AT.VIII-I.29 (山田弘明訳) (2009、103頁)。

⁴ 本研究序章第二節第1項における、デカルト自身の教育的関心を論じた引用諸箇所を参照のこと。

からの当該提案は、神が自然を数学的に理解する根拠を自然と人間の双方に与えたとするこれまでの理解からも確認されると言える。要するに、「創造説」は晩年の書簡に至るまで確認され¹、デカルト哲学は神を根底に据える哲学体系として自らの形而上学および自然学を構築した事実が確認出来るのであって、「神」の存在なくしてデカルト哲学は語りえないのである²。

ただし、ここで本研究が固有に抱え、また解決すべき問題が立ち現れる。すなわち、本研究がデカルト哲学を考察、以って体育哲学における心身論の基礎づけを果たすという目的に由来する課題である。というのも、デカルト哲学における「神」概念なる存在は、果たして体育の原理論にも妥当するのであろうか。換言すれば、一般に物理主義的な見地によって探究が行われる体育諸学という学問論的な射程を踏まえるに、神の存在を提案することは、体育学研究者に強い違和感ないしは拒絶を招きはしないだろうか。あるいは「神」概念を体育（哲）学に持ち込むことの困難ないしは不可能性から、やはりデカルト哲学は棄却されるべきであるとする反駁を呼ぶこととなりはしないだろうか。こうした批判ならびに思惑に対し、本研究は次の解答を提案することによって、当該諸批判に応えることが可能と思われる。

¹ 1648年7月29日付けアルノー宛書簡(AT.V.223)においても、神の全能性および数学の諸公理について、それらが人間に理解可能な限りで神から与えられたとする文面が確認できる。具体的には次の箇所である。「しかし、かつてどのような事からについても *de ullâ unquam re*、それが神によってなしえなかった *à Deo fieri non posse* とは言われるべきでない、と私には思われます。なぜなら、真と善のあらゆる理拠は神の全能に拠るからであり *omnis ratio veri & boni ab eius omnipotentia dependeat*、谷のない山があるとか *ut mons sit sine valle*、1+2が3でないようにするといったこと *ut unum & duo non sint tria* を神はなしえなかったと、私はあえて申しません。むしろ谷のない山や 1+2 の和が 3 でないことが私には理解できないといったような精神を神が私に与えたのだ、と言うのみ *sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut à me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno & duobus quod non sint tria* です。」(拙訳)。この言及もまた、「創造説」の思想的変形と見なす解釈が可能であろう。

² デカルトがなぜ「創造説」を突然に書簡において表明したかについては、研究者の間でも議論がある。例えば本研究が議論の基盤として依拠した山田(2009)の主張では、デカルトが「創造説を提起する目的や意図はよく分からない」と述べている。また松浦一郎(1988)『近世哲学思想研究—デカルト—』によれば、物心二元論の構築がアリストテレス的な自然観を打破するための戦略的策定とする立場であるとする。仮にこの解釈を採用するならば、当該二元論の思想的淵源にあるはずの「創造説」もまた、その提起の背景にはそうした戦略的な意図があったとする解釈も可能であろう。本研究では幾分この解釈に傾斜した立場を採るが、デカルトの正確な言質が採取不能であるうえに発生論的な議論に入るおそれもあるため、今回の研究では「形而上学緒論」の存在を明示するに留めたい。

まず「神」という語の多義性に対し、自覚的であるべきであろう。すなわち、宗教は言うまでもなく哲学においても「神」概念の捉え方は多様であって、現に一神教あるいは多神教という語が示すように、「神」という語に含まれる意味は一義的に定められえない。そしてこの前提に立つならば、上に見たような批判を行う論者が想定するのは、超自然的かつ非合理的な顕現をなす啓示的な神と考えられる。換言すれば、理性および論証を斥ける啓示神学における「神」を想定していることが予想できる。

しかしデカルトが自らの哲学のうちで語る神は、そのような啓示の神ではない。むしろデカルトが己の思想のうちで展開する神とは、証明と言語によってその存在が確証可能とされるような理性神学としての神である¹。その具体的な例示として、彼の主著『省察』における神の存在証明であり、その後も神に対する理性的論証を議論の前提として彼自らの思想が構築されるのである²。勿論、デカルトにおける神の存在証明それ自体の妥当性をめぐる批判も歴史上に提起されており、後代のカントを始めデカルトの神学的な諸議論に対して異論を差し挟む論考は絶えないと言える。しかし、それらはデカルト哲学の神理解を理性神学として認めたいうで議論であり、上掲の問題提起で見たように、デカルト自身が自らの思索で啓示神学を採らない事実を踏まえた上での議論と考えられる。総括的に言えば、デカルトの語る「神」とは、理性と論証とによって基礎づけと存在の確証が可能な神であり、非理性や信仰にその論拠を求める神ではない。むしろデカルトにおけ

¹ 例えば野田 (2005/1966)には次のような説明が確認できる。「まず考えておかねばならぬことは、デカルトが、前にものべたように、神学というものをみずからは論じない、と言っているながら、形而上学において神の存在証明を試みるのはどうか、という点であります。その理由を考えると、中世以来神学に二つの種類が分かたれていることが気づかれる。第一は、啓示神学と呼ばれるもので、聖書と教会の伝統にもとづいて三位一体の神を論じます。…しかし第二に、自然神学または理性神学と呼ばれるものがあり、これは聖書によらず、言いかえればキリスト教における神の啓示を根拠とせず、理性的な世界知と人間知とをもとにして神の存在と本質とを考察するものであって、形而上学に属するのであります」。またバイエ(1979)においても、次の記述が確認できる。「彼は純然たる神学の問題に立ち入ることは細心に避けていた。信仰に依存する真理、自然的照明〔理性に基づく証明〕によっては論証されえぬ真理〔三位一体や化肉の真理など〕を、単に蓋然的たるにすぎない人間的な論拠によって堅固にしようとするのは、それらの真理を傷つけることになる、とと思っていたのである」(井沢義雄、井上庄七訳)。つまりバイエの解釈では、デカルトが自らの哲学を進めるに際し、宗教的な諸問題においては徹底して沈黙を守っていたことが明らかである。

² 『省察』における『第四省察 Meditatio IV』以降の諸記述においては、いずれも神の存在を根底に置く議論として論述の展開されることがうかがえる。

る「神」とは、世界の根本原理ないしは究極の根底として位置づけられるものであって¹、議論の始点を定める上での有益な基礎として位置づけられるのである。見方を反転させるならば、デカルトの議論や思想を根底で支える基礎づけが「神」の定立によって確保されることにより、デカルト哲学および心身論を整合的に理解することが可能となる。その意味で、「神」概念の多義性およびデカルトにおける用法に留意するならば、デカルトにおける「神」の位置づけに疑いを向ける諸批判については回避されると考えられるのである。

以上、本項で行われた議論をまとめると次のようになる。デカルト哲学は心身関係論をそのうちに含む形而上学、そしてそこから演繹される自然学について、それらは「神」の存在なくして語りえない。そしてここで言われる「神」概念についてもまた、それは諸宗教で語られるような啓示的な神ではなく、理性と推論によって存在証明の可能な理性神学の神である。すなわち、合理性を拒絶するものとしての神ではないと言える。したがってこれらの諸前提を踏まえるならば、デカルト哲学はこの神の存在を前提として議論が行われるべきと言える。そしてこのような観点のもと、デカルトの思想を整合的に理解するための基礎づけが本項で行われたと言えよう。また当該の議論によって、デカルトの心身関係論が彼の哲学体系全体という観点を踏まえて初めて語りうるものであり、旧来の体育哲学研究者に散見されるような、デカルトの思想を恣意的に切断して批判する策が無効となることも確認出来るのである。

ところで、旧来の体育原理研究者たちは単にデカルト批判を行うのみならず、人間における心身の根源的な位置づけをも試みている。しかし、彼らの議論はデカルト哲学の視点から見れば、その殆どが退けられるものと言えるだろう。というのも、彼らは日常生活における「感覚 sense, sens」を無条件な前提とすることによって、心身のあり方に関する議論を進めているからである。他方で本研究が次項において行う検討によれば、彼らが恃むこの前提は事物の真理認識を試みるにあたり、有益な根拠とはなりえない事実が確認できる。それは具

¹ 山田(2009)の解釈によれば、デカルトにおける神は「世界を根源的に説明するための一つのパラダイム」との指摘がある。すなわち、デカルトにおける神とは、人間精神とともに合理論的な形而上学を形成し、それに基づいて道徳や世界観を定める位置づけを担うとされる。要するに、「神」とは少なくともデカルトにおいて、彼の哲学を語るための思想的基盤として据えられる存在であり、不合理的な存在との批判は妥当しないとの解釈である。本研究もこの見解に従う。

体的にどのような理由によってであろうか。そしてその代替として、どのような心身の本来的な有り様が是とされるのでであろうか。次項ではこのような問題の提起を受け、はじめに体育原理（哲学）分野における諸研究者の犯した心身論についての誤りを指摘し、それらを踏まえて心身の根源的な有り様を見いだすための作業を継続することとしたい。

第2項 「疑い得るもの」としての感覚

本項では以下の着眼点と枠組みに基づき、議論を行っていく。本項では、これまで体育の原理論における諸研究者が人間における心身関係の理論的前提を措定し得なかった理由について、このことをデカルトの見解に即して明らかにする。とりわけデカルトの諸著作のうち、『省察』冒頭における議論や『第二省察 *Meditatio II*』における、いわゆる「蜜蠟の比喩」に言及する。

さて、諸々の感覚を明確な根拠なく信頼したところに先行研究の主たる誤謬の淵源があるとの提案について、例えばその一例として、川村による次の主張が挙げられる。

人間は本来心身一体のものであり、精神と身体は別個の実体と考えられるものではないこと、また人間の全体性、即ち人間の活動はたとえそれが一面的・一局部的のものであろうとも、つねにその個人の全体的反応であり、したがってその活動はその個人の全体の影響を及ぼすものであるということ、そしてそれ故、体育はいわゆる全人的教育であるということは、今日すべての人々によって理解されているとは限らない¹。

心身関係論という側面から考察するならば、川村の議論はデカルトの心身理解を否定する立場であると解釈出来る。なぜなら、心身それぞれについて、それらが実体であるという主張を否定し、双方が数的に一なるものであるとの見解が打ち出されているからである。そして体育が全人格的な教育となるがゆえに、心身が身分上区別されたものではないとする立場が表明される。このような川村の見解に対しては、まず次のような反批判を行うことは可能である。すなわち、心身を実

¹ 川村英男(1964/1959)『体育原理』、84頁。

体上数的な意味での「一つ」とするならば、「心」または「身」という言葉について、それらが何を根拠として使い分けられ得るのかという批判が挙げられる。言い換えれば、心身の区別を否定した数的な意味での「一」として心身の有り様を主張するならば、そもそも「身体」そして「心」という区分を持ち出すことは不可能となるだろう。

また体育が全人教育であるとするならば、「身体教育」という言葉の存立根拠は何に求められるのだろうか。あるいは「体育」とは、身体運動文化を教材とした道徳教育であるのかなどの批判も提起出来る。しかし川村に対する批判として肝要な事項は、彼の立言が彼自身の日常経験に基づいて生まれた事実であり、彼の述べる上掲の主張が、教育者としての彼の参加した身体教育の諸経験から引き出された事実である。つまり、川村は自らの実感に基づく見解として心身の数的な一性を主張するのである。ここで川村が自らの立論の最終的な基盤として恃むのは、自らが持つ諸感覚に他ならない。つまり、「自らの感覚は疑えない」という実践的な論拠であろう。

また往昔の前川も次のように述べ、デカルトを批判する。

現実の自己は、行動的自己として、端的に感官であり、身体である。われわれは見かつ聞く者として身体的自己である。そこでデカルトのいう「我思う、故に我あり。」とは逆に、我が我であるのは、行為することによってであるから、「我行為す、故に我あり。」といわれる理由があるのである。そして、このように考えると行為的身体を離れて我はないといわねばならないのである¹。

前川の見解においても、「感官」という各々の有する諸感覚に根拠を置くことから現実を生きる人間存在の根拠が主張されている。そして聴覚や視覚を通して感覚することに前川は疑いを持っておらず、行動を介した自己(自我)把握こそが各自の存在基盤であると彼は述べる。要するに、先行研究では自らの持つ諸感覚を根拠とした議論が多く行われているのである。

確かにこれらの諸研究者の見解が全く見当違いであると断じる見解には慎重になる必要があるだろう。というのも、身体教育の理論には、学校教育などいわゆる「実践」の場に理論的知見を還元すべきである、

¹ 前川峯雄(1981)『体育原理 改訂版』、21頁。

という社会的要請が認められるからである。すなわち、自らの感覚的経験に基づいて自らの学問的立場を整えることは、体育の原理論においては必ずしも奇異な見解とはならない前史が重ねられたと言えるのである。また例えば長谷川の指摘にあるように¹、自らの体験する感覚的世界に根本から疑義を差し挟むことは困難であり、この意味で彼らが感覚に信を置くことも、的外れな議論とは言えないであろう。何よりも感覚を認識の基盤とした古代哲学の知見を踏まえるならば²、彼らの立場にも何か肯定されるべきものがあると考えられる。

しかし事物の本来のあり方を見極めるにあたり、人間の有つ諸感覚が甚だ不十分かつ信頼に足りないものであることは、デカルトによって既に明らかにされている。それは哲学研究者からの指摘にもあるように³、感覚を疑うところに認識の新たな基盤が拓けて来るのであり、デカルトによれば以下のような議論によって、諸感覚が事物の真理を人間に示すという説への信頼が根底から覆されることとなる。

周知のように、デカルトは『省察』の冒頭において、通称「方法的懐疑」と称される計画的な疑いを始める。この策によって、少しでも事物の無謬性が疑われるものは全く信頼するに足りないとして棄却され、疑う者の周りに存する諸事物が疑いにかけて順次に捨象される。その過程において、デカルトは夢と現実の区別を用いて自らの有する諸感覚を疑う道を進む。具体的には次の指摘である。

いま私は、たしかに目覚めた目で *certe vigilantibus oculis* この紙を見ている。私が動かしているこの頭は眠っていない *non sopitum est hoc caput quod commoveo*。この手を故意に、意識して伸ばし、感覚 *manum istam prudens & sciens extendo & sentio* している。これほど判明なことは眠っている人には起こらないだろう。だがそれは、私が別のときに、眠りのなかで、やはり同じような考えによってだまされたことがないと言っても言わんばかりである。このことを注意深く考

¹ 長谷川真理子(1999)『科学の目 科学のこころ』、119頁。

² アリストテレス以降の認識論においては、初め感覚を通して受け取られた知覚が精練されることによって抽象的概念が形成される。デカルト研究者では山田(1995)および小林道夫(2008/1998)『科学哲学』などにより指摘され、当該知見を総称してラテン語では「はじめに感覚のうちになかったいかなるものも、知性のうちにはない *Nihil est in intellutu, quod non prius fuerit in sensu*」(山田弘明訳)(1995、145頁)と言われる。

³ 岩田靖夫(2006)『いま哲学とはなにか』、94-95頁。

えてみるに *cogito attentius*、目覚めと眠りを区別することができる確かな標識がまったくないことを私は明確に見てとって驚くあまり、この驚き自体が、私は眠っているのかもしれないという意見をほとんど私に確信させる *tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet* ほどである¹。

デカルトは方法的懐疑を行う際、自らの持つ諸感覚を疑いにかける。そのための方法的論拠として彼が挙げるのは、起床したのちに実生活を営む際の感覚と、就寝し眠りの中で体験する夢のなかにおける感覚とを明晰に識別する指標が見当たらないとする議論である。確かに上の引用に見られる通り、現実であれ夢の中であれ、頭を動かすことや手足を伸ばす行為などは同じように行われる。そしてそれが現実であれ夢の中であれ、真実自分が体験している内容であると確信することに吝かではないと考えられる。しかしそれらの認識については、個々人が自らの持つ感覚それ自体の妥当性を疑い得ないと前提した上での議論である。すなわち、感覚によって知られる諸事物の真理性が疑われるという段階では、諸々の感覚は確かな認識論的な基盤にはなり得ないであろう。

デカルト研究者の村上が指摘するように、視覚および聴覚を根拠に受容し信頼した諸知見を「感覚的意見」とするならば、それらに基づいて「世界は私が感じたとおりになっている」とする立場が感覚を信頼するという立場である²。言い換えるならば、外的な世界が感じられた通りに実在すると見なす立場が感覚を信頼する立場である³。しかし現実であれ、あるいは夢の中であれ「感覚する」ことには違いがない。つまり、真実でない夢の中においても「感覚する」ならば、諸感覚をして疑い得ない認識の根拠とすることは不可能となろう。なぜなら、現実世界の事柄ではない夢の中においても、「感覚する」という現象は立ち現れるからである。このように、現実存在として認められない夢の中でも人間における感覚が存立する以上、感覚によって捉えられる

¹ AT.VII.9 (山田弘明訳) (2008、36-37頁)。

² 村上(2006)『新デカルト的省察』、25頁。なおここで言われる「感覚的意見」とは、村上によれば、「理由が問われて、聞いたから、見たからと答える。そのように知ったと思ったときの知られたと思われたこと」と定義されている。

³ 村上(2006)、25頁。

事物が真に存在するとは主張できない。したがって、人間の持つ諸感覚は、事物の真理性を保証し得ないことになる。このような議論から、感覚を根拠として行う判断は、事物の真偽判断においては極めて疑わしいと言えるだろう¹。

ところで、『第二省察』において「蜜蠟の比喩」と呼ばれるデカルトの議論では、これまで述べてきた主張が具体的な例示によって示されている。周知のように、感覚的意見に加えて数学の妥当性をも疑うデカルトは、懐疑の果てにおいて、疑い得ない存在としての自我を発見する。そして、自己の認識は物質の本質を認識することに勝って判明であることの証明として、デカルトはこの例証を持ち出すことになる。つまり、物質の本質を明らかにする以前において、「考える私」の存在は疑い得ないという議論を彼は展開するのである。さらに、この「蜜蠟の比喩」には、次のようなデカルトの意図がある。すなわち、物体の本質認識は、感覚や想像を排した純粹知性の力によってのみ明らかにされるという主張である。火に近づけた結果として溶解する蜜蠟を前に、感覚的な認識は事物の真理を明らかにしないという彼の発言が以下の如く確認できる。

蜜蠟においてあれほど判明に理解されていたのは *tam distincte comprehendebatur* 何であったのか？たしかに私が感覚で捉えたもののいずれでもない。というのも、味覚、嗅覚、視覚、触覚、聴覚の下に感じとられたものはみな、いまや変わってしまった *nam quæcunque sub gustum, vel odoratum, vel visum, vel tactum, vel auditum veniebat, mutate jam sunt* が、蜜蠟は残っているからである²。

この箇所の記述によれば、人間の有する諸感覚は、物質に対する確実な認識を保証するものではないとデカルトによって主張されている。というのは、感覚で捉えられるものがすべて否定されたにもかかわらず、それでもやはり蜜蠟を認識し得る何ものかは残されているからである。つまり、ここにおいて「感覚的認識」に代わる「知性的認識」

¹ 山田(2009)が言うように、感覚した事物の存在それ自体が疑わしいということではなく、感覚器官を通して受容した諸情報に対し、それらが現にその通りに実在するかどうかが疑われている。つまり、感覚という機能それ自体が疑われているのではなく、感覚を介して受け取った諸事物が、感覚する個々人に対し、事物の真理を保証し得るかという観点が疑われているのである。

² AT.VII.30 (山田弘明訳) (2008/2006、52頁)

という新たな手がかりが真理探求の手段として立ち現れることになる。そして、このような認識の様式は、これまでの体育原理研究者に対する有力な反駁の手段として機能するであろう。

ところで、先に見た前川によるデカルト批判については、すでにデカルトの時代人から同様の批判が行われている。すなわち、デカルトが『省察』を発表したと同時に出版された『反論と答弁 *Objectiones & Responsiones*』における『第五反論 *Objcetiones Quintæ*』において、既に次の批判を確認することができる。

けれどもあなたが存在することは他の論拠からもあなたにとって確かであったし、また真実でもあったのですから、このような道具立てがあなたに必要であったとは思われません *Attamen non video tibi opus fuisse tanto apparatu, quando aliunde certus eras, & verum erat, te esse*。すなわち、あなたは同じことをどのようなそのほかのあなたの活動からも導き出すことができたでしょう。何故ならば、いかなるものであれ活動するものは存在するということは、自然的な光によって明白 *cùm lumine naturali notum sit, quicquid agit, esse* なのですから¹。

唯物論者であるガッサンディからの批判であるが、要は人間が自らの存在の根拠を探る際、方法的懐疑といった戦略は不要であるとする。そして、各々が活動するというそのこと自体を根拠とし、既に自らの存在根拠が明らかに示されているとする見解である。彼によるデカルト批判は、具体的な行動によって自らの存在が確証されるとする議論であり、体育原理研究者である前川の議論と殆ど変わらないと言えるだろう。具体的に言えば、「我行為す、故に我あり」という前川の議論は、ガッサンディによるデカルト批判と趣旨を同じくすると言えるのである。このような批判に対し、デカルトは次のように答えている。

『私は歩行する、ゆえに私はある *ego ambulo, ergo, sum*』、ということ、歩行することの意識が思惟であるというかぎりにおいてでなければ、推断 *inferre* することは許されないのでありまして、独り思惟についてのみこの推断は確實 *certa* です、が、身体の運動につい

¹ AT.VII.259 (増永洋三訳) (2001、312頁)。

ては、そうはゆきません *non de motu corporis*。[何故ならば、] 夢のなかでは [そうであるように] 時として私には [自分が] 歩行していると思われるその場合にもしかした、いかなる身体の運動も、[実際には]ないということがあります[から] *qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare*。かくて、私は私が歩行していると考えするというそのことから、りっぱに私は、そう考えているところの精神の存在を推断することはできます、が、しかし歩行するところの身体の存在を推断することはできません *ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis quod ambulet*。しかるに、その他の場合についても事情は同様です（括弧内訳者）¹。

デカルトによれば、自らが歩いているという自己の有する意識だけは確かなものとして保証される。しかし、それは「歩行している」という意識を持つ限りの自己意識であるに過ぎない。言い換えるならば、「歩行している」という意識を持つことから、「歩いている」とされる自らの身体が確かに歩き、また存在すると言う事はできない、という主張である。この箇所でも結局、諸感覚とは独立的に働く思考が自己の存在根拠として据えられ、感覚的な認識は事物の真理を現し得ないことが確認できるだろう。つまり、人間が有する諸々の感覚は、事物の真理認識においては信頼できないとする帰結が立ち現れるのである。デカルトはこのような見解を『省察』を上梓する以前にも保持しており²、形而上学的に捉えた彼の諸感覚への見解は一貫していると言えるだろう。以上を踏まえ、デカルトは感覚と真理認識の関係性について次のごとく総括している。

¹ AT.VII.352（増永洋三訳）（2001、427頁）。

² 1638年3月付け某宛書簡(AT.II.37)において、上掲引用部と同趣旨の文言が以下に示される。「私は呼吸する、故に私は存在する *Je respire, donc je suis*。と言った場合、若し呼吸は我の存在無しには在り得ないということからわれの存在を結論しようと欲するのであれば、何の結論も下していないことになります *Si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut estre sans elle, on ne conclud rien*。なぜかというに、先ず人が呼吸するということが真実であるという証明がなければならぬからです *il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire*。然るに、人が存在することの証明が無い限りそれは不可能 *cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe* です」（川口篤訳）（1947/1940、169頁）。なおこの後自らの思惟を前提することによってのみ、自己の存在および呼吸することの確実性が述べられている。

第一に、読者が、これまで自分の感覚を信頼してきた根拠がいかに薄弱であり、その上に築いたすべての判断がいかに不確実であるかに注意し *advertant, quàm debiles sint rationes, oc quas sensibus suis hactenus crediderunt, & quàm incerta sint omnia judicia quæ illis superstruxerunt*、そのことを長くかつしばしば自ら思いめぐらすよう、そしてかくして、もはや感覚をあまり多く信用しない習慣を獲得するよう *tandem consuetudinem acquirant non ampliùs ipsis nimiùm fidendi*、要請する。というのも、このことは形而上学的事物の確実性を認識するために *ad certitudinem rerum Metaphysicarum percipiendum* 必要である、と私は判断しているからである¹。

以上のように、形而上学的に事物の真理を探求しようとするとき、各々が持ちうる感覚は真理を認識するための有力な手段とはなりえない。言い方を変えるならば、自らの有する諸感覚に依拠する限り、真理の探究は挫折に終わると言えるだろう。デカルトの思考法に拠るのならば、体育原理分野における諸研究者によって掲出された諸知見は、いずれも信頼に足らないことが明らかとなったように思われるのである。

これまでの議論から、人間の持つ諸感覚とは異なる視点によって探求を進める必要性が示唆される。心身関係の本来的な有り様を突き止めるのならば、感覚を用いるのではない手段が必要とされることになろう。そこで、人間の持つ感覚が信頼し得ないとするならば、果たしていかなる代替の案を打ち出すことが出来るのだろうか。言い換えるならば、感覚を用いないという条件のもと、どのようにすれば心身の本来的な有り様が明らかになるのであろうか。さらに、新たに掲出された心身観が妥当性を有するのであれば、それはいかなる根拠に拠るのであろうか。こうした問いに本研究は直面することになるのである。ここで項を改めて議論を続行することとしたい。

第3項 心身の存在論的身分

前項で確認したように、事物の真理認識を試みるに際し、各々が持つ諸感覚はそのための有益な手段とはならないことが明らかにされた。なぜならば、感覚に依拠した判断には誤りの含まれることが、デカル

¹ AT.VII.162 (山田弘明訳) (2008/2006、138頁)。

トのテキストを根拠として示されたからである。したがって、本研究は旧来の体育原理研究者たちが用いた手法とは異なる方法論によって、心身の本来的な有り様を明示する必要に迫られることになる。そのための手がかりとしては、感覚や想像を排した知性的認識に着目することとしたい。具体的にはデカルトによる『第六答弁 *Responsio ad sextas objectiones*』における、デカルトの回顧的言及を中心的な考察対象として取り上げる。そして考察の結果、節の解答として「実体の合一 *unio substantialis*」およびその内実が示されるのである。

周知のように、いわゆる「方法的懐疑」によってデカルトは感覚に基づく判断を差し控えることとなる。他方で精神として定められる「考える事物 *res cogitans*」を見いだすに際しては、自らの感覚や想像力を排することによってのみ「私は考える」、つまり「コギト *cogito*」が見いだされた。すなわち、前項で見た「蜜蠟の比喩」は思考する自己を確証するための議論であり、デカルトにおいては独り知性的思考のみが事物の真理認識を果たす方法として最後の拠り処となるのである。

また『第五省察 *Meditatio V*』の冒頭において確認できるように、物質の本質を明らかにするにおいても、諸々の形象を斥ける思考活動によってのみ、その本質が「拡がりを持つ事物 *res extensa*」であることが明らかとなった。さらに著名な「心身の実在的区別」においても、感覚や想像に恃まない「明晰にして判明 *clarus et distinctus*」という真理基準に即することによって、双方の実体としての区別が提唱されるに至る。このように、デカルトにおいて事物の真理が明らかにされるどころ、そこには常に物象を切り捨てた思考活動が認識活動の主たる働きをなし、本研究がデカルトの思考に従って問題の解決を図るならば、彼の知性的思考に拠る策が妥当性ある選択肢と思われる。

さて、心身の根源的な有り様について彼の思索からその論拠を見いだす場合、着眼点としての有力な選択肢が認められる。それは『省察』に続く『第六答弁』において見いだされるテキストである。というのも、当該の諸箇所ではデカルトが物心双方を過去どのように認識して来たのか、また『省察』の書かれた段階において物心双方の認識をいかに行っているかについて、回顧的な見地から述べられているからである。換言すれば、デカルトがどのような思索的な変遷を経ることによって周知の認識論的見地へ到達したかについて述べられているのである。つまり『第六答弁』の当該諸文脈は、心身のあり方に対するデ

カルト認識論的軌跡について重要な示唆を含むように思われる。そしてここにおいて、本研究の提案する解答についての有力な論理が指摘できると考えられる。したがって以下では当該『第六答弁』の諸箇所を考察することで議論を進める¹。

まずデカルトが心身をどのように捉えていたかについて、言及が開始される。具体的には次の言明である。

人間的精神が身体から実在的に区別されること *mentem humanam realiter a corpore distingui*、そして、それは身体よりもいっそう良く識られること *notiorem esse quàm corpus*、およびそれ以外の〔そこで取り扱われた〕こと、を私が論決したその最初ときには、私はなるほどいやでも〔それらに〕同意せざるをえないのであり、それというのも、それらのもののうちに、整合的ならざるもの、しかも明証的な諸原理から論理学の規則に則って結論されていないものには何も、私は気付くことができなかつた *nihil in ipsis non cohærens, atque ex enidentibus principiis juxta Logicæ regulas conclusum, persuasum* からなのです（括弧内訳者）²。

上の言及によれば、論理的な観点からは心身の区別がデカルトの思考においては早期から理解されていたことが読み取れる。すなわち先の『形而上学緒論』で彼が試みたように、神の存在と心身の区別を考察した時期において、少なくとも心身における概念上の区別は行われていたように読み取れるのである。さらにその認識へ至る方法的な視座と言えは論理的な知見、すなわち数理的な考察方法によって心身の別が既に明らかにされていたことが了解出来る。

ここで留意すべき事項として、デカルトの意識において、心身が分かち難く結合するという認識論的な理解は、彼の内に蔵されていたとする点が挙げられる。例えば坂井の解釈によれば、デカルトが『省察』で行った実在的区別の議論は、正に心身が分かち難く結合するという了解を前提に行われたとする³。また近藤の指摘では、デカルトは初期の『規則論』において、本研究が後に提示する「心身の合一」の萌芽

¹ なお以下の議論への着眼および考察については河野勝彦(1986)『デカルトと近代理性』に含まれる論考に多くの示唆を受けた。

² AT.VII.440（河西章訳）（2001、501頁）。

³ 坂井(1996)、62頁。

を既に示していたとされる¹。さらに所の解釈は、デカルトのうちに心身結合は自明な事態として予め捉えられていたとする見解を提示する²。そして何よりもデカルトの意識においては、人間は生得的に心身の結合した存在であるとする言及がテキストから確認できる³。このように、デカルトは人間存在における心身の併存そのものには自覚的であったと言える。むしろ本項で取り上げる『第六答弁』では、心身の実体としての位置づけが彼の問題意識として現れていたように思われるのである。

さて、上の引用に続ける形でデカルトは言及を続行する。

しかしながら、私は、だからといって、自分が全く *plane* 納得していたというわけではなくて、天文学者たちが、太陽が地球よりも数倍も大きいことを〔強力な〕理由にもとづいて確信したあとでも *quod Astronomis, qui postquam Solem esse aliquoties Terrâ majorem rationibus evicerunt*、なお、太陽に目を振り向ける際には *dum in illum oculos convertunt*、それが[地球]より小さくはないと判断するようにはなりおおせることができない、というのとほとんど同じことが〔私に〕起こったということを認めます⁴（括弧内訳者）。

この引用ではデカルトの回顧が続けられているが、先の見解に自ら反駁を加えるようにして自己内対話が行われていることを確認できる。具体的には、論理的な実証を以ってすれば心身の概念的な意味における区別は果たされる。しかしデカルトにおいてはそれで問題が解決されたわけではなく、論理的推論そのものの妥当性が疑われるところまで考察が進められる。すなわち、上の引用に見られる「強力な理由」とは、天文学者たちによる学問的方法、つまり論理的推論を指すのであろう。しかしたとえそれらの議論へ聴従するにせよ、それでも実際上は視覚的判断をはじめとした感覚的な諸知見に基づく判断へ傾かざ

¹ 近藤洋逸『デカルトの自然像』（1978/1959）、189頁。

² 所(2004)、452頁。

³ デカルトの言及とは『第四答弁 *Reaponsio ad quartas objectiones*』（AT.VII.246）における次の言及である。「…ですから、私は、精神は嬰兒の身体に入り込むやすぐさま、思惟しはじめ、と同時に、自らの思惟を自らに意識する、ということを疑いませぬ *Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suæ cogitationis conscia sit*」という章句である。

⁴ AT.VII.440（河西章訳）（2001、501頁）。

るを得なかったという。言い方を変えるならば、デカルトにおいてさえ、感覚に基づく判断への誘惑は常に生じていたのであって、現に体育原理研究者たちはこれら諸感覚を以って事物の真理認識を行うという過ちを犯している。総括的に言えば、論理的に納得しうることから直ちに、真理認識が果たされるわけではないとの議論である。デカルトはなおも考察を進め、次のような見解を表明する。

さらに先へと私が前進して、その同じ基礎に拠りながら自然学的な事物の考察へと移っていった後ではしかし *Postquam autem ulterius perrexi, & iisdem innixus fundamentis ad rerum Physicarum considerationem transivi*、まずおのおのの事物について、私のうちにおいて私が見つけ出していた観念 [ども]、言うなら知見 [ども] へと注意を向けることによって *primò attendendo ad ideas, sive notions, quas de unâquâque re apud me inveniebam*、そして [次には] すべての私の判断がそれらと合致するように、一方を他方から入念に区別することによって *unas ab aliis diligenter distinguendo*、私は、[次のようないろいろのことに、すなわち]、物体 [が物体たる所以] の理拠には、ただ、それが長さ、幅、深さのある、さまざまな形状の、およびさまざまな運動の可能な事物であるということ以外には、全く他の何もかも属さないということ *adverti nihil plane ad rationem corporis pertinere, nisi tantùm quòd sit res longa, lata & profunda, variarum figurarum, variorumque motuum capax* に…気付いたのです (括弧内訳者)¹。

この箇所では、デカルトにおける純粹思惟の發揮される有り様が述べられている。すなわち、感覚や想像を排した知性的活動によって認識される事物の属性について語られる文脈である。それによれば、デカルトが物象を排した思考のみを用いた結果、物質的事物の本質には「*拡張* *extensio*」の存することが明らかにされる。そしてこの「*拡張*」とは、その属性として長さ *longum* および幅 *latum*、そして深さ *profundum* が分かち難く結びつく性質を備えている。さらにこのような認識へデカルトが到達し得たのは、感覚および想像力を用いない知性的思考のみに拠るからに他ならない。換言すれば、諸事物における

¹ AT.VII.440 (河西章訳) (2001、501-502頁)。

感覚や想像に真理判断の根拠を求める限り、そこに事物の真理は開示されないという理解である。本研究においても、デカルトの思索に従う限り、彼の知性的思考に倣うことで心身の本来的有り様を見いだすことが可能になると考えられるのである。

ただしデカルトはここで自らの回顧を打ち切り、結論を提出するわけではない。というのも、感覚が信頼に足るものでないことを以下のように付加するからである。

かかる意見 *Quæ opiniones* は、先に同じ事物について私のもっていたもの *ab iis, quas prius de iisdem rebus habueram* とは、著しく相異なっていましたから、私は次に *deinde*、それ以前とは違って私が信ずるに至った理由を考察しはじめ、その主要な原因が、最初に子供の頃 *primùm ab infantiâ* から、さまざまの判断を自然学的な事物[ども]について *de rebus Physicis*、それらが私の享けたこの生命の維持に貢献するものであったがゆえに *utpote quæ ad vitæ, quam ingrediebar*、私は下してきたということ、そして、その後、その際にそれらについて先入主的に概念したその同じ意見 *postea opiniones, quas tunc de ipsis præconceperam*、を、〔常に〕私は保持してきた *retinuissem* ということ、にあると私は気がついたのです（括弧内河西）¹。

上の引用では、感覚に即して判断する習慣がなぜ自らに対し頑強に付着していたのかという問いについて述べられている。その背景には、幼少時からの経験によって、感覚的な諸事物に基づく判断を常とし、自らの生存を左右するという観点に立って諸事物の判断を行ったとすることが挙げられている。そしてその際に得られた諸々の先入見を自らのうちに抱くことで、自らが生活を営んできたとする理解である。これらを踏まえデカルトは以下のように総括している。

精神は、自らの固有な本性を意識してはおり *propriæ suæ naturæ sibi conscia esset*、自らのうちにおいて思惟の観念を延長の観念と同様に持つてはいた *nec minus apud se ideam cogitatinonis quàm extensionis haberet* にしても、しかし何ものをも、同時にまた〔物体

¹ AT.VII.440（河西章訳）（2001、502頁）。

的な] 何ものかをも想像することなしには、知解することがなかったから *quia tamen, nihil intelligebat, quin simul etiam aliquid imaginaretur*、その両者を一つの同じもの *pro uno & eodem* と解していて、知的な事物について持っていた知見のすべてを、物体に関係づけていたのです *notionesque omnes, quas de rebus intellectualibus habebat, ad corpus referebat*。そして、引きつづきその後の人生 *in reliquâ vitâ* でも、けっして自分をこの先入見から私は解放しなかったのですから *nunquam me illis præjudiciis liberassem*、何ものをもおよそ十分判明に私は認識してはいませんでしたし *nihil omnino satis distincte cognoscebam*、私が物的である *esse corporeum* と想定していなかったものは何もなかったのです（括弧内河西）¹。

デカルトによれば、心身双方の観念上における区別は意識されていたとされる。しかし先に解釈したごとく、生活上の利益という観点から捉えるならば、その実体としての認識論的区別は失われ、すべての事物を物的な諸事物と結びつけられることによって理解が行われていたとデカルトは述べる。そして形而上学的な真理認識に至らぬまま生活を営み続けた結果、心身の本来の有り様を明らかにすることは不可能であったとする。総括的に言えば、精神という観念を持ちつつもその認識を唯物的な思考へと傾け、以ってすべてを物質として把握していたとする見解がうかがえよう。そして心身が知性的思考によって身分上全く異なる実体であるとする知見が示され、かつ双方が不可分に結合した存在であるとする見解は『省察』において見られる通りである²。このようなデカルトの思考は『省察』前後においても一貫し

¹ AT.VII.441（河西章訳）（2001、502頁）。なお池辺善教(1988)『デカルトの誤謬論』の解釈によれば、日常的な生活において心身の観念としての結合はデカルトのうちにも自覚されていたと指摘する。ただし、真理の探究を旨とした知性的思考の結果からすれば、すべてを物質に還元する思考は誤りであることが明らかとなる。したがって、デカルトによる「心身の実在的区別」により、心身の本来のあり方および人間存在における位置づけが明示されると池辺は述べている。

² 山田(1994)によれば、これまでデカルトの思索のうちには心身を同種の事物と見なす「本性による一性 *unitas naturæ*」という思惑が支配していたとする。すなわち上の引用にあるように、心身を身分上区別されないものとして認識する判断をデカルトが行っていたとする。しかし省察を行った結果として心身は全く異種の事物であることが明らかになり、デカルトのテキストにある「複合物の一性 *unitas compositionis*」として顕現することとなった。このような認識論的な転換が行われるところにデカルトによる洞察の意義が認められるとするのが山田の解釈である。また彼は近年の研究(2009)でも改めてこの解釈を打ち出しており、デカルトのテキスト解釈として本研究も彼による当該解釈を採用する。

て示され¹、彼の哲学を根本で規定することになるのである。

このように、デカルトにおいては純粋な知性的思考を用いることによって心身の本来的な有り様が明らかとなる。それは、「拡がり *extensio*」を本質的な属性とする物質的事物である身体、および非物質的事物である精神が実体身分を保持しつつ密接不可分な結合を果たす存在として定位される。要するに心身が不可分な合一を果たす「実体の合一 *unio substantialis*」として人間における心身の本来的な有り様が明らかにされるのである²。

ところで、人間存在における以上の心身理解の措定について、それは『省察』本論以前の『概要 *Synopsis*』における、「身体といわば一なるものを構成している *ut unum quid cum ipsâ componat*³」という記述との整合性は認められるのだろうか。言い直せば、デカルトにおける当該立場は本節第2項で見た川村による批判的見解と同一のものではないのだろうか。あるいは彼と同じく体育原理の研究者である浅井の次の見解と異なるところは見られるのだろうか。

現実には身体という実体や精神という実体が独立に存在しているのではなく、あるものは人間だけである。すなわち、身体でもなく精神でもない人間、逆に身体であると同時に精神である人間の問題を明らかにすることなしに、身体をかんがえることが果たして、この真意を知りうるものかどうか疑問である。…もともと、心身は一体として不可分ではあるが、しかしそれは静的な意味において一体

¹ 『省察』とほぼ同時期に執筆された 1641 年の書簡(AT.III.420)には、次の言明が認められる。「私たちの子供の時から私達が作っております最初の判断 *les premiers jugemens que nous avons faits dès nostre enfance* によりまして、また、その後通俗な哲学 *la Philosophie vulgaire* の為に誤まされまして、私どもは魂にしか属しておらぬ様々な資質を肉体にあるとしたり、肉体にしか属さぬ数々の資質を靈魂にあるとしたりすることに慣らされてしまっております *nous ont accoustumez à attribuer au cors plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'ame, & d'attribuer à l'ame plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps*。そしてこういう考え方は、普通、肉体と靈魂という二つの観念 *ces deux idées du cors & de l'ame* を混淆させて、現実的資質と本質的形態とで作り上げた観念の組み合わせの中へ収めてしまうのですが、こういう観念の組み合わせは全く捨て去られねばならぬものと信じています *je croy devoir estre entierement rejeitée*」(渡邊一夫訳)(1947、28頁、一部改訳)。

² 松田克進(1996)『デカルト心身関係論の構造論的再検討—「実体的合一」を中心として—』が指摘するように、デカルトのテキストにおいてこの語が現れるのは『第四答弁』(AT.VII.228)においてである。そこでは、「精神が身体に「実体的に精神が身体と合一している *substantialiter esse unitam*」(広田昌義訳)(2001、277頁)と述べられる。

³ AT.VII.15 (山田弘明訳)(2008/2006、30頁)。

であるのではない。心といい身という二つの異質的な現実体として、互いに対立し、抵抗しながら、しかも総合するところに、人間の在り方、さらに人間の行動が成り立つのである¹。

実体を否定するという立場ではデカルトと相容れぬ見解を持つものの、しかし他方では文字通りの「一なるもの」として人間存在を捉える知見において、浅井の見解はデカルトの思想と近似しているようにも解釈され得ると思われる。従ってデカルトの立場とこれらの論者の立場について概念的整理を行う必要がある。

まずデカルトの場合、心身が実体上異なる身分を保つという位置づけは揺るがせにされず、この点において体育原理研究者らの諸知見とは区別される。それは、『省察』以後の書簡を確認しても明らかとなる。というのも、彼は心身の実体上の合一について以下のように述べるからである。

ところで、たしかにわれわれは思惟する実体が延長しないこと、そして延長実体が思惟しないこと *substantiam cogitantem non extensum, & extensam non cogitantem* を明晰に理解できます *possumus autem clare intelligere*。…神は目下両者をできるかぎり結合し合一してはいますが *Iam coniungat & uniat illas Deus quantum potest*、だからといって、神はその全能 *omnipotentiâ* を自身から取り去ったり、両者を分離する能力を自身から奪い取ったりすること *sibi facultatem adimere ipsas seiungendi* はできないのであり、ゆえに両者は依然として区別されるのです²。

上の書簡に見られる言及では、人間における心身の位置づけについて、デカルトの立場に変わりの無いことが追認できるであろう。すなわち、思考活動を行わない物質と、思考活動のみを行う非物質である精神の密接不可分なる結合がデカルトにおける心身の位置づけであり、その調停は神によって行われる。この見解によれば、本研究がこれまで批判的に検討してきた体育原理研究者らのように、心身が混淆するといった思想は見られず、心身相互の独立性が保たれることで人間と

¹ 浅井浅一(1964)『体育の哲学』、73-74頁。

² AT.III.567 (山田弘明訳) (2009、236頁)。

いう存在の有り様が確認出来るのである。

以上の考察に基づき、本研究は人間の本来的な有り様を心身関係という側面から次のように定義したい。人間は「精神」という実体と、「身体」という実体の計二つからつくられている。双方は神が存在することによって根拠付けられるものであり、「精神」および「身体」という二つの実体のうちで一方の「精神」とは非物質的な事物であり、「身体」が有する性質を何も持たない。他方で「身体」とは物質に他ならず、そのうちに「精神」が有する性質は何も含まない。人間は「精神」および「身体」という全く身分の異なる実体が密接に結び合わされ、しかも両実体はそれぞれが「実体」という身分のまま結合している。「精神」のみでは人間とはなりえず、「身体」のみでも人間ではありえない。「精神」と「身体」が分かちがたく結合しつつ、同時的に併存する存在が「人間」と呼ばれるものである¹。そしてこのような存在の有り様が、人間の本来的な有り様として位置づけられるのである²。

¹ 本研究は以上のように人間存在の有り様を定義したが、この主張の傍証には、これまでのデカルト研究史が伏在していると言える。たとえば村上勝三(2009)『感覚する人とその物理学 デカルト研究 3』によれば、心身が本質を異にする別種の実体であることと、心と身体との合一が一人の人間の存在性をつくることは矛盾しないとされる。また合一体としての人間においては、精神という実体と物体という実体とが合一しており、両者の合一こそ人間存在であるとする。なお村上(2006)はこの知見に先立つ解釈においても次のように述べ、デカルトにおける人間存在の有り様を「私 ego」という点から明らかにしている。「心は計測可能な部分とは無縁であるという点でそもそも一つであり、身体は一つの有機体をなしているという点で一つである。この身体とこの心が全部と全体が合わさって一つになっていて、それが私である」。

² テキストに散見されるように、デカルトのテキストでは心身が「一つ」と表現される場合がある。しかしそれによって「精神」ならびに「身体」に加えた、新たな実体が誕生しているわけではない。なぜなら、心身は依然として自らの固有性を保つこととなるからである。これについては山田(1994)もまた、『省察』におけるデカルトの人間理解について、次のように述べている。「心身の合一は、もとより「二つの物体の混合」…などとは比較できない。それは異質な二実体の混合であり、夫々が固有性を保ちながら相互に緊密に結合し一体(unum)となっていることであろう。…一体とか一つのものという言葉は、あたかも心・身の二実体が相互に融合して新たに第三の実体を形成しているかの印象を与えるが、そのような概念はテキストには存在しない」。またデカルトにおけるこのような心身理解からして、彼の思想はアリストテレスなどに見られるような心身理解とは区別できるだろう。たしかにデカルトは書簡において「実体的形相」という言葉を使用しており、デカルトにおいて中世スコラ哲学の知見が影響を及ぼしていることは否定できないと言える。そして本研究で言われる「実体の合一」がそのルーツを中世スコラ哲学に求め得ることは多くの研究者が指摘するところである。しかしこれをもってデカルトが自らの人間理解をスコラ哲学のそれと同一のものであると看做したとは言えないであろう。ただし、デカルトにおける「実体の合一」は、アリストテレスから始まる「精神：身体＝形相：質料」という対応図式を残す見解とも考えられる。これについて野田

さて、上で述べたように心身の双方を認める立場が本研究のそれである。このような知見はデカルトの思索に則り、純粹知性の活動によってのみ明らかにされることになる。またこのような観点において、自らの持ち得る諸感覚を恃む旧来の体育哲学（原理）分野の諸研究者とは異なる見解が本研究独自の知見として提案できるのである。

ところで、人間における心身の位置づけを上のように考えるのならば、必然的に次の疑問は残ることになる。すなわち、実体として異なる身分を有する心身の両実体は、どのようにして相互作用を行うのかという問いである。あるいは、心身の相互作用そのものが果たして成立し得るのかという問いもまた、提起することが出来よう。実際、デカルト研究者の指摘にも見られるように¹、『省察』においては現在言われる「心身問題」という問いは顕在化されていない。言い換えるならば、心身の本来的な有り様を特定するだけでは、心身の相関について言及したことにはならないと言えるだろう。さらに、体育哲学の問題として心身の関係を捉える場合、教育論的な視点からも心身の相互作用については検討されて然るべきであろう。したがって心身の接続およびその可否に係る問題は別途に論じる必要があると考えられる。ここからは節を改め、「体育の原理論における心身関係の理論的前提は何か」という本研究冒頭の問いに答えるべく、心身の接続に焦点化して議論を進めよう。

第二節 心身接続の原理

第1項 「実感によって知られる」接続

本節では、人間における心身の本来的な身分から必然的に出来る問題について、この問いに対する解答の提出を目標とする。本項では心身の接続原理に対するデカルトの解答を瞥見し、諸研究者におけるデカルト批判を検討する。また第2項ではデカルトが言及した「力

(2005/1966)の解釈では、デカルトは実在的区別と心身の（心的）因果的結合による合一を同時存立させようとしたため、「合一」の説明に際してアリストテレス説を保存したと解釈している。しかしデカルトの哲学を体系的な見地から捉えれば、彼の言う「心身の合一」とアリストテレス＝スコラ哲学のそれについては、心身の実体性をめぐって明らかな差異があることに留意すべきである。

¹ 山田(1994)、408頁。

potentia, vir」の概念を検討し、このような概念が最終的に接続の原理としては疑わしいとする見解を提出する。末尾の第3項においては、デカルトの掲げる心身間の「心的因果性」を再考し、これが物理的因果性とは異なる次元としてなお定立しようとする主張を行う。

さて、本節で扱う問題は通例「心身問題」と呼ばれる課題であるが、始めにこの問題について若干の注釈を加えておく必要がある。というのも、この語が必ずしも一義性を持って理解されているとは限らないとの指摘が存するからである。

デカルト研究者によって指摘されるように¹、「心身問題」という言葉には大別して二種の問題性が含まれる。一つは果たして心身が別個の実体として認められるかという問題である。具体的に言えば、唯物論もしくは現代における「こころの哲学」における諸研究者のように、初めから心的な諸要素を非物質的な実体として認めない立場がある。すなわち、「精神」と呼ばれるものも物質であると見なし、物質一元論の枠組みで心身の関係を取り扱うという見地である。この場合、問題の対象はむしろ心的な諸要素を司る物理的物体、つまり「脳」と「心」がいかに関係しあうかという問いへ表現の変更が可能となる。要するに「心身問題」というよりは「心脳問題 mind-brain problem」として議論が行われる。ただし本研究はデカルト哲学の考察を本義とする以上、物理的一元論の枠組みを前提とすることはなく、心的な諸要素を非物理的物体として認めた上での議論を行う。そしてこれら物理主義の研究者を文脈に応じて検討対象としつつ、本節を展開する。また若干の付言をしておくならば、心身関係を始めから物理的次元に限定するということは、「こころ」（もしくは「精神」）が物質であるという前提から出立することとなり、このような議論は論点先取であるとの批判が発生するのではないだろうか。なるほど、状況に応じて非物質的事物の要請を行うという議論であれば、本研究としても随時その見解に耳目を傾けねばならない。しかし徹底して心的諸要素の非物質性という可能性を切り捨てるのであれば、検討しなければならない解答の一部を最初から排斥することにならないだろうか。このような思惑は、本研究の議論においても警鐘として留意される。

さて、本研究における「心身問題」とは上に挙げた二種類の捉え方のうちの后者である。すなわち、心身の両実体が全く異なる身分であ

¹ 小林道夫(2007)『心身問題』、および山田(1994)の指摘による。

るにもかかわらず、両者の接続がいかにして可能かという問いに対する解答を試みる議論である。尤も、このような問題設定は哲学に限らず広範囲に問題としての意義が波及しており、例えば精神医学からは、中井らのように「一枚の紙の表と裏の関係のようなもの」とする見解も提出されている¹。また近接の学問分野として、例えば心身医学からも当該問題への言及が行われている²。しかし本研究では、あくまで哲学史的な接近を採り、デカルトの論理を丹念に追うことに主眼を置くこととする。

哲学史的視点から捉えるに、心身の接続を問うことは、デカルトの議論相手であったエリザベト王女からの次の書簡をその嚆矢とする。

(思惟実体にほかならない *n'estant qu'une substance pensante*) 人間の精神は、いかにして身体の精気 [esprit] が意志的な運動をするよう決定し得るのか³、どうかお教えてください *comment l'ame de l'homme peut determiner les esprits du corps, pour faire les actions volontaires*。というのも運動はすべて、動かされたものから押されることによって決定されます *toute determination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue* が、それは、それを動かすものからどのように押されるか、あるいは動かすものの表面の性質や形 *la qualification & figure de la superficie de cette derniere* がどうなっているかによって決定されると思われるからです (括弧内原文)⁴。

物質の本質としての「拡がり *extensio*」、つまり長さ *longum* や幅 *latum* そして深さ *profundum* を持たない精神がどのようにして物理的物体である人間身体を動かすことが出来るのかという問いである。次章で詳述するように、デカルトの理解によれば、筋肉を作動させる直接的な

¹ 中井久夫、山口直彦(2005)『看護のための精神医学 第2版』、13頁。

² 佐々木雄二(1988)『心身問題--心身医学の立場から』、12頁。

³ ここで言う「精気 *esprits*」とは、デカルトが「動物精気 *esprits animaux*」と呼ばれる、気体化した血液のことである。デカルトによれば、脳および松果腺から発せられたこの精気が全身をめぐり、筋肉に供給された結果運動が起こるとした。なお竹中利彦(2007)『デカルトの「高邁」の徳と人間の一性』はこの「動物精気」という呼称に対して問題提起を行い、「心的精気」あるいは「精神的精気」と訳す可能性を示唆している。ただし竹中も研究史的な慣例や動物精気の筋肉へ及ぼす作用から、自身の論考では「動物精気」の訳を踏襲している。本研究では次章以降で筋肉の作動過程を考察するが、具体的検討は後段に譲り、ここでは従来の研究史に倣って「動物精気」という訳出で統一する。

⁴ AT.III.661 (山田弘明訳) (2001、14頁)。

根拠は、気体上の血液である「動物精気 esprits animaux」である。つまり、エリザベトの文言を敷衍するならば、形を持たない精神がどうして微細な物質に他ならない血液に作用することが可能なのかという問いとなる。この問いの背景には、ある物質が運動を行うためには他の或る物体から動かされることによって、つまり他動性を前提として初めて被作用の物質も運動するという理解がある。エリザベトの述べる見解はいわゆる「物理(学)的因果性」と呼ばれる思考様式であり、現代の物理主義者たちは心身関係論において、この思想を自らの議論の根底に置くこととなる。

デカルトはエリザベトの質問に対し、彼女による質問内容にこれまで自覚的ではなかったと認めた上で¹、次のように語る。

われわれのうちにはある種の原初的概念 notions primitives があります。それがいわば原型 des originaux になり、それを型 le patron としてわれわれはすべての他の認識を形成していると考えます。そうした概念はきわめてわずかしかありません。というのは、まず存在 l'estre、数 du nombre、持続 la durée 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 les plus generales があります。それに次いで、個々の身体 le corps en particulier についてわれわれは延長の概念 la notion de l'extension を持つのみです。そこから形や運動の概念 celles de la figure & du mouvement が出てきます。精神のみ l'ame seule について、われわれが持っている概念は思惟 la pensée 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 & les inclinations de la volonté が含まれています。最後に、精神と身体を合わせたもの l'ame & le corps ensemble については、われわれは合一の概念 celle de leur union 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 de laquelle depend celle de la force qu'a l'ame de mouvoir le corps, & le corps d'agir sur l'ame しています。それが感情や情念の原因になる en causant ses sentimens & ses passions のです²。

以上で見た諸記述が、心身の接続に対するデカルトの最初の解答で

¹ AT.III.665 (山田弘明訳) (2001、18頁)。

² AT.III.665 (山田弘明訳) (2001、18-19頁)。

ある。まず概念 *notion* という見地から見てそれ以上分割できない部類が存し、デカルトの著作においても『原理』および『探求』などで言及を行われている¹。そして心身問題についてもそれ以上分割されえない概念が認められ、それらが「原初的概念 *notions primitives*」という解答へとつながる。具体的には存在や数といった諸概念に加え、人間身体については「延長 *extension*」すなわち「拡がりを持つ存在」と主張される。具体的に言い直せば、「身体とは拡がりを持つ存在」であり、それ以上は概念を分割することは不可能であって、当該の記述それ自身を以ってしか知られないとする理解である。また精神的実体における原初的概念は「思惟 *la pensée*」である。これについては知性的思考および諸感覚、もしくは想像力などがそのうちに包含されるものの、「思惟」すなわち「考える」ということそれ自体はここから更に遡って説明することは出来ず、あくまで「思惟」ないし「考える」という語それ自体による了解が求められる。さらに、心身の結合については「合一 *l'union*」という概念が原初的概念として指定される。つまり心身の接続原理については「合一」という概念それ自体を以ってしか知られることは出来ないとする主張である。また当該の「合一」は次項で考察する、相互作用の根拠としての「力」が依存するとされる。そして人間が持つ諸感情についても、当該の「合一」ないしは「力」の概念を根拠として発現する。以上のような「原初的概念」を用いた説明が、デカルトによる心身接続に対する最初の答弁である。

なお、デカルトはこれら原初的概念を適用する範囲と根拠について、次のように付言する。

私はまた、人間のすべての知識は、これらの概念をよく区別し、それらおのおのの概念をそれが属しているものにのみ帰属させることに存する *la science des homes ne consiste qu'a bien distinguer ces notions, & à attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent* とみなしています。というのは、われわれがある困難な問題を、それに属していない概念によって説明しようとする *quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne luy appartient pas* とき、われわれは必ず間違うからです。…われわれの誤りの主要な原

¹ 『原理』第一部第 10 項(AT.VIII-I.8)および『探求』(AT.X.523-525)において確認できる。

因 *la principale cause de nos erreurs* は、普通これらの概念を使ってそれに属していないものを説明しようとする *en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas* にあります¹。

デカルトの主張を端的にまとめると、「原初的概念」の各々はそれぞれ適用される範囲と対象に差異があり、それらを踏まえない場合は考察の結果に支障を来たすとする主張が読み取れよう。デカルトによれば、その一例として「想像力を使って精神の本性を理解しようとするとき *on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'ame*」であり²、また「ある物体が他の物体に動かされる仕方によって、精神が身体を動かす仕方を理解しようとするとき *on veut concevoir la façon dont l'ame meut le corps, par celle dont un cors est mû par un autre cors*」が挙げられる³。このうち前者については、精神そのものが物理的物体ではないのであるから、想像という物体の形象を前提とした考察が有効足り得ないことは自明である。また「合一 *l'union*」というそれ自体を以って知られる事象に対し、物理的物体相互の衝突を前提とした考察を行うことも無益であるとデカルトは述べる。この当該の見解に対してはデカルト研究者が補足するように、人間の活動に関わる「原初的概念」が三つ存在し、それらは字義通り原初的なものであるから、それ自身は分解されない概念としての了解が求められる⁴。したがって考察対象となる各々がどの原初的概念を根源とするのかという問いが重要な論点となるのである。

ところで、デカルトのこのような主張を考察するに際し、予め考えておかねばならない論点が存在する。それは、エリザベトに対する応答に次のような文言である。

精神と身体の違いとその合一 *la distinction d'entre l'ame & le corps* とを、きわめて判明にかつ同時に理解すること *de concevoir bien distinctement, & mesme temps* は、人間精神 *l'esprit humain* にはでき

¹ AT.III.665 (山田弘明訳) (2001、19頁)。

² AT.III.666 (山田弘明訳) (2001、19頁)。

³ AT.III.666 (山田弘明訳) (2001、19頁)。

⁴ なお小林(1995)は当該の解説において「原始的概念 *notions primitives*」と邦訳しているが、その意味内容は「原初的概念」と同一である。そのため、小林の解釈に従うことを前提に「原初的概念」と表記を統一させていただいた。

ないと思われるからです。けだしそのためには、心身をただ一つのものと理解すると同時に、二つのものと理解しなければなりません *les concevoir comme une seule chose, & ensemble les concevoir comme deux* が、それは矛盾する *ce qui contraire* からです¹。

上に引用したデカルトの言葉は研究者間でも議論の見られる箇所である。すなわち本研究の前節で示したように、人間存在における心身の位置づけは、心身の実在的区別を前提する。ところがこの箇所では心身の「合一」がそれ自体によって知られる、とする原初的概念の解釈が同じデカルト本人によってなされている。このことは心身の区別と合一とを同時に提出することとなり、結果として論理矛盾に陥るおそれはないのかという批判が可能ではないだろうか。

この問いについては既にデカルト研究者によって整合的な説明が果たされており、以下に彼らの議論を援用することで解答を提示する。

結論的に述べれば、心身の有り様と接続の原理に係る差異としてまとめられるだろう。すなわち、一方では心身の本来的な有り様として心身双方の存在を認め、それらが同時的な併存を果たす様子が人間であり、これが前節で示された。他方で心身の接続が考察される際、心身相関という側面から人間を眺めた場合には、「合一」という原初的な概念を適用せよという理解である。言い換えるならば、理論哲学と実践哲学という心身の「区別」と「合一」という序章で見た「二元性論」の枠組みを以って理解がなされると思われる。つまり、心身における「存在論的身分としての有り様」と「接続原理としての有り様」という区別とも考えられよう。心身の「合一」がそれ自身によって知られる事態とは、心身双方の実体性を認めた上で、接続そのものが実感的に知られる事態を指すのである。

さて、エリザベトは上で「原初的な概念」を提示するデカルトに反論を提示する。それは現代の物理主義とも通底する批判である。

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、物質の否定としてしか理解できません *je n'ay jamais pu concevoir que comme une negation de la matiere, qui ne peut avoir aucune communication avec celle*。精神に物質や延長を認める方が、非物質

¹ AT.III.693 (山田弘明訳) (2001、31頁)。

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、私には容易である *il me seroit plus facile de conceder la matiere & l'extension a l'ame, que la capacité de mouvoir un corps d'en estre emeu, a un estre immateriel* と白状いたします¹。

エリザベトによれば、非物質的な実体である精神が物体に作用を及ぼすことは考えられない。すなわち、あくまでも物質相互の関係性のもとで物心の因果関係が図られるとする理解である。彼女の知見は徹底した物理主義的な見解であり、物質的事物の相互作用によって説明が果たされるとする立場である²。これに対してデカルトは次のように述べ、応答する。

精神は純粹知性によってしか理解されません *l'ame ne se conçoit que par l'entendement pur*。身体すなわち延長、形、運動は純粹知性のみによっても理解されます *le corps, c'est à dire l'extension, les figures & les mouvemens, se peuvent aussi connoistre par l'entendement aide de l'imaginaiton seul* が、想像力に助けられた知性 *l'entendement aide de l'imagination* によつてはるかによく理解されます。最後に精神と身体との合一に属することがら *les choses qui appartiennent à l'union de l'ame & du corps* は、知性だけによつても、想像力に助けられた知性によつても漠然としか *obscurément* 理解されませんが、感覚によつてきわめて明晰に理解 *se connoissent tres-clairement par les sens* されます³。

¹ AT.III.684-685 (山田弘明訳) (2001、26頁)。

² 現代の「こころの哲学」分野では、Armstrong, D, M. (1976/1968) "A materialist theory of the mind"が次のような見解を述べることでデカルトを批判する。「二元論 a Dualist theory は、人間の精神的成分と物理的成分の間の密接な関連 *close connection between the spiritual and the physical components of man* を十分規定することができるのだろうか。通常、我々は心と身体結び付き *the connection between the mind and the body* を極めて密接なものと考えている。人間は統一体 a unityなのである。二元論は、この統一を解体する *it breaks up the unity* が故に、不十分 *unsatisfactory* なのである」(鈴木登訳)。彼はこの後松果腺にも言及し、心身二元論の限界について議論を展開する。しかし本論でも明らかになるように、形而上学の問題としての心身観と日常経験の世界におけるデカルトの心身観は大きく相違する。したがって Armstrong のデカルト批判についても、なお再考の余地があると思われる。

³ AT.III.692 (山田弘明訳) (2001、29頁)。ただしこの文脈において「合一」が明晰に知られることは、すぐさま「実体の合一」を認識することを意味しない。すなわちデカルトによれば「まったく哲学したことがなく感覚しか使わない人は、精

この箇所では、原初的な概念に基づく理解をどのように深めれば良いかについて、デカルトの見解が述べられている。それによれば、非物質的事物としての精神を理解するには、物体の想起を前提としない純粋知性によって理解が果たされるとする。他方で同じ原初的な概念である「延長 *extension*」を理解するに際しては、想像力に助けられた知性が有用な手段となる。つまり知性作用によって「広がり *extensio*」およびその本質的な属性である「長さ *longum*」また「幅 *latum*」そして「深さ *profundum*」については理解可能であり、任意の物体を想起することで更にその理解が図られる。さらに「合一」概念については、自らが備える「感覚」を用いることで明晰な理解が果たされる。つまり実際に自らが身体を、意志を用いて動かすことにより、原初的な概念である「合一」が実感されるという主張である。これらを総括すれば、純粋知性ないしは想像力に訴える知性活動、そして感覚を実際に発現することから原初的な概念が知られるというまとめを行うことが出来る。

ただしデカルトによるこれまでの説明に関し、次の二つの問題を解消しておく必要がある。すなわち一方では、前節においてその信頼性が疑われた「感覚」によって「合一」が知られるとはどのようなことであるのだろうか。言い直せば、デカルトは一方で心身の本来的な身分の提示において、感覚へ否定的な評価を下している。しかしながら他方では「原初的な概念」を提出する際、当の「感覚」を全面的に肯定し、なおかつそれを論拠に据えんとする知見が掲出されている。これらの論理的整合性はいかに果たされるのだろうか。

また他方では「心身の合一」という説明から察するに、そこには何か精神とも身体とも異なる「第三の実体」なる概念が想定されている

神が身体を動かし身体が精神を動かす作用することを少しも疑わない *ceux qui ne philosophent jamais, & qui ne se servent que leurs sens, ne doutent point que l'ame ne meuve le corps, & que le corps n'agisse sur l'ame* のです。彼らは両者を一つのもの *une seule chose* とみなします。つまりそれらの合一を理解しています。というのは、二つのものの合一を理解するとは、それらを一つのものと理解すること *concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule* だからです。」(AT.III.692) (山田弘明訳) (2001、29 頁) とある。しかし前節で指摘したように、デカルトは心身の観念的区別を保持していたが、「本性による一性」という誤りに陥っていたことが確認された。すなわち心身の存在を認識することと、それらが実体上区別されることは直結しないと。したがって哲学をしない者も心身という観念を持ちはするが、ここからただちに心身が実体上区別されつつ結合する形態、すなわち「実体の合一」を認識するとは限らないと言える。

のではないだろうか。実際、有力なデカルト研究者の中にはデカルトの持ち出す当の「感覚」を論拠として「デカルト的三元論 Cartesian Trialism」を主張する研究者も見られる¹。したがって、「合一」に係る以上二点の問いに対し、以下で考察を加えておくことにする。

デカルトにおける感覚の位置づけについては、『省察』の後半部においてその復権が図られている。すなわち、『第一省察』以降においては「方法的懐疑」が適用され、その結果として諸感覚に基づく判断は疑わしいとされた。しかし『第三省察 Meditatio III』以降で行われた神の存在証明において、神自身が誠実であることが確認され、それに基づき『第六省察』では感覚の価値が回復される。そして自らの生存において利害の指標をさし示すものとしての位置づけが付与されているのである²。すなわち、日常生活を滞りなく行うための役割という位置において、感覚の有用性は認められるのであって、感覚それ自体を否定的に捉える見解はデカルトとは無縁のものである。このことを言い直すならば、問題の対象に応じて感覚の評価は変化するのであり、日常的生の次元が問題となる際、諸感覚はむしろ事物判断における有用な手がかりとなるのである³。したがって感覚を一義的に否定する見解は採りえないと考えられる。

またなぜ感覚的実感に基づく「心身の合一」が信頼に足り得るか、という問いについては、「確実性の程度」とでもいふべき尺度によって応答が可能とであろう。例えば、『省察』と同時期の『原理』における次の文脈においては、日常的生における確実性の度合いについて、次のように述べられている。

神の絶対的な力との関係から言えば不確実であっても *ad absolutum Dei potentiam referantur, sint incerta*、実践的な *moraliter* 意味では、すなわち人生の役に立つ *ad usum vitæ* という点では、確実だとみなされうるものがある、ということである⁴。

¹ 後述する Cottingham はその代表的論者である。

² AT.VII.87-89 において、人間存在における感覚の位置づけが示される。

³ 山田弘明(1983)『デカルトにおける感覚の二面性』、102 頁。

⁴ AT.VIII-I.327 (三輪正訳) (2001、158 頁)。なお同著作集の仏語版では文章がデカルトによって大きく改変されている旨が記されており、次のように表現が変化する。「私はここで二種類の確実性 *deux sortes de certitudes* を区別する。第一の確実性は実践的 *morale* と呼ばれるもので、習俗を規律体立てる *regler nos mœurs* には足るものであり、絶対的意味では誤っているかもしれないと思われながら、日々の行動に関してはふつう疑われることのない事物のもつ確実性と同程度の確実性であ

つまり確実性には程度があり、形而上学的な真理を用いる際の確実性の程度と、人間存在が実生活を営む上で必要とされる程度の確実性とは区別されるのである。このことは、事物のすべてにおいて同じ程度の確実性を求めるのではなく、対象に応じた確実性の程度を求めることで満足すべきというデカルトからの要請である。この前提を踏まえれば、「心身の合一」もまた、日常生活の実践において問題の生じない限り、それ自身によって納得すべきであるという解釈が拓けて来ると思われる。

また山田による解釈では、日常的生活の文脈で求められている確実性とは「実際的な保証」であり¹、実際の生の要求を満たすだけの確実性で十分であるとする。そして心身の合一は厳密な哲学的分析によって明らかにされるのではなく、生の事実として直接に示されるとする²。このような解釈に従えば、形而上学的な真理の確定において求められる水準では、感覚に信頼を置くことはできない。しかし、実生活を送るに足るだけの確実性の水準であれば感覚もまた有意味であって、「心身の合一」も同じこの水準で捉えられると解釈できる。このような捉え方に基づき、感覚を信頼する根拠も見出されると思われる³。

次に、「心身の合一」をデカルトが主張することで、心身の同双方とも異なる「第三の実体」が生まれたのではないかとする見解について若干触れておく。この背景には、英国のデカルト研究者である Cottingham が「デカルト的三元論 Cartesian Trilism」を提唱することで論陣を張り、この論題をめぐる研究者間で議論が行われていることが挙げられる。

る celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sçachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses.」(AT.IX-II.323) (三輪正訳) (2001、159頁)。

¹ 山田(2010)は『序説』の注解において、この語を「実際的確信」と表現している。彼によれば、「絶対的な意味では偽でありえても実際の日常の行為を律するに足る確信である」として参照項に本研究でも挙げた『原理』第4部第205項を指摘する。なおこの「実際的確信」に対応する語は、山田の訳によれば、「形而上学的確実性」であり、「実際的以上に絶対に確実であること」である。

² 山田(1994)、405頁。

³ なおデカルトのこの見解について、久保田進一(2000)『デカルトは心身問題を解決したのか?』はデカルトが心身分離と心身合一の次元に区別することによって、解決したとする知見を表明している。つまり心身分離は形而上学的次元であり、心身合一は日常生活の次元であるとする。そして日常生活の次元において心身は合一存在であるから、精神と身体は相互に作用しているとする。

彼によれば、デカルトにおける「人間」を考える場合、そこに三元論 *Trialism* と呼びうるカテゴリーが成立可能であるとする。すなわち、精神にのみ属する特徴と物体にのみ属する特徴、そして双方の混種からなる特徴と呼べる事物があるとする。そしてここで言う混種からなる特徴とは、人間における「想像」する能力および「感覚」する能力であるとする¹。さらに、これらは純粹に知性的な思考の範囲に収まるものではなく、身体という物質を兼ね備えた人間に特有の能力であるとする。換言すれば、「想像」や「感覚」といった能力は「人間」を説明するための有益な事象であり、諸感覚を持つ人間という第三のカテゴリーに基づく「三元論」の体系とすることで、デカルト心身論の整合的なテキスト読解が可能とする立論である。つまり「延長」と「思惟」に加え現実の人間存在における「感覚」を第三のカテゴリーに据えることで、新たなテキストの読み方を提案する議論とも言える。本研究は、彼の議論に批判的な立場を採る研究として批判の要点をまず述べ、ついで若干の検討を付け加えたい。

そもそも「感覚」を第三のカテゴリーとして捉えるという *Cottingham* の視点は、デカルトの思想のなかには存在しないのではないだろうか。具体的に言えば、「心身の合一」という心身の因果的な結合は、なるほど「感覚」によって明らかに知られるとデカルトは述べている²。しかし、*Cottingham* が述べるような、「感覚」を第三のカテゴリーとして定める意図について、デカルトのテキストからそれを読み取ることは不可能ではないだろうか。デカルトが述べているのは、「心身の合一」が感覚によって明晰に認識できるということであって、「感覚」を第三のカテゴリーとして独立的に据えるという見解ではないだろう。本研究からの批判として言えば、*Cottingham* の主張は、自らが事前に拵えた枠組みによってデカルトの心身論を捉えようとするものと考えられる。そして、彼によるこのようなテキストの読み方は、本研究が自らに戒めている「意味付与」を伴った読み方になると考えられる。デカルトの意図に即しているかという観点において、彼の読解方法および主張には疑義が呈されるべきであろう。

確かに、心身の直接的かつ因果的相関を示す「心身の合一」を確証

¹ *Cottingham, J. (1991) "Cartesian Trialism", p.241.*

² 本研究が先に引用した 1643 年 6 月 28 日付けエリザベト宛て書簡(AT.III.692)を参照のこと。そこでは、心身の直接的因果性(=「心身の合一」)が感覚によって明晰に知られるという主張が行われている。

する際に、人間の有する感覚がこの「合一」の真理性を保証する役割を果たすという主張は確認可能である。しかし Cottingham 自身も認めるように、思惟と延長に加えて「感覚」という範疇があると示唆する文脈は、テキストから確認することができない¹。要するに、Cottingham はあくまでデカルトにおける「人間」を特徴づけるために「想像」および「感覚」という性質を強調したと思われるのである。しかし、デカルトにおいて人間を構成するものは心的実体と物理的実体の二つである。そして「想像」も「感覚」も心的実体に属するものとして、『省察』および『原理』などにその旨が明らかに示されている²。したがって思惟の一機能にすぎない「感覚」を第三のカテゴリーとして捉える解釈、および彼の主張する「三元論」という見解については、なお議論が必要となるだろう。要言すれば、人間が「身体」および「精神」という二つの実体と接続における「合一」という要素から成り立つのならば、それらの事実から直ちに「三元論」と称することは、早計ではないかとする疑念が残されるのである³。

以上デカルトの心身関係論はいわゆる「心身二元論」に尽きるものではないことが確認できる。別の言い方をすると、デカルトを「心身二元論の哲学」として主張することは不可能であると言える。デカルトの心身関係論について、それが物心の二元論を超えた拡がりを持つという確認が本項において行われたのである。

ところで、心身の接続原理について彼の述べたことがこれで尽くされたわけではない。というのも、彼が言明した「力 *potentia, vir*」という概念の検討が未だ行われていないからである。果たしてこの概念は心身の接続原理として妥当するのだろうか。また、心身の接続に関する新たな知見がこの概念の考察によって得られるのだろうか。ここからは、項を改めて考察を続行したい。

第 2 項 「力」の概念は釈明足り得るか

¹ Cottingham (1991), p.246.

² 『省察』における『諸根拠』の「定義」第 1 項(AT.VII.160)、および『原理』第一部第 9 項(AT.VIII-I.7)を参照のこと。それらの箇所においては、「感覚」が心的な実体に属するものであることが明言されている。

³ なお Cottingham の「三元論」については英米研究者の中でも Rozemond, Marleen (1998) “Descartes’s Dualism”がこの学説を不採用とするほか、日本国内の研究者においても、先に挙げた久保田(2000)が Cottingham の三元論に対して疑義を表明している。

本項ではデカルトが心身接続の仕組みについて釈明した諸言及のうち、「力」の概念について取り上げる。本項の結論を先取りしておく、デカルトは当概念を用いた釈明を自らの没する直前まで続けるにもかかわらず、実効的な説明をついになし得なかったのであり、本研究はその事実をテキストに即して明らかにしていく。そして本項におけるこの主張を受け、次項の「心的因果性」へ議論を橋渡しする役割を本項が果たすことになる。

さて本項で扱う「力」の概念は、そもそもデカルトにおいてはどのように考えられているのだろうか。デカルトによれば、精神と身体に「合一」を論ずる際に現れるこの概念は言及されており、この概念に心身の相互作用が依存しているとされる。そしてこの「力」の概念は、感情や情念の原因になるとも言われている¹。要するに、当概念は心身の結合および相互作用を論ずるに際し、デカルトのうちでも重要な位置づけを与えられていたと推測できるのである。

しかし、他方で「力」とは作用および被作用に関わる二つの事物が物理的存在であることを前提して初めて現れる作用とも言えるのではないだろうか。具体的な例えで言うのなら、「押す」および「押される」という関係が成立するには、対象となる二つの物質の身分がともに物理的実体であるという前提によってはじめて成立するのではないだろうか。デカルトは「力」の概念を提案した書簡において、「重さ *la pesanteur*」の概念を付け加えて用いることで、心身の接続を解説している²。しかし、この説明を受けたエリザベトはそれに納得していない。具体的に言えば、「重さ」に基づく「力」の概念によっては、心身の接続は説明されえないと反論する³。そして、この反問に対しデカルトは、それを黙殺する形で書簡の話題を幾何学へと移してしまう⁴。つまり、デカルトから「力」の概念の内実について、エリザベトに示さ

¹ AT.III.665 (山田弘明訳) (2001、19頁)。

² AT.III.665における先の引用文参照。

³ エリザベトは次のように述べ(AT.III.684)、デカルトに反論する。「あなたがかつて重さについておもちであった観念によって *par celle que vous avez eu autrefois de la pesanteur* は、(延長ではなく非物質的な *non etendue & immaterielle*) 精神がいかにして物体 *le corps* 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 *comprendre* ことができません」(山田弘明訳) (2001、25頁)。

⁴ エリザベトは1643年7月1日付けデカルト宛て書簡(AT.IV.1-3)において、なお心身接続の具体的あり方について問いを重ねる。しかしデカルトからの返答となる1643年11月の書簡(AT.IV.37-42)では話題が幾何学および数学に移行し、心身関係論には触れられていない。

れることはなかったと総括できるのである。

もっとも、デカルト自身が心身の接続についての関心をこれによって打ち捨てたわけではない。というのも、その後もさまざまな論者との議論において心身関係が話題に供されるごとに、彼は解答を行うからである。しかしそれらの解答はいずれも、件の「力」という概念を主張することなく行われている。例えば、彼は晩年に行った討論において、心身の接続する有り様について次のように述べている。

このことは説明するのにきわめて困難 *explicatu difficillimum* ですが、ここでは経験でじゅうぶん *sufficit hîc experientia* であり、経験はここではどんな仕方によっても否定できないほど明晰 *clara est, ut negari nullo modo possit* であって、それはいろいろの情念 *passionibus* などにはっきりあらわれます¹。

この箇所を解釈する限りでは、エリザベト宛ての書簡と比べても、心身の接続原理についての発展的説明は見られない。すなわち、経験的な実感によって心身の接続を了解するしかなく、それによって納得せよとの言明である。デカルトによるこの答弁は、心身の接続を実践的に解決することであっても、エリザベトが問い質したような理論的な説明とは言い難い。もちろん、心身の接続が理論的には説明不可能とする立場も一つの見解として認めることはできよう。しかし論理的説明が不可能であれば、それに対する異論が尽きることもないと考えられる。

デカルトの態度は上に挙げた引用と時期を同じくする書簡においても変わらない。

物質でない精神が身体を動かしうること *mens, quæ incorporea est, corpus possit impellere*、このことは、どんな推論 *rationatio* によっても、またほかの事物から引かれた、どんな比較 *comparatio ab aliis rebus petita* によってもわれわれには示されず、日々のきわめて確かで明証的な経験によって示される *certissima & evidentissima experientia quotidie nobis ostendit* のである。それは、実際、それ自身によって知られ、われわれがほかのことによって説明しようとする

¹ AT.V.163 (中野重伸、三宅徳嘉訳) (2001、367頁)。

と曖昧になる事柄の一つ *una est ex rebus per se notis, quas cum volumus per alias explicare, obscuramus* なのである¹。

この書簡も先と同じように、心身の接続は経験によって知られるとするのみであって、理論的な説明は示されていない。それどころか、推論や比較をはじめとして「他の事柄による説明」を拒絶する姿勢すら窺える。要するに、ここでもなおデカルトは「それ自身によって知られる *per se notis*」とする旧来の態度を崩していないと言えるのである。これまで本研究が引用した諸箇所から察するに、デカルトは心身の接続に関する理論的な説明を放棄したのではないだろうか。

ところが、最晩年のデカルトは上の態度をやや変化させたように思われる。というのも、英国の哲学者モアとの議論において再び心身接続を問われたデカルトは、「力」の概念を用いて答弁を行うからである。モアに心身の接続について問われたデカルトは、次の返答を行う。

わたしは単にそれら〔精神〕を能力または力のようなもの *intelligo tanquam virtutes aut vires quasdam* と知解する。これらの能力や力は、延長物にはたらく *se applicent rebus extensis* が、そのために延長しているわけではない。すなわち、火 *ignis* が鉄のなか *in ferro* にあるからといって、火が鉄であるとは言えないのと同じである² (括弧内訳注)。

この引用では、エリザベト宛書簡よりも具体的な言及が行われているのではないだろうか。すなわち、精神には一種の力ないし能力といったものが認められ、それらは延長を持たずとも物体に作用する力を持つとされている。この文脈において、デカルトは依然として精神に物質としての身分を与えていない。言い換えるならば、あくまで非物質的な実体としての精神が身体に作用を及ぼすとデカルトは主張しているのである。対話の相手であるモアは以下のように述べ、デカルトに反論する。

…また私が引き続きお尋ねしたいのは、どんな理由によっても機

¹ AT.V.222 (小林道夫訳) (2009、103頁)。なおこの小林による邦訳は、小林道夫 (2009)『科学の世界と心の哲学 心は科学で解明できるか』所収の邦訳である。

² AT.V.270 (近藤洋逸訳) (1978/1959、197頁、一部改訳)。

械的なものに還元され得ない何かが、それ自身本性的に力を行行使す
のか否か *annon aliquid exerit se in naturâ, cuius nulla ratio Mechanica
reddi potest* ということです。我々の内に意識されたあの自由意志
Illud αὐτεζούσιον, cuius in nobis conscii sumus はどのようにして起こ
るのでしょうか。そして…どのようにしてそれら〔動物精気 *spiritus
animales*〕を何にせよ物質の部分へ送ることが可能なのですか（括
弧内訳注）¹。

モアは精神による「力」という作用の発揮を疑問に思い、そのこと
をデカルトに質問する。すなわち、拡がりを持たない精神において、
なぜ物質を押すという行為が精神に可能であるのかという問いである。
この問いからもわかるように、モアには精神を物質とみなして心身接
続を捉える見地が認められるのであって、立場としてはむしろエリザ
ベトに近いといえる。

確かに、デカルトによる答弁には疑問が提起可能であろう。まず彼
は精神に力 *vir* や能力 *virtus* を認めるが、心的実体がこのような力を有
すると述べることは、彼の思想から考えても唐突な感が否めないであ
らう。具体的に言えば、デカルトによる思考実体の定義にも「力」を
有するといった記述は確認できないのである²。また彼は心身接続の説明
において火 *ignis* と鉄 *ferrum* の関係を持ち出すものの、前出の書簡
において心身の接続が比喩によっては知られ得ないと言明したのはデ
カルト自身ではなかっただろうか³。要するに、比較 *comparatio* によっ
ては心身の接続を解明することはできないと述べるデカルトと、火や
鉄を例示して心身接続の説明を試みるデカルトとの間の論理的な整合
性はいかに果たされるのだろうかとの疑問は残るであろう。

また彼は「力」の延長を実体の延長ではないと繰り返し、モアに宛

¹ AT.V.313-314（拙訳、原文；*Sciscitorque subinde, annon aliquid exerit se in naturâ, cuius nulla ratio Mechanica reddi potest. Illud αὐτεζούσιον, cuius in nobis conscii sumus, quo oritur modo? Et ratio imperii animæ nostræ in spiritus animales, quomodo potest eos amandare in quamlibet corporis partem?*）。

² 例えば『諸根拠』における定義(AT.VII.160)は次のように述べられている。「思考という語には、われわれがそれを直接に意識している *immediate conscii sumus* という仕方で、われわれのうちにあるすべてのものが含まれる。かくして、意志、知性、想像力、感覚のすべてのはたらきは思考 *omnes voluntatis, intellectûs, imaginationis & sensuum operationes sunt cogitationes* である」（山田弘明訳）（2008/2006、135頁）。および『原理』第一部第9項(AT.VIII-I.7-8)でもほぼ同様の定義をデカルトは述べるが、思惟を本質とする実体に「力」が含まれるとの記述は確認できない。

³ AT.V.222の前掲引用文を参照。

てて次のように述べている。

…私の精神 *mens mea* は、自らの実体ゆえ *ratione substantiæ suæ* に、
…それ自身拡がったり、縮まったり *se modo extendere, modo colligere* できるのではなく、精神がより大きい、あるいはより小さい物体に作用することのできるその力のゆえに *ratione potentiæ* 拡がり、また縮むのである¹。

この文脈では、これまでと同じように、精神という実体に「力」が宿ることによって物質を動かすとの旨が記されている。ところがこの言及を読む限り、長さおよび幅そして深さといった「拡がり *extensio*」を持たないはずの精神が伸縮するような印象を読者に与える。すなわち、デカルトのこの文面を読む限り、精神が物質を動かす際に精神が伸縮する物体として存在するかのようにも解釈できるのである。

デカルトはさらに神や天使、ならびに精神といった非物質的事物は力の延長を持つのみであり、実体の延長を持たないと自らの主張を繰り返す²。これに対してモアは次のように述べて再び反論を行う。

精神そのものがいかなる仕方でも延長していない *cum mens ipsa non sit extensa ullo modo* のに、精神の力が延長している *quod potentia mentis sit extensa* ということには矛盾 *contradictio* が含まれていると私は考えます。なぜならば、精神の力 *potentia mentis* とは内在的に精神の様態であり、精神そのものは外へと向かうものではないからです³。

このようにモアは人間の精神がその外部へと発する「力」を認めない。すなわち精神それ自体に「力」の概念そのものは認めても、その

¹ AT.V.347. (拙訳、原文：Nec verò mens mea potest se modo extendere, modo colligere, in ordine ad locum, ratione substantiæ suæ, sed tantùm ratione potentiæ, quam potest ad maiora vel minora corporea applicare.)

² 当該のモア宛書簡によれば(AT.V.342)、デカルトは以下のように言明を続ける。「私は神や天使達、そして我々の精神のうちには実体の延長を決して知解しません。そうではなく、単に力の延長があるのみです」(拙訳、原文；nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostrâ extensionem substantiæ, sed potentiæ dumtaxat.)

³ AT.V.379 (拙訳、原文；Cùm ego potiùs putarem implicare contradictionem, quòd potentia mentis sit extensa, cùm mens ipsa non sit extensa ullo modo. Cùm enim potentia mentis sit modus mentis intrinsecus, non est extra mentem ipsam, ut patet.)

「力」が物質的事物など自らの外部に作用を及ぼすことは不可能と解釈する。そして彼の思想的立場の背景にあるのは、繰り返し述べられたように、非物質的事物が物質的事物に作用するはずはないとする見解である。デカルトはモアによるこのような発言を受け、先に述べた神や天使、また精神の延長に関し最終的に以下の釈明を行う。

神は「力」という理由のゆえ *ratione Potentiæ* に延長する、と私は申し上げました。このことはすなわち、かの「力」というものが延長する事物において作用を及ぼすこと、ないしは及ぼしうること *illa potentia se exerat, vel exerere posit, in re extensâ* です。また神の本質は *Dei essentiam* 至る所に現在し、かの「力」がここで作用を及ぼしうるというように神が在らねばならないことは確実なことです。しかし私はここで「力」が、拡がりを持つ事物の様態として在ること *esse per modum rei extensæ* を否定します。つまり少し前に私が拡がりを持つ事物を記述した仕方によって「力」の在ることを否定するということです¹。

要点的に言えば、神が延長するのは「力」による延長なのであって実体という意味で拡がりを持つわけではないとの主張である。換言すれば、神や天使、さらには精神が延長する事態とは「力」が働くという意味においてであり、物質的事物が圧迫によって「力」を発揮する事態とは次元が異なるという理解であろう²。しかしこのようなデカルトの諸言及を総括するに、デカルトは言葉を換えつつ自らの立場を反復しているに過ぎないと思われる。

以上のデカルトによる説明では、彼は自らに禁じたはずの比喩的な説明を行うなど、論者を納得させるだけの言及を果たし得ていないように思われる。また火と鉄はデカルトの理解によれば物質的事物である。すなわち、デカルトが比喩を使用するならば、結局は物理的な因

¹ AT.V.403(拙訳、原文; *Dixi Deum extensum ratione Potentiæ, quod scilicet illa potentia se exerat, vel exerere posit, in re extensâ. Certumque est Dei essentiam debere ubique esse paraesentem, ut eius potentia ibi possit se exerere; sed nego illam ibi esse per modum rei extensæ, hoc est, eo modo quo paulò antè rem extensam descripsi.*)

² 1649年2月5日付けモア宛書簡(AT.V.275)においても固有の意味で神的な事物に延長は付与されず、そのようなものはありえないとデカルトは述べる。すなわち、非物質的事物に物体が有する延長など認められないとする立場は最後まで彼が固執した思想と見て差し支えないように思われる。

果性に置換して考えざるをえないとする批判が可能である。このようなデカルトの諸言及を捉え、ある解釈では、デカルトが精神に物質という身分を与えざるを得ず、結果として彼の哲学が破綻したとする¹。

ところで、デカルトが書簡において、精神に物質的な要素を示唆する文脈を残していることは注目に値するなぜなら、この点を明らかにすることにおいて、デカルトの「力」に対する新たな解釈が生ずる余地が認められるからである。例えば、上で言及した神や天使における力の延長を述べる文脈の直後には、デカルトは次の発言を行う。

なぜなら、もし「身体的 corporeum」ということによって、何らかの仕方により身体を触発しうる potest alio modo corpus afficere すべてのもを指すと解されるならば、その意味で精神もまた身体的と言われるべきでしょう²。

ここでは物質的事物に触れること、すなわち「力」を加えるという行為を行うのであれば、精神にも物質的な要素が認められるとする解釈が行われているようにも読める。そしてこの言明は心身という実体間相互に全く異なるというデカルト心身論の前提に背馳するのではないだろうか。

また前述のアルノー宛書簡においても、デカルトによる次のような記述が見られる。

なぜなら、仮に身体的 corporeum ということをして、いかに本性が異なっても、身体（物質）に関わるものという意味にわれわれが解するならば、精神もまた、身体と結びつくことに適するかぎり est apta corpori uniri、身体的（物質的）と言われうるからです（括弧内訳者）³。

この文脈においてもまた、精神が物質と因果作用を行うという限りにおいて、精神にも物質的な要素を認めるという解釈が行われている

¹ 近藤(1978/1959)、199頁。

² AT.III.424（拙訳、原文；si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest alio modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda）。

³ AT.V.223（拙訳、原文；si enim per corporeum intelligimus id quod pertinet ad corpus, quamvis sit alterius naturæ, mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri;）。

のではないだろうか。つまり問題としては、デカルトにおいて唯物論的な立場への傾斜とも解釈可能なこうした言及を、どのように理解すれば良いのだろうか。そして先に見た近藤による解釈は、決してデカルト研究史上において稀ではない。というのも、現に日本国内の研究者では、類似の立場を採る見解が確認出来るのである¹。したがって、彼らと立場を異にする本研究としても、彼らに相對する立場を示す必要があると思われる。

たしかに、解釈の仕方によってはデカルトが自らの理論に瑕疵を認めたとの主張も可能であろう。しかしこれですぐさまデカルトが精神に物質の身分を与えたとする展開は早計である。というのも、デカルト哲学の研究者としても著名なメルロ＝ポンティによれば、身体と結合する限りで魂を「身体的」と呼ぶことについては、つねに留保つきであることに注目しなければならない、とする。そして同じくメルロ＝ポンティによれば、デカルトは魂の物体性を認めるたびに、その魂が「物体と呼ばれる実体から出来ているもの」という意味では物的ではない、とつけ加えていることに着眼する²。端的に言えば、精神が物質と働きあう様について、デカルト自身による譬えとしてひとまず用いられた表現であり、局所的な表現を捉えて彼の哲学の崩壊を主張するには慎重になる必要があると考えられる。

あるいは直後に述べる「重さ」の概念を解説する文脈において、デカルトによる次の言明が確認できる。

しかもまた精神 *mens* も、実際に実体なのではあります *revera substantia sit* が、よしそうだとしても、しかしそれにもかかわらず、それが結びつけられている身体の性質と言われることができる *corporis, cui adjuncta est, qualitas dici potest* のです³。

精神と身体が分ち難く結び付けられる人間を論ずる際、表現の問題として精神を身体の性質と呼称することも文脈によっては可能であ

¹ 細見和志 (1984) 『デカルトにおける意識と身体—魂の物質性の概念をめぐって—』はその一例である。彼は本研究でも引用した箇所に着目し、「いわば本来不可分で物的要素を排除された精神のうちに身体との結合を可能にする何らかの物的契機が含意されていると言ってもよい。」と述べている。

² メルロ＝ポンティ・モーリス(2007)『心身の合一 マールブランシュとピランとベルクソンにおける』(滝浦静雄、中村文郎訳)、19頁。

³ AT.VII.442 (河西章訳) (2001、503頁)。

るとの解釈ができるだろう。つまり心的実体と物理的実体という断絶は認めつつ、表現上の問題として精神の身分を身体のそれに近づける言い回しをデカルトが認めていたとする理解である。この引用から察するに、デカルトのうちに精神を物質として認める主張がある、ということ早計ではないだろうか。

また『反論と答弁』に含まれる『第五答弁』においては、次の言明が確認できる。

精神は身体の全体と合一している *mens sit unita toti corpori* のではありませんが、…そのことから、精神が身体を通じて延長し [拡がっ] ているということは帰結しない *non inde sequitur ipsam esse extensam per corpus* のであって、それというのも、精神の理拠には、延長的存在であるということではなくて、思考するということのみが属している *non est de ratione ipsius, sed tantum ut cogitet* からなのです。なお、精神は延長的な形象によってそれを知解するのではない *Nec intelligent extensionem per speciem extensam in se existentem* のであって、それはすでに述べたとおりです (括弧内訳者)¹。

ここでは「実体の合一」が述べられたあとで、精神が決して身体と同じ身分ではないことが明らかにされている。つまり、『省察』の段階では、実在的区別から帰結する議論として以上の心身理解が示され、デカルトがあくまで精神に物質性を認めない議論が看取されるのである。

ただしこれまでの言明を見ても、デカルトにおける「力」の概念は不明瞭なままである。近年に発表された指摘によれば、デカルトがエリザベトに対し「重さ」と「力」を用いて心身関係を説明した箇所は、『第六答弁』における重さの譬えを参照することができるとされる²。すなわち、『第六答弁』の当該箇所でデカルトから示された事柄を議論の基盤として、エリザベト宛てに含まれる「重さ」と「力」の解説が行われているとする理解である。たしかにデカルトにおける思想的な一貫性の確保という点においてこの指摘は貴重なものである。しかしデカルトが述べる「重さ」とは、あくまで「力」という概念を整合的

¹ AT.VII.388-389 (増永洋三訳) (2001、464頁)。

² 村上(2009)、111-113頁。

に説明するにあたって用いられた比喻に過ぎない。すなわち、「重さ」の概念をどれほど精密に論じたところで、それが例示に留まる以上、この説明から心身の接続原理を解明することにはなり得ないだろう。またこの『第六答弁』でも触れられているように、デカルトにおいて「重さ」とは物質相互に係る圧力を前提してはじめて生じる現象とされている。したがって、「重さ」の説明によっては物理的な因果を用いた枠組みでしか現象を捉えられないのではないだろうか。要するに、重さという比喻を用いるデカルトの戦略自体が、心身相関の原理解明のための説明としては失敗に終わるという結論へ導かれていく。

このように、デカルトが心身相関の説明として持ち出した「力」の概念は、心身の因果性に対する整合的な説明としては失敗に終わったと言えよう。すなわち、心身の接続原理に対して用いる説明としては十分に機能しないのである。この背景には研究者の間で様々に見解が主張されており、近年の武田の解釈では「力」の概念が自然学のからその内実を鍛え上げた後に、形而上学的な基礎づけを与えようとデカルトが試みたという議論が見られる¹。すなわち、「力」の概念はデカルトの形而上学によって十分な基礎づけを与えられたものでなく、後になって彼の形而上学に接ぎ木されたものであるとする。それゆえ、物的因果のレベルでは十分説得的な議論が構築しえたのに対し、形而上学的な因果のレベルでは、必ずしも整合的な理論が確立することができなかったことの淵源であるという²。また往昔のカッシーラーが述べるように、心身因果を認める場合、そこにいかなる関係が存するかについては明らかにされず、この困難を乗り越えるためにデカルトは「重さ」の概念を援用した説明に訴えざるをえないとする解釈がある³。

またこの後カッシーラーが付け加えるように、デカルトは自らの自然哲学において質料保存則を打ち出している。すなわち、物質界においては作用と反作用、および物質の運動量は総体として一定とする法則である。この法則を認めるならば、物質ではない精神は運動の作用反作用といった事象に直接関与し得ないことになる。この自然法則と

¹ 武田裕紀(2009)『デカルトの運動論 数学・自然学・形而上学』、183頁。

² 武田(2009)、179頁。なお表記上の統一という観点から、「レベル」と統一表記させていただいた。

³ カッシーラー・エルンスト(2010)『認識問題 1—近代の哲学と科学における』(須田朗、宮武昭、村岡晋一訳)、452-453頁。

精神の関係もまた、現在の唯物論者たちからデカルトに突きつけられた批判の一つである。

以上、デカルトの提案した「力」の概念によっては心身接続の原理は解明不可能であろう。すなわち、デカルト研究者である美頭も指摘するように、デカルトにおける「力」の概念とは「詳細は不明」な概念である¹。あるいはメルロ＝ポンティが断じたように、「力」の概念とはある種の「神話的」な概念とも言えるのかもしれない²。特に彼が述べるように、デカルトが「心身の合一」に関して持ち出す諸観念は、哲学的分析では経験的事象を汲みつくすことが出来ないという事実を聞き手に想起させるためのものとなろう。要言的に言うならば、心身の接続関係を説明するに際しては合理的な説明を放棄するか、あるいは野田の言うように「力」と物体との関係を心身の関係そのものとして積極的に、無条件に承認すべきとして議論を終息させるしかないだろう³。

ただし、これらの見解をもってデカルトの心身論は破綻したと言えるであろうか。なるほど本項で「力」の概念が十全な説得力を持たないことは示されたと言える。しかしデカルト研究者から言われる「心的因果性」についての検討は、その妥当性について、未だ十分に尽くされていないのではないだろうか。そしてデカルト心身論を根底で支えるとされる「神」の存在は、デカルト心身論の文脈においてどのように関係してくるのであるだろうか。未だこのような論点から、本研究はデカルト心身論を整理し得ていないように思われる。これらの論点を踏まえた上、最終的にデカルトにおける心身接続に対する本研究の立場を示すこととしたい。

第3項 心的因果の妥当性

前項で見たように、デカルトにおける「力」の概念は、心身接続の原理としては有効な説明足り得ないことが示された。そこで本項では改めてデカルトが書簡において示す、感覚から明晰に知られるという言葉及に注目する。そしてデカルトの当該説明は研究者間において「心的因果性」と呼ばれているが、この事象の妥当性と現代哲学における

¹ 美頭千不美(1996)、『デカルトにおける心身関係論--その諸相と位置づけをめぐって』、101頁。

² メルロ＝ポンティ(滝浦静雄、砂原陽一、中村文郎訳)(2007)、20頁。

³ 野田又夫(1971)『デカルトとその時代』、107頁。

物理主義的な知見の双方を可能な限り検討し、最終的には「心的因果性」を擁護する提案を行う¹。

さて、物理的因果性から逸脱した説明という意味において、デカルトの議論は論理性を欠くとの議論が多く、多くの研究者から指摘されている。しかし他方でデカルトによる当該の説明を支持する見解も確かに存在し、これを「心的因果性」として理解する立場がデカルト研究者を中心に採られている²。具体的には、デカルトによる前出のアルノー宛書簡に着目し、それを解釈の解釈から「心的因果性」の説明が行われている。つまり、「精神が身体を動かす」という行為のありかたそのものは、形而上学的、ないし科学的概念に訴えて知性的に理解するのではなく、実際に、腕を上げようと意志して腕をあげる、といったことによって体得するほかないという³。この説明はデカルトの原始的概念 *notions primitives* を踏まえた解釈であるが、心身の接続原理について、それが数理的な説明では解釈され得ないとする言及でもある。言い換えれば、「心的因果性」とは合理的な説明を放棄するというよりは、物理的因果性とは異なる仕方での説明方式が可能であると解釈できる。そしてこの意味において、「心的因果性」とは、「物理的因果性」の相対化を図る思考様式とも考えられるのである。

現にデカルトが「心的因果性」に依拠する説明をテキストにおいて行っていることはこれまでも確認された。そして他にも、例えば次のような発言がデカルトのテキストには存在する。

精神はたしかに身体に対して強い力 *a sans doute beaucoup de force sur le corps* を持っています。たとえば、怒りや恐怖やその他の情念が身体に大きな変化を引き起こす *monstrent les grand changemens* ことがそれを示しています。しかし精神は、直接 *directement* その意志によって精気を有益あるいは有害であり得る場所へ運ぶのではなく、それはただ精神がある他のものを意志したり考えたりすることによ

¹ なおデカルト研究者である小林は、デカルトの心身理解を用いて現代の唯物論的立場に立つ諸研究者と議論を続けている。本項ではそれらの個別的論争には直接に触れず、彼の見解を思想的基盤とすることで議論を行う。

² この「心的因果性」の定義については、唯物論の立場から美濃正(2004)『心的因果と物理主義』が指摘するように、「心的事象ないしは心理的現象が原因となってわれわれの身体的行動や別の心的現象が結果として引き起こされるという事態あるいは関係」と捉えられる。現にデカルトによる心身因果の発現形態も、美濃の当該言及に即する形で行われているように思われる。

³ 小林(2009)、103頁。

るのです。というのは、われわれの身体づくりは、あることを考えると自然に身体がある動きをするようになっていいる *la construction de notre corps est telle, que certaines pensées* からです。たとえば、羞恥心から顔が赤くなり、同情から涙が出、喜びから笑うことがある *la rougeur du visage de la honte, les larmes de la compassion, & le ris de la joye* ように¹。

上の引用はエリザベト宛の書簡において見られ、彼女の疾病に対する予防策として節食 *la diete* や運動 *l'exercice* の効能を説く一節である。ここでは非物質的事物である精神が身体へ因果的に作用することにより、身体に様々な様子が現れるさまが述べられている。もちろんこの箇所でもデカルトにおける物心を区別する思想は前提されており、心的現象が物質に影響を及ぼす事実性が「心的因果性」に依拠して語られている。具体的に言えば、精神が或る事柄を考えることから物質的事物である精気が移動するという理解である。あるいは『情念論』においても次のような記述を確認出来る。

意志も二種類 *deux sortes* ある。第一は、精神そのもののうちに終結する精神の能動 *des actions de l'ame, qui se terminent en l'ame mesme* だ。たとえば、わたしたちが神を愛そうとする場合、あるいは一般に物質的でない何らかの対象に思考を向けようとする *generalement appliquer nostre pensee à quelque objets qui n'est point materiel* 場合。第二は、身体において終結する能動 *des actions qui se terminent en nostre corps* で、たとえば、散歩する意志を持つことだけで脚が動き歩行がなされる *de cela seul que nous avons la volonte de nous promener, il fuit que nos jambes se remuent & que nous marchons* 場合²。

この記述は人間が持つ生理的な諸機能について、それらが心身関係と絡めて論じられる文脈において登場する。この記述によれば、意思においてまず二種類が認められ、そのうちの一つは神などの非物質的な諸対象を想起する場合であり、他方で「心的因果性」の説明が行わ

¹ AT.V.65 (山田弘明訳) (2001、54頁)。

² AT.XI.342-343 (谷川多佳子訳) (2008、21頁)。

れる。具体的には歩行する意志を発動させることから脚の諸機能に問題のない者の足が踏み出されるのであり、この事例もまた「心的因果性」の具体的発現として捉えられるだろう。以上のように、心身を実体上区別した上で、なお心身の直接的因果性が存在するという立場にデカルトは立つのである。

これに対し、唯物論者あるいは物理主義者たちからすれば、心身接続に関するデカルトによる説明は受け入れることができない。なぜなら、彼らの主張によって心的因果が適切に説明できるとするならば、徹底した物理主義を採らなければならない。からである。つまり個体であれ、出来事であれ、あるいは性質であれ、物理的なもの以外の存在はいっさい認めないような立場を採らなければならないのである¹。勿論のこと、彼らも物理主義を作業仮説として支持する立場であって²、最終的な結論の先取りといった論点先取からも免れているように思われる。

もとよりこうした物理主義的な見解は、体育原理分野にも確認できる。例えば松井らによる次の批判はそれを裏付けるものであろう。

心身を二元的にみ、その間に因果関係を認めようとする考えを心身相制説とよんでいるが、これには、さまざまな矛盾がふくまれている。もともと原因、結果の関係をたもつことができるものは、つねに同一性質のものでなければならない。…したがって、精神と身体とを独立した別のものとみ、その間に因果の関係があるとする考えは認められなくなった³。

デカルトに批判的な立場を採る松井らは上のように述べ、心身の実体としての区別を否定する。そして双方が同じ性質でなければ相関が不可能となる以上、精神もまた物質でなければ因果関係の発生は不可能と主張する。要するに、体育原理分野でもデカルトに対し否定的な見解を採る論者は現在も存在すると見て差し支えないであろう。

さらに唯物論的な立場に立つ金杉によれば、心身を別の実体とみなすことは、「二つの原因」を持つとして「心的因果性」というテーゼに

¹ この見解は美濃 (2004)の主張に基づく。本研究では彼の知見を物理主義者たちにおける、心身接続に対する基本的見解として採用する。

² 美濃(2004)、66頁。

³ 松井三雄ほか(1960)『大学体育 講義要綱』、8頁。

疑問を述べる。すなわち、心身が別の実体であるならば、心の状態と脳状態は異なる二つの状態を持つ。そして心の状態と脳の状態がともに身体運動の原因とみなされるならば、身体運動は心の脳という二つの原因を持つことになる。つまり、身体運動は因果的に過剰決定されていることになってしまうのである。この事態は受け入れるに困難ではないかというのが彼の主張である¹。彼の言明からすれば、心的因果性という立場を採るならば、因果的法則といった論理上の規則それ自体にも不都合が生じるという批判が生じるのではないか。それならば以上の事態を踏まえ、どのように議論を展開すべきであろうか。

現代哲学の研究者であるサールが指摘するように、物理主義的な心身理解は、現状では優勢に議論を進めているにもかかわらず、必ずしも「心的因果性」を圧倒する勢いで説得力を高めているわけではない。というのも、彼によれば、伝統的なデカルト的な「心的なもの」と物理的なもの」というカテゴリーを放棄すれば、心的因果について問題はじつのところ存在しないのである。ただし、心的因果が神経生物学的にはどのように機能しているのかという難問は残り、そして目下そうした問題の解明の目処はほとんど立っていないという²。端的に言えば、「心的因果」を肯定するにせよ否定するにせよ、ともに決定的な論拠は提出されていないのである。そして、サール自身は唯物論にも二元論にも与さない立場であり、唯物論か二元論かという図式そのものに疑義を付す立場を採る。つまりデカルトによる心身理解には説明として困難が認められるものの、そこから直ちに唯物論的な見解を支持する立場には慎重になる必要があるとの立場である。

またデカルトを批判する諸学説のうちには、身体から精神への一方向のみの因果関係を認める「随伴現象説 epiphenomenalism」がある。すなわち、心的な機能の発現から物理的物体への因果は認められず、逆に物理的出来事からのみ心的な諸作用が引き起こされるとする学説である。しかしデカルト研究者から反問が既に提出されているように³、物理的方向からの一方的な因果関係がなぜ成立するのだろうか。つまり、なぜ精神から身体への因果関係は成立しない、と言えるのだろうか。本研究の立場から見ても、この学説には疑問が生じる。なぜなら、この立場に立つならば精神もまた物質的事物と介されるであろうが、

¹ 金杉武司(2008)『心から脳へ—心的因果は本当に成り立つのか?』、66頁。

² サール・ジョン(2006)『マインド 心の哲学』(山本貴光、吉川浩満訳)、271頁。

³ 山田(2009)、112頁。

その場合には上のサールの指摘にもあるように、物質相互の間で物質移動のあり方が問題となるからである。

さて、本研究の立場を改めて確認するならば、それはデカルトのテキストに徹底して依拠し、そこで確認される文言を根拠として議論ないし主張を行うという立場である。これらを遵守しつつ議論を進めるならば、やはり「心的因果性」を無条件的に信じるとする立場しかないのであろうか。

ここで、デカルト心身論を論ずるに際し、物理主義および唯物論の論者が意図的ないし過失として見落としている点があるように思われる。というのは、デカルト研究者側も暗に認めるように、たしかにデカルトは心身接続に対する理論的な究明を放棄したとも考えられる¹。しかしそれによってデカルトの立場が必ずしも崩されるとは限らない。なぜなら、物理主義およびデカルトの心身理解を批判する論者の殆どは、デカルト心身論の一部を批判するに終始すると考えられるからである。言い換えれば、本章の冒頭でも明らかにしたように、デカルトの心身関係論は根源に「神」を前提する体系として存立している。それは近年のデカルト研究における指摘からも明らかのように、心身は区別においてであれ合一においてであれ、ともに神の力に源を発している点で根源的に同根である。つまり、デカルト心身論とは結局、「神」を原理とする一元論と呼ぶこともできるのである。つまり心身の存在も結局は神を前提し、その力に依拠することによってそれら各々の存在が確保される²。したがって前提となる神を度外視するならば、デカルト心身論自体も立ち行かなくなってしまうであろう。この主張を前提すれば、デカルトを批判する諸研究者の見解では、論理的な不整合を指摘することは可能であっても、デカルト哲学を総体的に捉えた心身論批判とはなりえない。

またデカルトによれば、彼の「創造説」において述べられた通り、数学の諸真理も神の恣意的な意志によって創られたとされる。そしてこれを前提としてデカルトにおける数学が語られ、自然探究が行われることは周知の通りである。したがって、デカルトにおける「神」を前提しなければデカルトにおける数学は勿論、自然理解さらに心身論をも語りえない。そして、デカルトにおいて「神」が不可欠の位置を

¹ 山田(2009)、110頁。

² 山田(2009)、105頁。

占めることは複数の研究者が強調するところである¹。要するに神を前提とした上でなおデカルトの心身理解を破壊し得る批判を行うならば、唯物論的思想には大きな説得力がもたらされるだろう。しかし根本的な前提を違える思想が共に自らの立場から離れぬまま他方を批判したとしても、それらは有益な議論とはならないであろう。そしてこの場合、デカルト心身論における根本前提とは、心身の存在性を根底で支える「神」に他ならないのである。

ただし、結果的に神の存在を持ち出すならば、哲学的な議論の妥当性それ自体として説得力を持ちうるのかとの指摘が体育原理の研究者によって批判されている。したがってデカルト哲学における「神」と、体育の原理論における適用の妥当性については整理しておかねばならないであろう。

当該批判の大意は、「神」によって、事態が解決するのであれば、畢竟何も語っていないことになりはしないだろうかというものである²。すなわち、問題の解決に超越的な存在を持ち込む議論そのものが受け入れ難いとの主張である。しかしこの批判については、やはりデカルト思想における「神」が理性と論証の神であるという事実によって決着がつくであろう。すなわち、デカルトの語る神は無条件的に受容されるべき宗教の神ではなく、議論によって存在証明が果たされる「哲学者の神」である³。もちろんその証明そのものの適合性をめぐって議論が発生するとはいえ、理性を放棄するという性格を持たず、むしろ哲学的な議論を保障する神である。したがって議論の基盤をなすという意味では「神」という提案には一定の妥当性が認められよう。そして、「神」という認識論的基盤を受け入れるか否かは論者の判断に委ねられるものの、この「神」という枠組みを受け入れない場合、デカルトに対して加えられる心身論批判はすべて無効となるように思われる。なぜなら、繰り返すように、「神」なくしてデカルト心身論は成立しえないからである。

また心的因果性という議論ではやはり心身の接続を説明できないとする批判に対しては、次の説明によって解決が図られるであろう。そ

¹ 村上(2009)、山田(2009)などが特にデカルトにおける神の必然性を強調した議論を行う。

² 杉山進(1979)『スポーツ哲学における存在論と身体論』、20頁。

³ 「哲学者の神」という表現については、山田(2009)の議論に見られるが、先に見た野田(2005/1966)も挙げた理性神学の神である。

もそも「因果性」という語は「何かある事物が別の事物を生み出したり引き起こしたりするという、事物間の結びつき」を指すと定義される¹。つまり何かある事象を必要充分条件として他の事象が続発する事態、と言い換えられる。そして物理主義の観点からは物理学的な因果性が上の規定を唯一、そして最も適切に果たし、またそれによって説得性が生まれるとする理解と考えられる。

しかし因果性を物理的原因に限るという視点それ自体もまた、相対的な見解に過ぎないと考えられる。例えば近年の研究において指摘されたように、日常生活における「失敗」とそれに引き続く「迷惑」とを物理的に関連づける困難性である。つまり、人の失敗が特定の人の迷惑になるか否かは法律などの社会的ルールによって決められており、それらは決してモノ化できないからである²。つまり或る事柄に失敗した場合と、そこから関係者生まれる迷惑感情は多分に人為的な要素が関係し、必ずしも物理的因果性として結論できないとする理解である。つまりそこには物理的因果とは異なる形での因果性が認められるのである。換言すれば、物理的な作用反作用とは異質な因果性の働く場合が存在するのである。またデカルト研究者の小林が指摘するように³、「心的因果性」と「物理的因果性」とは根本的に異質なものであり、心的因果は「行為者」が行為に際して内的に実感するものである。これは「物理的世界」に登場しない。それは外から物理学的に観察されたとしても、その観察には現れないものである。そして心的因果性と物理的因果性とはレヴェルの異なる事柄であり、それをわきまえ、混同しないかぎり、それらは両立する。本研究もまた、当該立場を支持するものである。

総括的に述べれば、デカルトは心身の接続に対して物理的因果による説明を採用することはなかった。そしてデカルトはこの因果性の問題に対し、「神」の存在を前提し、物理的な因果性とは異なる「心的因果性」を提示した。その因果性は彼の『情念論』からも確認できるように、心身双方が偶然的に関係するのではなく、行為主体の意志から必ず一定の身体運動の帰結が確認できる⁴。つまり、この場合の心身接

¹ 廣松渉ほか編(1998)『岩波哲学・思想事典』、103頁。当該「因果性」の項執筆は田村均によるものである。

² 太田雅子(2010)『心のありか—心身問題の哲学入門』、171頁。

³ 小林(2009)、174-175頁。

⁴ 例えば『情念論』第一部第18項(AT.XI.342-343)また第44項(AT.XI.361-362)などに確認できる。

続は偶然的な対応ではなく、或る意志の發揮から必ず他方の身体的結果も生まれるという必然的なつながりを有する。そしてこの事実は「因果性」の哲学的定義を満たすと言え、「因果性」の定義に収まるようにしてデカルトの主張が行われている。この意味でデカルトの「心的因果性」もまた、「心身間の因果性」に対する説明として機能する。

そして道徳や人間の諸感情、そして芸術など、事物の前後関係について必ずしも物理的説明に収まらない事例が見られるように、数量的把握の不可能な領域も確かに存在する。これらを踏まえるに、心身の接続にも同じことが言えるのではないだろうか。つまり、「心的因果性」を採用することによって日常生活における認識と行動が円滑に進むのであれば、物理的關係とは異なる「心的因果性」にも一定の説得力は与えられる。何よりもデカルトの主張する心身理解はわれわれの世界観に広く膾炙した思想であり、多くの人々の理解を勝ち得たという意味において、「心的因果性」はなお妥当な主張と言えるだろう。このような見地から、多くの人間存在の承認を得たという意味において、デカルトの心身論にもなお正当性が認められるであろう。

以上でデカルトを方法とした「心身の接続原理」に係る論考が本研究からひとまず果たされた。次節では、デカルトの心身理解が身体教育という場における人間存在の踏まえるべき理論的前提として据えられる根拠が示される。そしてそれを踏まえてデカルトから「身体の形成」論を論じうる展望について模索を行う。

第三節 経験世界とデカルトの心身論

第1項 日常経験という世界

本節では、前節までにおいて確認されたデカルトの唱える心身理解が、身体教育という場においてなぜ適用されうるのかという問いに対する解答を行う。この問いの背景には、たしかにデカルトによれば、「生と日常会話 *la vie & des conservation ordinaires*」の世界において「心身の合一」が明晰に知られるとする。しかし、この発言から直ちに身体教育という営みの場所へこのテーゼが適用されるか否かについては、議論が必要であろう。なぜなら、デカルトが生きた時空とわれわれのそれとは当然のごとく差異があり、議論による吟味を経るによっては

じめて本研究の主張が妥当性を持つと考えられるからである。また「心身の合一」が身体教育の理論に適用可能であるにせよ、本研究の他方の関心でもある「身体形成」の議論に「心身の合一」が適用される可能性については、別途検討が必要であろう。具体的に言えば、デカルト思想に対する教育論的な接近については、その可能性は先行研究によって保障されている。しかし、デカルトからいわば「身体教育論」、つまり「身体形成」を導く議論が語られうるかという問いについては別に見通しの示される必要があるだろう。したがって、本節ではデカルトの心身論が身体教育の場において適用される様を見届けるとともに、デカルトにおける「身体教育論」が成立する見通しについても瞥見を加えていく。

ところで、そもそも身体教育という社会的関係のもとに行われる教育が拠って立つ世界とは、どのような具体的な枠組みによって認識されている世界であろうか。言い換えれば、一般に科学的研究として認められている認識の枠組みは、身体教育の具体的実践の場に対してどれほど適用できるものなのだろうか。そして、デカルトにおける「心身の合一」が身体教育の場における人間の心身に適用可能とすれば、それはどのような根拠に基づいてであるのだろうか。本項ではこれらの問いを念頭に、科学的探究の認識枠組みと日常経験世界のそれとの対比を行う。そして、科学的認識の枠組みでは捉えきれない世界としての日常経験の有り様を提示する。さらに「身体教育」もまた日常経験の世界に含まれるという主張に基づき、「心身の合一」の体育という場に適用される妥当性の明示に向けた足がかりをつくることとする。

まず「科学的探究」とは、具体的にどのような枠組みと前提で行われるものだろうか。特に「科学 *science, scientia*」という語には多義性が含まれることは周知の通りである。それゆえ、この「科学」という語に対しする定義づけを行うことによって、本項における議論範囲の確定を行うことが有益であろう。

辞書的な定義によれば、現代において日常的に使用される意味での「科学」とは、主にデカルトが生きた 17 世紀前後における、自然事象に関する学知を指すことが明らかにされている¹。またこの語を広義にとれば「学問」と同義であり、ラテン語の「スキエンティア *scientia*」に源を発する語でもある。またわが国では、「自然科学 *natural science*」

¹ 廣松ほか編(1998)、220 頁。項の執筆は佐々木力による。

に包摂される諸学を取り入れる過程において、「科学」という語が自然研究を対象とする学問を指す語として定着したことは研究史の通りである。

また科学史的な側面から見ると、近代以降における「科学」とは、自然の改変および外的自然に対する働きかけを前提とした学知といっても良いであろう。すなわち、古代ギリシアから中世まで続いたように、もっぱら自然事象の仕組みを知ることによって最終到達点を置くのではなく、それらの自然へ人為的操作を加え、人間の生活に実際的な知を齎すための理論とも言えよう¹。一般にガリレイやデカルト、またニュートンなど思想的な転換点を指して「科学革命 scientific revolution」という呼称が用いられるが、それは以下に詳述する数学的世界および自然操作を前提とした知を基盤とするものである。

そして、デカルトもまた現代的意味における「科学」なる語の定義づけに対し多大な貢献を為したと考えられる。すなわち、「創造説」によって神は外的自然が数学的法則によって動くという決定をなし、自然が数学的な諸規則に基づき運動を行うと措定する。他方で人間存在に対しては数学的観念、およびそれを用いて自然を探究するという行為を可能にした。すなわち、神によるこの決定を根拠とし、人間は数理的枠組みによって自然を理解することが可能となったのである。総括的に言えば、特に断りもなく「科学」という語を使用する際、その語はいわゆる「科学革命」以降に用いられる、自然研究を対象とした学知およびその理論体系を指すと考えられる。したがって、本項でも以後これを以って「科学」という語の定義とする。

ところで、日常生活において「科学的」という語が広く使われてはいるものの、そこに生きる人々は「科学的世界」に生きているわけではない。換言すれば、人間は「科学的探究」によって説明される世界において生活を営むわけではないと考えられる。それは「科学的世界」として認められるための諸条件を確認することからも明らかとなろう。

「科学的探究」とは、物理量の定義と対象の同定から研究が開始される²。すなわち、予め対象の枠組みを基礎づける量的存在の単位を定めること、およびそれにより考察対象となる諸事物の限定を行う必要がある。そしてこれらの作業はすべて数学の記号体系を以って行われ

¹ 伊東俊太郎、広重徹、村上陽一郎(2002)『改訂新版 思想史のなかの科学』、14-15頁。

² 以下の議論は小林(2008/1998)の諸知見に論拠の多くを負う。

る。つまり対象に関わる不確定要素を予めすべて捨て去り、いわゆる「理想化」を施すことが「科学的探究」の大前提となる。

上の見方を反転させるならば、道徳や形而上学、あるいは美的対象の諸概念といった数理的特定の及ばない諸々の対象は、科学研究の対象として不適切であることを意味する。さらに諸作業に先立つ理論仮説の導入とそれに基づく数学的演繹による研究、そして追試および検証の可能性といった諸々の条件が重複かつ併存することによって自然科学的探究は推進される。端的に述べれば、近代の物理科学は、自然現象の普遍的因果的構造を探究しようというスタンスのもとで行われる¹。そしてその過程においては数理的方法を用いて探究が行われる以上、数理への変換が不可能な対象に対しては沈黙を余儀なくされると言えよう。

ところが、「身体教育」という営みが行われる場においては、いずれも数理的探究を行ううえでの諸前提を満たさないように思われる。というのも、教育事象とはその都度の「一回性」を前提とする。敷衍するならば、予め与えられた諸状況や文脈に依存し、通例「教師」とされる作用項や「学習者」である被作用項、さらには教材となる媒体項や目的契機に至るまで、数学的な正確さを備えた再現は原理的に不可能である。この事実はとりもなおさず、科学的探究が前提とする追試および検証の可能性を退けるものであり、身体教育がいわゆる「科学的世界」における営みでないことがうかがえる。

また「科学的探究」の世界では、因果関係の接続が厳密な論理を以って同定される。それは数学的な記号体系によって研究が行われることから必然的に帰結するとも言えよう。しかし他方で身体教育を含めた教育の場においては、天候あるいは参加者の心理状況など、因果関係の同定は錯綜をきわめることが通例であって、蓋然的な憶測がなされるのみである。

さらに「言語」という観点においても、身体教育が「科学的探究」の世界とは相容れない事実が確認される。というのも、科学的探究における「言語」とは言うまでもなく数理的言語であり、時空とは無関係に結果の妥当性が適用される。他方で身体教育が行われる場においては、そのような数学的言語は殆どその実効性を現さないと言える。というのも、参加者において用いられるのは特定の個人名であり、そ

¹ 小林(2008/1998)、122-123頁。

の場においてのみ適用され妥当する指示語であり、価値や目的を示すために使われる日常言語であるからである。これらは先に述べたように、教育の行われる度の文脈に深く依存する言語であり、事物の統一的事象を明らかにする数学的言語とは用いられる次元を全く異にする。また科学史家の村上も指摘するように、様々な文脈に日常言語がおかれた際、当の日常言語はそれの置かれる時代や社会、また個々人の共同体に共有されつつ意味の揺れを帯びる¹。他方で日常言語の話される世界は、意味論的ないし価値論的に組織化された知覚の世界ともみなされる²。この事実は、日常経験の世界として展開される次元が科学的探究の世界とは異質の世界として立ち現れることの証左であろう。従ってここでもやはり、身体教育という活動の行われる場が決して「科学的探究」という名称で示される領域でないことは明らかである。

ただし本研究におけるこのような立論は、「体育学」における数理的探究の否定を意味しない。すなわち、身体教育における科学的探究との差異を明示することから、体育諸学における数理的探究の無力性が指摘されるわけではないのである。なぜなら、科学的探究はその成果を日常世界に還元することが現に行われているが、研究成果を日常世界に適用できる範囲において、実際上の成果がもたらされているからである。勿論のこと、この事例は体育科学における数理的解析および数学的な探究もこの例外に漏れることはない。したがって、身体教育という場が直接的には科学的探究の成果に即した活動ではないにせよ、体育諸学における数理的探究は、事物の真理を数学的諸作業によって明らかにしつつ、それを日常経験の世界に適合する形で還元する。この意味において、体育学における数理的探究の経験世界への適用は可能であり、また現に成果を挙げているという意味において、それらは肯定されるべきものである。

さて、本研究が継続して取り上げるデカルトの思想では、上のような区別を認識し、そこから先に述べたような「次元の区別」を述べたのではないだろうか。すなわち、純粹な知性的活動をもって遂行される形而上学の思考に加え、想像力に助けられた知性によって遂行される物理数学的探究、そして感覚によって明晰に知られると同時に個々人間の会話によって成立するとする「心身の合一」の次元にわたる区

¹ 村上陽一郎(1979)『科学と日常性の文脈』、106頁。

² 村上(1979)、106頁。

別である。先に見たように、各々の次元の区別の根拠には、前提とすべき原初的な概念を峻別する限り、相異なる次元も併存が可能とされる。そして本節で焦点化する身体教育の行われる次元とは、デカルトの枠組みに照らせば形而上学や数理研究とは異なる日常経験世界の次元となろう。具体的に言い直せば、体育とは日常の生と会話を前提として行われる営みであり、人間の心身関係においては「心身の合一」がその理論的前提に据えられる次元にあると言える。無論このような見解は現段階では推察にすぎず、デカルトの述べる「心身の合一」とは異なる理論的前提の定礎がなされる可能性も消えてはいない。しかし、ひとまずはこのような見通しのもと、次項においてデカルトの言う「心身の合一」が身体教育に参加する人間の心身関係における理論的前提となるか否かについて、見極めることとしよう。

第2項 諸感覚の成立条件

本項では、デカルトにおける「感覚」理解と「心身の合一」が発現する関係性に議論を絞り、両者の関連に着眼することから立論を展開する。すなわち、デカルトが人間の諸感覚を疑わしいものとして捉えたことは先に見たとおりであるが、『省察』の後段で確認できるように、神という存在の誠実性に裏付けられる形で感覚の役割に対する見直しが行われる¹。また本項が示すように、デカルトによれば、人間存在が有する感覚は「心身の合一」を前提にすることによってのみ発現する。見方を反転させるならば、「心身の合一」を前提としない場合には諸感覚が発現せず、感覚を用いて営まれる日常生活の根底には、人間における「心身の合一」が顕在することとなる。この主張の提示に向けて議論を進めることとする。

さて、デカルトにおける「感覚」理解には主として次のような区別が研究史上指摘されている。第一に光や音、色や匂いなど外部感覚器を通じて得られる感覚としての「外的感覚 *sensus externus*」が挙げられる。第二に痛みや飢え、また渴きといった人体内部に直接感じられる感覚としての「内的感覚 *sensus internus*」がある²。そして『情念論』

¹ 特に『第六省察』（例えば AT.VII.83 など）以降を参照のこと。

² ここに使用した感覚の類別、つまり「外的感覚 *sensus externus*」および「内的感覚 *sensus internus*」という各表記については、例えば村上(2009)など近年のデカルト研究における表記に準拠して使用する。なおデカルト自身は感覚について次の定義づけを同じ著作中（『原理』）で行う。「かように神経によって脳髄の中に起こされた運動 *Motus autem qui in cerebro à nervis excitantur*, は、脳髄と緊密に結びつい

における主要論題である諸々の情念 *passions* が第三のものと指摘できよう。このうち外的感覚および内的感覚が本項で焦点化される。

まず外的感覚については、『第六答弁』において、それが「心身の合一」を前提してはじめて発生するものであることの示された箇所がある。当該箇所において、デカルトは次のように述べる。

第一の段階には、直接に身体的器官が外的な対象によって感触されるがため[に生ずるところ]のもののみ *tantum illud quo immediate afficitur organum corporeum ab objectis externis* が属します。が、これはそうした器官の特有の運動 *motus particularum istius organi*、およびその運動から出来する形状と位置との変化 *figuræ ac sitûs mutation ex illo motu procedens* 以外の何ものでもありえないのです（括弧内訳文）¹。

この引用部では、外的感覚が発生するための端著が述べられている。具体的には、五官で捉えられる諸刺激が人体の外部より出来し、人体表面を刺激する。デカルトは物心の二元論から来る帰結として、心的でないものすべての本質を延長 *extensio* として考える以上、皮膚や器官を刺激する原因も結局は延長物による物理的刺激に他ならない。したがって刺激が脳へ至るには、人体における受容諸器官の表面が物理的圧迫に基づく刺激を受けることが条件となる。それが上記の引用部で言われる「運動から出来する形状と位置との変化」の意味内容である。換言すれば、発端としての物体による刺激によらずして、外的感覚は生じないと解釈できる。さらにデカルトは外的感覚の発生機序について次のように解説を行う。

第二の段階は、直接に精神のうちに、このように感触された身体的器官とそれが合一しているということよりして反響してくるとこ

ている魂あるいは精神 *animam sive mentem* を、その運動自身が多様であるのに応じて多様な仕方で変化させる。これらの運動から直接出てくる多様な精神印象あるいは思考 *diversæ mentis affectiones, sive cogitationes* が、感覚の覚知 *sensuum perceptiones* あるいはふつう感覚 *sensus* と呼ばれるものである。」(AT.VIII-I.316)(三輪正訳) (2001、146頁、一部改訳)。本論で明らかになるように、デカルト感覚論では身体の機械論的な機構と精神の相互作用が強調される。なお訳出に関し、三輪訳における「心 *amima*」を「魂 *anima*」と改訳させていただいた。

¹ AT.VII.436-437 (河西章訳) (2001、498頁)。

ろのすべてのもの *continet id omne quod immediate resultat in mente ex eo quò organo corporeo sic affecto unita sit*、を含んでいて、たとえば、痛み、癢ったさ、渇き、餓え、色、音、味、香り、熱さ、冷たさ、およびこれに類するもの、の知得[知覚] *perceptiones doloris, titillationis, sitis, famis, colorum, soni, saporis, odoris, caloris, frigoris, & similium* がそういったものなのです。が、それらが精神の身体との合一といわば混合とに起因する *oriri ex unione ac quasi permistione mentis cum corpore* ということは、『第六省察』のなかに述べられています（括弧内訳者）¹。

ここでは外的感覚が内的感覚と総合的に論じられる形で感覚と「心身の合一」の関係性が述べられている。それによれば、物理的な諸刺激が脳へ到達し、次に松果腺と密着する精神へと伝わり、そこから精神に諸々の知覚が発生することになる。またこれらの感覚発生には精神が関与するという意味において「心身の合一」を前提とすることが伺えるだろう。そしてデカルトによれば、これらの過程を経て意志的な判断に関係する第三段階が現れることとなる。

最後に第三の段階は、身体的器官の運動 *motuum organi corporei* を機会として、われわれの外にある事物 *de rebus extra nos* についての幼少の頃からわれわれが行う習慣のあった、すべての判断 *omnia illa judicia* を包含しています²。

このように、感覚器を介して受け取った諸刺激および感覚の成立を条件とし、それらの刺激に対する判断を行うこととなる。ただし必ずしもこの仕組みないし判断によって事物の本性が見極められるわけではなく、感覚の発生機序を文字通り機械論的に図示したにすぎない。とはいえ、このような諸言明によって、「外的感覚」と「心身の合一」については、双方が密接な関係を持つことがうかがえる。

さて、上に述べた諸感覚のうち、痛みや餓えといった「内的感覚」と「心身の合一」との関係については先行史が重ねられており、それらによれば両者が密接な関係を持つことが指摘されている。例えばジ

¹ AT.VII.437（河西章訳）（2001、498頁）。

² AT.VII.437（河西章訳）（2001、498頁）

ルソンによれば、痛みは各々の精神以外のどこにもありえないと指摘し¹、両者の密接な関連について述べている。デカルトのテキストにおいても『原理』第四部第 197 項において、剣によって自らが切り裂かれる際の感覚について言及が為されている²が、痛みは「心身の合一」を前提とすることで発生する。またこの事態は飢えや渇きでも同様であって、いずれも心身双方の存在を前提に発現する仕組みが「内的感覚」として考えられる。何よりもデカルトが当の内的感覚について『省察』で次の言明を行うことから明らかであろう。

また身体 *corpus* が飲食物を必要としているときでも、私はそのこと自体を知性で明瞭に *expresse* 理解しても、飢えや渇きの不分明な感覚 *confusos famis & sitis sensus* をもつことはないからである。というのも、たしかに飢え、渇き、痛みなどの感覚 *sensus sitis, famis, doloris* は、精神と身体とが合一し、いわば混合していることから生じる、ある不分明な意識様態にほかならない *nihil aliud sunt quàm confuse quidam cogitandi modi ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore* からである³。

このように痛みと飢え、そして渇きといった人体内部に直接感じられる感覚とは、「心身の合一」を前提することがデカルト自身の発言によって語られる。そして先に論じた外的感覚と併せて述べるならば、人間における諸感覚はいずれも「心身の合一」を前提として立ち現れることになるのである。

さて、上のように感覚発生に際しては「心身の合一」がその前提に

¹ ジルソン・エチエンヌ(1976) 『理性の思想史：哲学的経験の一体性』、217 頁。ジルソンはここで木片などによる受傷を例示としているが、彼の記述は次の脚注にあるように『原理』における記述を連想させる。

² 当該箇所(AT.VIII-I.321)には次の言及が認められる。「剣でもって身体が突かれると、身体は切り裂かれ、そのことだけから苦痛 *dolor* が生じる。苦痛が剣の場所運動や切り裂かれた身体の場所運動とまったく異なることは、色 *color* や音 *sonus*、匂い *odor*、味 *sapor* が場所運動 *locali motu* と異なるのと同様である。こうして、われわれの身体の何らかの部分か他の何らかの物体と接触によって場所的に動かされる *localiter moveatur* ということだけから、われわれの内に苦痛の感覚が喚起されることが明らかに見られるので、われわれの精神はその本性上、何らかの場所的運動によって *ab aliquibus etiam motibus localibus* 苦痛以外のあらゆる感覚印象をも受け取ることができる、と結論してよいのである」(三輪正訳)(2001、151 頁)。

³ AT.VII.81 (山田弘明訳)(2008/2006、122 頁)。

位置付くとされ、先行研究においても確認がなされている¹。ただし、人間における諸感覚が発生する条件として「心身の合一」とは別の条件も考えられる。すなわち、「心身の合一」の他にも諸感覚の立ち現れる条件が認められるならば、何も「心身の合一」を特筆して取り上げる必要もなくなるからである。この問いについてデカルトは次の言明を以って応答する。

感覚的覚知は人間の身体と精神とのかような結合体にかかわるだけである *sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem* こと、また感覚的覚知は外部物体がどれほどこの結合体にとって有益あるいは有害であることを示してくれはするが、外部物体 *externa corpora* がそれ自体で *in ipsis* どのようなものとして存在するかについては、ただ時おり、それも偶然的にしか *nisi interdum & ex accidenti* 教えてくれないことである（傍点部引用者）²。

上の引用に見られるように、人間における諸感覚が発生するのは、デカルトによれば、「心身の合一」を前提とした場合に限られる。換言すれば、心身の密接な結合である「実体の合一」に基づく「心身の合一」を心身関係の理論的前提としない場合、諸感覚が発生しない。他方で人間が日常経験の世界に生きる以上、感覚を用いずして日常生活は成立し得ないこともまた、明らかであろう。したがって、人間において生活を営む際には諸感覚が発生するという事実を根拠に、「心身の合一」が心身関係の理論的前提として位置付くと考えることができる。

さらに、諸々の感覚は人間にとって、有益な事物ならびに有害な事物をさし示すものとされる。すなわち、事物の真理性を保証しない代

¹ ロデュス＝レヴィス・ジュヌヴィエーヴ(1990)(小林道夫、川添信介訳)、376頁。

² AT.VIII-I.41(三輪正訳)(2001、82頁)。なお、本研究において先に言及した山田(1983)の議論では、この言明がデカルトの感覚観を示す最も端的な表現であるとの見解が見受けられる。なお、感覚は心身の合一した場合「のみ」現れるという箇所については、AT版所収の『原理』仏訳では以下のように訳出され、主旨の変わらないことが確認できる。“*nous remarquons seulement que tout ce que nous apprecevons par l’entremise de nos sens se rapporte à l’estroite union qu’a l’ame avec le corps*”(AT.IX-II.64)。また英訳(Cottingham, Vol.1, 2007)では以下のように訳出され、本論と同様の趣旨が確認可能である。当該箇所をそのまま引用する。“*sensory perceptions are related exclusively to this combination of the human body and mind*”(p.224、下線部引用者)。”

わりに、人間にとっての利害を知らせる身分が与えられる。この意味で感覚は人間にとって「生存への指標」との呼ぶことも可能であろう¹。総括的に言えば、「心身の合一」が自らの心身関係の理論的前提にある事実を踏まえ、自らの行動および生活の利害を標す役割として感覚が立ち現れることとなるのである。

このように、人間存在における心身関係の理論的前提が示された。すなわち、身体教育の原理論においても向後は「実体の合一」および「心身の合一」を理論的前提として議論がなされねばならないとする帰結に至るのである。以上から、本研究が冒頭で掲げていた問いの一つに対する解答が提出できる。すなわち、「体育の原理論において、人間存在の心身関係が拠って立つべき理論的前提は何か」という問いに対し、「デカルト哲学に基づく「実体の合一」および「心身の合一」が理論的前提として据えられる」との解答が掲出できるのである。

ただし、これを以って本研究が終息するわけではない。というのは、本研究がデカルトのテキストから更に「身体の形成」過程を明らかにするという目的を有していることから、心身関係の理論的定礎に基づき、実際に人間身体の形成される有り様を示さなければならない。換言すれば、デカルトのテキストから「身体の形成」などが論じられない場合、心身関係における理論的前提も画餅に終わるであろう。要するに、デカルトの思想から「身体教育」の理論につながる議論を剔決してこそ、その理論的な前提たる「実体の合一」ならびに「心身の合一」も体育の原理論として力を持ちえるだろう。そこで本研究は具体的に第3章で身体の形成過程を描き出すことになるが、ひとまず「身体の形成」過程がデカルトのテキストから論じられうるとする諸根拠を断片的に示し、次章以降の議論につなげることとする。

第3項「心身合一体への教育」に向けて

序章で確認したように、デカルトにおける教育思想に焦点化した先行研究では、諸テキストに散見するデカルトの個々の言及に着目し、

¹ この表現は奥村敏(1987)『反デカルト的省察』による「生の利益」との表現から着想を得る。ただし、「感覚」に対する解釈は奥村の見解に従うものの、諸感覚の内には苦痛や飢えなど「利益」という語と結び付けるには困難の予想される領域も含まれるだろう。したがって、諸感覚が人間の生存に利害を標すとの意義を強調し、上記表現を試用することとする。端的に言えば、「日常を生きる人間における、諸感覚の身分を表す表現」という表現が適切な言い換えであると言える。

潜在するデカルト自身の教育に対する関心を彫り下げるアプローチが採られて来た。そして、本研究も基本的な立場としては、これらの先行研究の延長線上に位置づけられる。しかし、本研究の独自性は、体育の原理論における心身関係の基礎づけにとどまらない。むしろ、その理論的定礎を起点として、人間における身体諸動作の形成過程を彼のテキストから再構成することにある。言い換えるならば、デカルトにおける教育論的な視点をさらに一歩進め、人間における文化的な身体諸動作の習得過程の解明をも本研究は狙うと言える。無論、デカルトが著作ないし直接的な言及を以って「身体教育論」を展開したわけではない。そして、本研究が諸箇所を指摘することによって、直ちにデカルト「身体教育論」が成立するという言明も早計であろう。しかし、「教育思想としてのデカルト哲学」が成立可能である以上、身体教育の理論に対しても示唆を与える議論がデカルトのテキストから取り出せるのではないだろうか。また、体育哲学における心身論の基礎づけがデカルトに基づいて果たされた以上、「身体形成」論についてもさらに展開できる可能性はないだろうか。例えば、これまでデカルトの教育論的なアプローチにおいて大きく取り上げられてこなかった『情念論』などのテキストに対しては、デカルトに対する教育論ならびに身体教育論へ向けた新たな読み方が可能ではないだろうか。要約的に述べるならば、確かに本研究の議論のみを根拠として「デカルト身体教育論の成立」を主張することは、いささか軽率とも言えよう。しかし、後に詳述するように、デカルトのテキストには「身体教育」の可能性を思わせる諸記述が見受けられる。これらの諸箇所をデカルトの意図に即して指摘することは、デカルト教育論および身体教育論をつくるための確かな予備作業となりうるのではないだろうか。本項はこのような思惑を前提に、教育という営みに必要不可欠とされる「社会的関係」についてのデカルトの思索に着目し、「デカルト身体教育論」へ向けた基礎作業を行っておく。

先に、デカルトに対する教育論的アプローチの延長線上に本研究も位置づけられる、とした。この論理に従うならば、暗黙の前提であるにせよ、デカルトが人間存在を「教育され得る存在」として認めていたとの前提が主張できるだろう。すなわち、デカルト自身が人間を被教育的存在と見なしていたことを前提としてデカルト教育論、あるいは身体教育論への展望も可能であろう。尤も、「デカルトは人間を教育

可能な存在と見なしたか？」という問いに対する解答は容易であろう。なぜなら、既にその問いは諸先行研究によって答えが与えられているからである。例えば相馬の指摘する方法的懐疑における教育論的な意義であり、パーキンソンが述べるような『序説』という書物それ自体が持つ自己訓育的な性格であろう。つまり、デカルト自身が「自己を教育する *m'instruire*」意識を持っていた事実に着眼し、この事実を踏まえてデカルト教育論を模索する動きが陸続しているのである。

他方、教育という営みの本来的な基盤から了解されるように、教育は社会的な関係性のもとで立ち現れる事象であることが肯定できよう。すなわち、人間が任意の社会内で生を営むのであれば、教育という営為もまた、人為的な作用および被作用なくしては出現し得ない事象である。現にデカルトのテキストにおいて、他者関係なくして行い得ない学校教育を論じた文脈が確認できる。具体的には、『規則論』で次のように述べられる。

実際これら（引用者注；スコラ哲学に基づく議論）は若者の精神を練磨 *exercere puerorum ingenia* し、一種の競争 *quâdam æmulatione* によって励みを与えるのであって、かような種々の意見により—それが学者の間で争われているからには不確実なること明らかであるにしても—若者の精神を陶冶すること *eiusmodi opinionibus informari* は、これを全く放任して置く *libera sibi relinquerentur* よりも、遥かによいのである。なぜならば、指導者なくてはかれらは恐らく淵に落ち込む *ad præcipitia pergrent sine duce* であろうが、教師の足跡を追うて進む限り *quamdiu præceptorum vestigiis instituent* は、たとえ時に真理を離れることがあっても、ともかくも、一層分別ある人がすでに試した *quòd jam à prudentioribus fuerit probatum* というだけでも先ず他よりは安全な途をとることになるから。そしてわれらもまたかつてそのように学校で教育されたことをみずから喜び *ipsimet gaudemus, nos etiam olim ita in scholis fuisse institutos* とする¹。

文脈によれば、この後すぐに学校教育に対する否定的文脈が続く。しかし、たとえ否定的評価を交えようとも、学校教育および対人的な

¹ AT.X.363-364（野田又夫訳）（2005/1950、14頁）。

教育的関係に対してデカルトによる意味づけがなされていた事実は読み取ることができる。すなわち、デカルトにおける教育論的な意義が必ずしも自己教育に終わるものではないと解釈できるだろう。

また、『序説』第一部ではデカルトが自らの学習遍歴を語る際、学院で学んだ諸学科が列挙され、その諸特長が語られる¹。すなわち古典ないし歴史、詩作および数学ないし神学そして哲学に到るまで自らの蓄積した学識の意味が語られる。そして上の『規則論』と論旨を同じくしてそれぞれの弊害が語られるにせよ、デカルトが自らの哲学体系をアリストテレスおよびスコラ哲学の影響を受けつつ築いた事実が認められる以上、学校教育はデカルト哲学の形成に対して寄与をなしたとも考えられる。また本研究の序章で取り上げたように、自らの学んだ学院を他者に推薦する書簡が残存する²。このような諸言明を総括すれば、デカルトが対人関係を前提した教育に関心を向けていた事実は明らかである。

こうしたデカルトの論理は、『序説』における書物の学問を脱する段階でさらに明らかとなる。すなわち、「世間という書物」に学ぶ段階における次の記述は、デカルトが社会的な関係性を教育手段として捉えていた証左であろう。

これからは私自身のうちに、あるいは世間という大きな書物のうちに見いだされるであろう学問だけを求めようと決心 *me resoluant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moymesme, ou bien dans le grand livre du monde* して、私の青年時代の残りを旅をすることに費やした。そして、宮廷や軍隊を見、さまざまな気質や身分の人と交際し、さまざまな経験を積み、運命にまかせためぐりあいのなかで自分自身を試し *a recueillir diverses experiences, a m'esprouver moymesme dans les rencontres que la fortune me proposoit*、いたるところで立ち現れてくることがらに照らして、いつもそこから何か利益を引き出すことができないかを考えることに費やした³。

¹ AT.VI.4 以降の諸記述は、デカルトの受けた教育歴を如実に示すものであろう。

² 1638年9月12日付け某宛書簡(AT.II.377)において確認できる。なお邦訳書簡集ではこの書簡の宛先が「ドボーヌ」と記載されているが、本研究ではAT版の表記に従う。

³ AT.VI.9-10 (山田弘明訳) (2010、27頁)。

デカルトのこの文脈では、書物に記されていない学問を求め、人間の生活する世界へ身を投じることによって自らを訓育するとの態度が見て取れる。すなわち、思弁的な世界に沈潜する態度を一端留保し、対人的また社会的な関係性の中で自らの認識を深めようとする表明であって、人為的な関係のなかで自らを教育するという意図が読み取れるのである。さらにその理由をデカルトは次のように述べる。

というのは、自分の利害に関わることからで、判断を誤ればたちまちその結果によって罰せられるようなことごとについて各人がなす推論のうちには、学者 *un homme de lettres* が書齋で実際には何も生まない思弁 *des speculations qui ne produisent aucun effect* についてなす推論のうちよりも、はるかに多くの真理 *beaucoup plus de verité* がありうると思われたからである¹。

つまり、旧来の哲学体系においては実世界と向き合うに際して十分でなく、実際に生活が営まれている世界をその身に体験することによって、確かな認識を得ようとするデカルトの態度が確認できる。ここからもまた、社会的関係性を前提として自己を教育するという彼の思惑を読むことが出来る。

もちろん、彼が学校教育ないし世間を漫遊することを最上の教育手段と見なしたわけではない。むしろ実際の経験世界では確かな認識を得ることが出来ず、結局は自己自身に立ち返ることで思索を再び開始することとなるのであって²、この意味で世間という社会的関係に学ぶことはあくまで自己自身に確かな認識を得るための模索過程に過ぎな

¹ AT.VI.9-10 (山田弘明訳) (2010、27頁)。

² 野田又夫(1971)『デカルトとその時代』によれば、こうしたデカルトの自己教育に係る軌跡は三段階に区分され得るとする。すなわち、ラフレーシ学院における教育を第一の段階とする。そしてこれに不満足なデカルトは書物を通じた学問を一旦停止し、世間に学ぶ段階を野田は第二段階として指定する。そして社会を通じた学びにおいても真理の発見に至らなかったデカルトは再び自己に回帰して考察を深めることとなる。そして野田は自己自身の中に立ち戻るデカルトを第三段階に据える。なお山田(2010)も野田による当該解釈を『序説』解題において引用するが、特に第三段階において次の注釈を行う。すなわち、自らが本有的に持つ「自然の光」によって真理探求を試みるというデカルトの態度が、学校と世間を共に退けることではじめて生まれるとの解釈である。山田による解釈が妥当性あるものならば、デカルトにおいては社会的関係性に基づく教育もまた、自己深化において必要不可欠な段階と認められるように思われる。

いといえる。しかし、デカルトはこのように世間を巡り歩くことによって有益な諸知見を獲得しているのであり、彼の言葉によれば、他人の人生を観察することによって確実な真理が得られることはなかったにせよ、諸事物に多様性の存することが確認されたとする記述が見られる。つまり、デカルトが先例と習慣によって認識したものに固執してはならないとする教えを「世間という書物」から学んだとする記述が見られる¹。要するに、書誌に記されていない風俗および習慣の認識へとつながり、以って自らの見識が深まったという。この意味において、デカルト哲学において教育を論じる際、社会的関係性という側面を見落としてならないであろう。

こうしたデカルトにおける社会的関係性への意識は、本研究でも後に詳述するように、後のエリザベトあて書簡、ないしは『情念論』においても読み取ることが出来る。具体的には、自分を国や社会、の一部と見なし、節度を以って生きることを明言する発言であり²、また理想的人間像としてデカルトが位置づけた「高邁 *générosité*」における他者認識を示した諸箇所である³。そして教育という関係的な営みについても、これまで引用した諸箇所から、デカルトは社会的関係を以って教育の果たされる可能性を認めていたように思われる。つまり人間自身が他者との交わりを通じて教育作用を受けながら成育が可能であるとする主張は、デカルトのテキストの各所に基づいて指摘可能であり、またそこで描かれる人間像は現代のそれを象徴的に示したものでもあろう⁴。言い直すならば、デカルトの描く人間像とは普遍的に適用される人間存在の姿であり、われわれ自身のあり方としても妥当する人間像と言える。その意味でデカルトにおいて教育および身体教育が語りうるとすれば、それらの論考は現代を生きる人間にも妥当し得るもの

¹ AT.VI.10 (山田弘明訳) (2010、28頁)。

² 1645年9月15日付けエリザベト宛書簡(AT.IV.293)などが該当するであろう。

³ 『情念論』第三部第154項(AT.XI.446-447)をはじめ、「高邁 *générosité*」の概念をデカルトが述べる箇所には他者に対するあり方についての言及が登場する。本研究では主に第3章で詳細に取り上げる。

⁴ アラン(1978)は『デカルト』において『情念論』の分析を行う結果、次の解釈を提示する。すなわちデカルトの当該作品を分析するにあたり、情念を「生理学」また「心理学」そして「倫理学」という各側面から捉えた結果、「…この三つの秩序を一つの全体にまとめるには、注意深い読者の自らなすべきことである。そうすればその全体のうちに、読者は自分自身の生活が忠実に表現されているのを見出すであろう」と述べる。すなわち、『情念論』に描かれる人間は普遍的に妥当する人間存在の有り様と解釈され得るのである。つまり、デカルトの人間理解を考察することは、現代の人間像を考察することへ直結するとの理解である。

となるだろう。端的にまとめるならば、デカルトにおける教育論的アプローチを試みるに際し、デカルトにおける「自己教育」に着眼した先行研究の視点に加え、社会的関係に焦点化したデカルト教育論の展開可能性が拓かれる。そして、本研究がデカルトのテキストから教育論、ならびに身体教育論を成立させるならば、このような他者との社会的および人為的関係性という側面がより向後の議論において前面に登場することとなる。

以上、向後に考察されるデカルトのテキストに基づき、デカルトにおける教育論的接近を「社会的関係」という視座から進める提案が提出された。そしてこの着眼がデカルトにおける身体教育論の成立根拠についての重要な論点となるように思われるのである。そこで、心身関係の理論的基礎づけから人間身体の形成過程を見極めることへと議論が移るにあたり、どのような論点に着目すればよいのだろうか。

一つの視点として、身体教育における具体的な教育対象である人間の「人体」に対し、デカルトがいかなる知見を保持していたのかという問いが浮上するのではないだろうか。というのも、体育の原理論においては単にデカルトが誤解されて来ただけでなく、デカルトにおける「人体」理解についても詳細な検討と理解が未だ果たされていないからである。換言すれば、否定すべき対象を熟知しないまま、代替案が次々と提唱されてきたように思われるのである。したがって、体育哲学におけるデカルト再考をも射程に含める本研究としては、デカルトの「人体」理解についても改めて整理しておく必要があるだろう。以下ではひとまず本章のまとめを行い、次章で体育の対象となる自然(学)的存在としての人体の位置づけを明らかにする。またそれらの諸結果を以って第3章、すなわち身体形成の具体的過程を論じることとする。

第 1 章のまとめ

本章では、「人間における心身関係の理論的前提は何か」という問いを提起した。そしてデカルトの心身関係論を主な考察対象とし、心身の存在論的身分としての「実体の合一 *unio substantialis*」、および心身相関の原理としての「心身の合一 *union de l'âme et du corps*」という二つの答えを提出した。これらの解答提出に至る議論の大要は、以下の通りである。

第一節第 1 項においては、デカルトの形而上学および彼の心身関係論を論ずるための思想的な前提を検討した。その結果によれば、デカルトの心身論および彼の形而上学の思想的基盤を成すものは、デカルト自身の設定による「永遠真理創造説」である。この命題は人間の知性が有する数学的な諸観念の先天性、および自然法則の数学的な構成とそれに基づく物質の有為変転について、神の自由かつ任意の決定を認める学説である。さらに心身の実体的な区別と結合もまた、この神を根源に措く一元論的な図式のうちで捉える必要のあることを示し、神なくしてデカルトの哲学は語りえないことを明らかにした。ただし、デカルトにおける神とは理性と論証に基づいて証明される存在であって、例えば啓示神学などで論じられる神とは区別されるべき必要性をも本研究は併せて指摘した。

第 2 項では、心身の本来的な有り様を剔決するに際し、体育の原理論において頻出する誤謬の根本的な原因を明らかにした。この知見を端的に述べるならば、自らの持つ諸感覚を無条件的に信賴するところにおいて、旧来の諸研究者における誤謬の根源が存したと言えるのである。翻ってデカルトの『第一省察』を精読することで明らかとなるように、感覚に基づく諸判断は、事物についての真理認識へ至るためには不十分な役割しか果たさない。つまり、諸々の感覚に拠らない判断を用いることによって、心身の本来的な有り様を明らかにする必要性に本研究は迫られたのである。

第 3 項では以上の議論を踏まえ、人間における心身の存在論的な身

分が明らかにされた。その結論を端的に述べるのならば、物質ではない「精神」と物質である「身体」が共に実体 *substantia* という身分のまま不可分に結合する「実体の合一 *unio substantialis*」という事態が人間における心身の有り様である。このような主張に至るためには諸物体を表象することによってではなく、純粹知性の活動に拠りながら考察を進めることが必要であった。本研究は主にデカルトの『第六答弁 *Responsio ad sextas objectiones*』における諸議論を注意深く読みすすめることによって、「実体の合一」という上記の結論を提出することが出来た。

続く第二節では実体上の身分を異にする心身がどのようにして因果関係を成立させるのか、という問いに対する解答を模索した。端緒となる第1項では、デカルトの説明に基づいて心身の接続と相関の有り様を考察した。デカルトによれば、心身の接続は「原初的概念 *les notions primitives*」である「合一 *union*」という概念に基づき、それ自身明らかに知られるとされている。このことを具体的に言い直すならば、各々が持つ諸感覚を通じて心身の因果性が知られるのであって、このような心身の直接的かつ因果的に結合する事態が「心身の合一」と呼ばれるものである。そしてこのような現象は数理的な説明によっては解明不可能な事象であること、またデカルトの心身関係論が必ずしも「心身二元論」に終始するものではないということもまた、ここにおいてははっきりと確認できるのである。

第2項ではデカルトの述べた心身接続に関する説明のなかでも、彼の唱えた「力 *vires, potentia*」という概念が心身相関の説明として妥当なのかという問いへ検討を行った。というのも、一方で「合一」という原初的概念によって心身の接続は明らかに知られるとの主張をデカルトは述べながら、他方では自らの最晩年に「力」や「重さ *poids*」という概念を用いて心身相関の説明を試みてもいるからである。したがって、心身相関に対する充足的な説明としてこれら「力」や「重さ」という概念が適切なものであるかという問いに対して考察が加えられた。結論的に述べるならば、これらの概念は心身接続に対する十分な説明にはならないと本研究によって結論づけられた。なぜならば、「力」や「重さ」とは物理的な因果関係を論ずる際に適用される概念であり、実体としての身分を異にする心身の相関に対する説明としては、不十分な説得性をしか持ち得なかったからである。また「力」や「重さ」

という概念を用いることは、「それ自身によって知られ、われわれがほかのことによって説明しようとする曖昧になる事柄の一つ *una est ex rebus per se notis, quas cum volumus per alias explicare, obscuramus*」というデカルト自らが述べた言明に抵触するおそれがある。したがって、この点からもまた、彼の説明には難点が認められると本研究は指摘した。

第3項では以上の議論を踏まえ、心身の接続原理を再度検討した。その結果、現在の自然科学的な諸知見から考えるのならば、デカルトによる心身接続の説明には確かに曖昧さが残るといえる。しかし、デカルトの唱えた「心的因果性」は「物理的因果性」とは論ずべき次元を異にし、「物理的因果性」との区別をわきまえる限りにおいて「心的因果性」はなお成立すると考えられる。このことを具体的に言えば、「心的因果性」とは個々人の内部に直接感じられる事象であって、物理的な因果作用に関与することはない。それにもかかわらず、各人における思惟の発露によって身体が動くこともまた、明らかである。つまり、「心的因果性」は確かにわれわれの経験的日常に根を下ろしていると言える。本項ではこのような議論を踏まえ、数多の批判に曝されながらもデカルトの心身関係論が今も多くの人々の理解を勝ち得ていることを本研究は指摘した。結論的に言うのならば、デカルトの心身理解は肯定しうるとの立場を本研究は示したのである。

第三節では以上の知見を踏まえ、デカルトの心身理解が身体教育という場において適用される根拠を明らかにした。第1項においては、身体教育の行われる場がどのような諸条件を前提に成立しているのかという問いを検討した。その結果、身体教育の行われる時空とは、数学の記号体系だけでは解明し尽くすことの不可能な場であると言える。すなわち、当事者や気象をはじめとした因果関係の錯綜や検証および追試の不可能性など、科学的探究とは異なる次元に展開される活動であることが明らかである。他方で日常生活における心身の有り様について、それは「実体の合一」および「心身の合一」を前提とすることがデカルトによって示唆されている。このようなデカルトの主張に基づきつつ、身体教育における人間の心身関係が拠るべき理論的前提として、いま挙げた二つの心身観の定立を想定することができた。

続く第2項では「実体の合一」および「心身の合一」の経験世界における定立に際する、諸感覚の位置づけについて検討を行った。人間

の有する諸感覚には諸々の情念 *Passions* のほか、触圧冷温などを含む外的感覚 *sensus externus* と痛みや飢え、そして渴きなどを含む内的感覚 *sensus internus* が諸研究者から指摘されている。そして、これらはいずれも「実体の合一」ないし「心身の合一」を心身関係の理論的前提とすることによってのみ立ち現れる。別の言い方をすれば、両前提を人間における心身関係の理論的前提に据えない限り人間の有する諸感覚が出現することはなく、またその結果として人間が日常生活を営むことも不可能となる。このような議論に基づき、人間における心身関係の理論的前提とは「実体の合一」および「心身の合一」であることが明らかにされたのである。

末尾となる第3項では、デカルトの思想に基づくこのような心身理解を踏まえ、彼のテキストから身体教育論の成立する可能性の一端を検討した。その結果、従来までの「自己教育」というデカルト教育論における主要な前提に加え、社会的ないし人為的な関係性という側面からデカルト教育論および身体教育論の成立する可能性を指摘することができたのである。したがって向後の議論において、デカルトのテキストから「身体諸動作の習得過程」が明らかにされる場合、常に「社会的関係性」という前提をもって議論を行うことへの留意を指摘することができた。またこのような議論は、デカルトにおける「身体教育論」の成立へ向けた諸契機を明示するための思想的な基盤となるものである。

以上から、本章では身体教育という場における人間の心身関係が拠って立つべき理論的前提として、「実体の合一 *unio substantialis*」および心身接続の在り方としての「心身の合一 *union de l'âme et du corps*」が定められた。そして、これらの知見を以って次章以降の考察が進められるわけである。

ところで、このような心身のあり方における「身体」とは、体育学的にみていかなる意義を有するのだろうか。次章では体育の直接的な働きかけの対象となる、いわば自然学的に捉えた「身体」の有り様に着目してみよう。

第 2 章 自然学的存在としての「人体」

序節 デカルトと人体

第 1 項 「体育哲学における身体」の問題性

本研究の問いは、「心身関係の基礎付けに基づき、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を身に付けてゆくか」であり、この問いに充足した解答を得ることが本博士論文の目的である。序章で述べた諸理由に基づき、デカルト哲学の思想研究を視点とする。第 1 章においては、人間における心身関係の理論的定礎が果たされた。具体的には、人間の心身は双方が実体という身分を保ちつつ密接不可分に結合する「実体の合一 *unio substantialis*」が人間心身の本来的な有り様である¹。他方、心身の接続は、感覚によって知られる「心的因果性」を前提とした「心身の合一 *union de l'ame et du corps*」と主張することで、整合的な説明がなされたのである²。

¹ この「実体の合一 *unio substantialis*」の意味内容については、所(2004)の次の言及が本研究の主張を精確に表現すると言える。「<人間>における<mens>と<corpus>との<compositio>は「実体的(*substantialis*)」—その意味では必然的—であり両者が「実体的に(*substantialiter*)合一することで<人間>が成り立つ。」すなわち、精神 *mens* と身体 *corpus* が実体の身分を保ちつつ合一することで人間が組成される。なお上記引用において所の示した引用典拠については割愛させていただいた。

² 「感覚によって心身の接続が明晰に知られる」という主張の根拠は、第 1 章第二節第 1 項で示した 1643 年 6 月 28 日付けエリザベト宛て書簡

さて、次に本研究の完遂に至る手順として、体育の直接的な働きかけの対象となる人間の「身体」へ目をむけ、デカルトの立場からその自然（学）的存在としての身分を確定しておく必要があると先に本研究は示唆を行った。なぜなら、体育の対象となる人間身体については、その問い方や名辞の意味内容をめぐり、多くの議論が行われているからである。そして現在に至るまで、教育対象としての身体の自然的なあり方を問う議論については、今もって研究者間に充足的な解答が与えられていない。つまり、教育対象としての身体を概念上どのようなものとして把握すれば良いかという問いへの決着がついていないのである。このように、体育における身体それ自体のあり方について、各々が恣意的な前提を据えて今後も議論を続けるならば、身体と教育の関係をめぐる議論は依然として錯綜を続けるであろう。また、これまで本研究が考察したデカルトの身体観については、否定的な立場を採る論者も稀ではない。したがって、本研究が人間身体を考察するにあたってデカルトを取り上げるならば、「なぜデカルトなのか」という問いへ答える必要もあろう。

このような後景のもと、本章における議論の大要は次のようになるだろう。まず本章の問いであるが、身体教育の対象となる身体（＝人体）とは¹、どのような自然（学）的な身分を有するのだろうか。言い換えれば、体育の対象として捉えられる身体（＝人体）をまずはどのような事物として把握すればよいのだろうか。そしてこの問いに対する解答の提出が本章の研究目的となる。さらにこの問いに対する解答の提出は、体育における教育対象の内実を知るという意味において、本研究完遂のみならず身体論議において不可欠な知を提供することとなる。

さて、先ほど議論の錯綜が継続していると述べたが、具体的にはどのような議論がこれまで体育の原理論において行われてきたのだろうか。また本研究が取り上げてきたデカルトが批判されるとすれば、それはどのように批判されてきたのだろうか。体育

(AT.III.692)における、デカルトの主張である。

¹ 後述するように、デカルト哲学では概念として「身体＝人体」という等式が成立する。本章では体育哲学分野で語られてきた「身体」概念との混同を防ぐため、デカルト哲学における「身体」に言及する際には「人体」という語を本章に限り使用する。言い換えれば、「心身合一体」のうちの物質的側面に限定した議論を本章で行う。

哲学分野における過去の議論を瞥見してみよう。

斯学では、往時から身体教育における人間の「身体」の身分をめぐって議論が続けられており、近年も木村が「身体」に対する捉え方の多様性を指摘することにより、改めて体育の原理論における「身体」の問題性を指摘している¹。ところで、最近の斯界における諸研究者の唱える諸見解、は言うならば反デカルト的とも形容される立場が台頭している。例えば体育における人間形成論を批判的に考察する久保は、身体教育という場を体験する「身体」を「世界のなかに配置され、その空間における関係性のなかに存在するわたし＝身体」とし、意識として定位される「わたし」と「身体」概念を等価的に捉えている²。すなわち、通常は「思惟」ないし「精神」として理解される自我、つまり「わたし」を身体と等価に看做すことにより、伝統的に峻別された心身という存在の同一性を提案する議論と読める。また久保によれば、体育における人間の「身体」知や徳と分離され、対比されるような物質としての身体なのではなく、世界に配置された人間そのものとしての身体として認識する必要がある³。そしてその「身体」は空間と不可分な関係であり、その配置された空間で他のすべての人、事物との関係性のなかにあるということに注目する必要があるとする。要するに、久保によれば「体験する『身体』は世界のなかで実体として独立したものではなく、世界との関係性のなかで存在すると考える」のである⁴。

久保は以上のように主張し、人間の身体を空間における関係性の中で存在する「わたし＝身体」と位置づける立場を鮮明にする。このような見解は心身を実体という観点から峻別するデカルト哲学を根本から退けるものであり、本研究とはその立場を対極にするとと言える。むしろ、本研究の理論的前提を否定した上に成立する議論と言っても過言ではないだろう⁵。

¹ 木村(2007)の議論における「体育学における身体」の項を参照のこと。また久保正秋(2010)『体育哲学の視界』においても、体育の哲学的問題として「身体」を捉える必要性が喚起されている。

² 久保正秋(2009a)『「体育における人間形成」論の批判的検討 7--教育的身体空間と「指導者--子どもたちの関係性」--』、2頁。

³ 久保正秋(2008)『「体育における人間形成」論の批判的検討 6—身体の意味ある「体験」—』、3頁。

⁴ 久保(2008)、3頁。

⁵ 久保正秋(2009b)『意味生成としての「スポーツ運動」体験の意義』はス

しかし、彼の唱える「わたし＝身体」という図式は、果たして哲学的な知としての妥当性を持ち得るのだろうか。言い換えれば、彼の唱える命題が単に修辭的な言辞を超え、哲学の命題として存立することは可能なのだろうか。というのも、彼が用いる「身体 body」なる語は、思惟や精神といった心的な実体の存在を前提する語ではないかとの問いが生まれてくるからである。本研究から敢えて批判を加えるならば、「身体」とは異なる身分を持つ「わたし」という前提を認めてこそ、「身体」という語が成立するようにも思われてくるのであって、このような批判については、体育哲学の研究史からも裏づけが可能であろう。この論拠としては、身体教育の歴史的背景に関心を寄せる樋口が次の指摘を行っていることが挙げられる。彼は主に以下のような検討を行っている。

彼によれば、明治初期に「身体」という語が定着するのは body に対する翻訳語という身分においてである。そして、現代行われている「身体論」は、その翻訳語としての身体をめぐる議論の典型であると彼は指摘する¹。さらに、「生きられた身体」や「意味生成の身体」について語り、さらに精神と身体の一様性を論じるにせよ、精神とは別物の身体を想定する心身二元論がベースにあることは否めないとも述べている。また、その論拠としては精神と身体が一体だと言うにせよ、「精神」「身体」という二つの言葉を用い、その関係を問題にするのである以上は二元論が機能しているはずであるという²。要するに、「身体」という語は明治期以降の翻訳語、具体的には心身二元的な思想を前提した上で使用されうる、ないしは使用されねばならない言葉であると解される。樋口の指摘を前提とするならば、「わたし」を「身体」と等価なものとして提示することは「身体」という語が持つ規定上、困難ではないだろうか。また、こうした「身体」という語の持つ規定性からの超脱を目的としていわゆる「からだ」や「身」といった諸概念が提唱されたのではないだろうか³。現に久保の議論では、

スポーツ運動の動きについてもデカルト的な身体観、すなわち心身を概念上区別する見地を排し、桑子敏雄の議論を援用しながら人間を「空間的身体的存在」と捉える立場を表明している。

¹ 樋口(2005)、21-22頁。

² 樋口(2005)、22頁。

³ 「からだ」概念を提唱する研究者としては竹内敏晴、「身」概念を用いた身体論研究としては市川浩がその代表的論者である。

「精神」あるいは「魂」といった心的諸機能を司る諸概念の身分が明示されてはならず、身体の空間的な存在性をめぐる議論が行われているのみである。このような体育哲学における「わたし＝身体」という図式は依然として論じられるべき問題性をはらんでいるとあってよいだろう¹。

ところで、上で検討した久保の知見は教育哲学の研究者である矢野の議論にその源泉を求めることができる。なぜなら、久保が論文における自らの言及に加え、矢野もまた身体の身分において以下のように述べるからである²。矢野によれば、われわれにとって身体とは何よりも私たち自身の身体、私たちによって生きられた身体に他ならないという。そしてわれわれによって生きられた身体とは、「客体としての身体」に対して「主体としての身体」と名づけることが可能であり、この「主体としての身体」のあり方を追求するところに「身体」論の問題性を見出している³。また矢野は上の問題提起を行った上で人間の身体を空間に位置する存在と捉え、任意の部屋に座する人間はデカルト的な「抽象的で均質的空間」に位置するのではなく、既に方位付けられた具体的空間に人間が生きていると述べている⁴。そして、存在としての人間は「高い」や「遠い」ということを精神として経験するのではなく、「ここ」に限定された「パースペクティブ」や「方位」をもった身体として、肉化した精神としての身体として経験するとされる。このような言説から、矢野によれば、身体は精神と切

¹ 運動競技などにおいて、あたかも精神と身体が一つに溶け合い、競技者の実感として身体の自動的な動きの体感される事実が広く知られている。また各々が持つ感覚の明晰性に基づき、「わたし＝身体」なる言説が運動競技をめぐる議論において生まれ、また主張されることもあるかもしれない。しかし、日常世界における体験的な知と、哲学における論理的整合性を求める議論は精確に区別すべきであり、当該の主張に対しては、なお議論の余地があると思われる。

² 以下で矢野の見解に対する批判的検討を行うが、彼もまた身体教育が社会的関係性のもとに行われる事実を指摘しており、本研究はこの点で彼の見解に従う立場を採る。特に彼による次の主張は、身体教育が社会的な関係性の上に成り立つことを指摘した言説として、本研究が支持するものである。「人間には特に何かに適応しているという生得的な運動形態が欠如しており、そして他方で異常なまでの運動可能性が存在していることがわかる。いかえれば、人間の身体は他の生物のように特殊化されていないが、この可塑性と非固定性がどのような環境においても適応できる教育可能性の根拠となっている」。

³ 矢野智司(1995)『「子ども」という思想』、57頁。

⁴ 矢野(1995)、58頁。

り離された機械にとどまるものではなく、身体は私によって生きられた私の身体であるという¹。

矢野の議論では、精神それ自体が空間認識を行うのではなく、身体と結合した限りでの精神という側面が強調されている。また彼の議論は、精神および身体の語を用いつつ、心身の非分離性が主張されている。この限りで読むならば、本研究の第1章で明らかにされた知見と照合しても、大きな差異があるとは言えないだろう。

しかし、矢野は身体を「機械」として認める立場を一応見せるが、その前提に立つならば、デカルト的な空間理解を否定する主張との論理的な整合性をいかに解釈すれば良いのだろうか。というのも、矢野の言説に従って人間の身体を一個の「機械」と見なす限り、本研究で後述するように、その立場はデカルトの空間理解を受容することに他ならないからである。また彼が「機械」と述べた人間の身体は、いかなる意味内容と内実を備えたものなのか。それについて矢野は踏み込んだ議論を行ってはいない。総じて言えば、矢野はデカルトの思想にも配慮するものの、デカルトを折衷的な形で自らの議論に組み込んだため、却って議論全体の方向性が見えづらい印象を与える。結論的に述べれば、矢野が関心を寄せる「身体」においても、体育の対象とすべき「身体」の概念的把握について、未だ十分な見通しを与えていないと考えられる。このように、体育学ないしは教育学の視点から捉えた「身体」概念はどこか概念としての曖昧さを拭えず、この概念の明確な存在性、つまり存在としてのあり方が明らかになっていないと思われる。

体育哲学ではこの他、人間身体の位置づけにおいて、身体それ自体に何らかの思考機能を与えようとする立場が見られる。例えば久保健は近年の心身論に関する論考において、身体の各部の営みを「考える」と表現する諸見解が示されている現状を踏まえ²、

¹ 矢野(1995)、58頁。

² 久保健(2001)『スポーツと身体の教育』、81頁。久保健が具体例として挙げるのは、彼の記述によれば、「皮膚は単なる身体を包む革袋や感覚器の末端ではなく、『第二の脳』であり自他の界面＝自我の源でもあるとか、血管は単なるパイプではなく、全身の細胞と情報と交換し影響を及ぼしあいながら、毛細血管を伸ばしたりバイパスをつくったりと能動的にふるまう『考えるシステム』であるとか、生体高分子はインテリジェントな組織体

身体にはある種の「思考」や「判断」、また「意志」と喩えうる行為を含む自立的活動を営んでいるのだと考えるべきではないかとする提案を行う¹。そして彼はこの文脈において、自らの唯物的な立場を踏まえた論陣を張る。しかし、物質としての身体に思考が宿るとは具体的にどのような事態であり、またその証明をどのように行うのであろうか。たしかに現在は脳科学の先端的な知見を用いることで、心的な諸作用の物質としてのありかを探る試みが続けられている。しかし、未だに広く学界を納得させる知見を生み出してはおらず、彼の見解に対しては慎重な姿勢が求められよう。さらに現象学の観点から体育哲学における身体論議へ示唆を与え続ける瀧澤もまた、物質としての身体にある種の思考能力を認める見解を唱えている。彼は身体について論じる必要性を提起する文脈において「身体的思考」という命題を提出する²。滝沢によれば、この思考は[からだ]を使って考えるというよりも、[からだ]が考えるという状態であり、[からだ]として考えることも表現可能とする。また、言葉で考えるのではなく〔動作〕で考える身体的思考を捉えたと、次に述べる賢い[からだ]という視点を見出すことができるとし、賢い[からだ]とは、意図を実践できる[からだ]であり、具体的な課題を解決できる[からだ]である。そしてその解決は言葉での説明とは異質な行為であるという³。

で、細胞間情報網を有して『コグニティブ』な活動を営んでいるとか、胃や腸は食物の成分をすばやく認識し、毒素の排出を指令するなど、脳と同じ原理で絶妙な働きをしている」となる。なお先の批判的検討で取り上げた久保正秋と区別するため、久保健に関しては姓名の両方を表記させていただいた。

¹ 久保健(2001)、81頁。

² 滝沢文雄(2007)『身体を教育するとはどういうことか』によれば、彼はこの「身体的思考」に次の諸要素を認めている。すなわち、「この思考の独自性については、次の三つについて考える必要がある。まず身体的対話についてである。これは相手の論理をみずからの基準で問い探ることであり、これによって実践的關係を築くことができる。次に身体的判断がある。これは即時的決断を伴う判断であり、みずからが実践することを前提に、時間的経過の中での関係をつくり続けることである。さらに身体的記憶がある。これは多様な知覚内容のゲシュタルトとしての記憶内容である」と彼は述べている。個々の事項の吟味については別途検討とし、本項では彼の思索内容の提示に留める。

³ 滝沢(2007)、123頁。なおここで取り上げられる[からだ]概念であるが、瀧澤は当該引用とは別の箇所のように述べている。「我々は[からだ]をどのように観ているのであろうか。通常は[こころ]との対比で [からだ]を捉えている」。すなわち、彼の理解では明らかに当該の概念を心身の概念的な対立の下で捉えていると思われる。したがって[からだ]を「身体」、[こ

滝沢の見解を解釈すれば、言語によって捉えがたい身体動作の存在する事態を踏まえ、物質としての[からだ]が自ら意志を持つとの解釈が可能ではないだろうか。そして身体が潜在的に持つ可能性を指摘することによって、彼は人間身体の持つ発展可能性の明示を試みる議論を展開している。

たしかに文化的存在としての人間身体にさまざまな潜在的能力が認められることは疑いの無いところである。また体育学など人間の身体を直接的に議論の対象とする分野の研究者にとって、滝沢の議論は多くの示唆を与えるものであろう。しかし、物質であるとして瀧澤の認める[からだ]がそれ自体で考える、とはいかなる事態を指すのであろうか。仮に習練を積んだ運動競技者であれば、あたかも [からだ]それ自体が思考するとも表現しうる卓抜な身体諸動作を遂行することは可能であろう。しかし物質としての身体とは、やはり神経系をはじめとする生理的な諸機能が前提され、それらに基づいて人間の身体が動くこともまた、疑い得ないであろう。したがって瀧澤の主張する「[からだ]が考えるという状態」の内実を巡り、更なる議論は行われる必要であろう。要するに、物質としての身体もしくは[からだ]が思考するという事態がいかにして可能かという議論の余地があり、瀧澤の議論は身体の秘める可能性を示唆するものではあれ、「身体」の概念的な理解を示すものではないと言えるだろう¹。

以上のように、教育哲学および体育哲学における「身体」概念に係る知見を瞥見しても、言説は幾分錯綜しており、明確な結論は出ていない。つまり「身体」概念の存在の有り様に対しては未だ精確な解答の与えられていない事実も明らかとなった。それで

ろ]を「精神」と読み直したとしても議論に重大な支障をきたす事態とはならないと考えられる。したがって本研究でも瀧澤の唱える[からだ]および[こころ]をそれぞれ「身体」「精神」と読み替えることで議論を進める。

¹ なお滝沢(2007)は身体教育を問い直すにあたり、「こころ」と「からだ」の関係を問うという枠組みを離れる必要性を主張する。すなわち、心身関係というこれまで前提とされて来た問題それ自体の再考を図り、新たな見立てによって体育学における「身体」理解を推進しようとする立場と受け取れる。本研究は彼の当該立場そのものを否定する立場には立たない。ただし、本研究は正に瀧澤の指摘する「こころ」と「からだ」の関係性、言うならば心身の二元論的な枠組みから身体教育を問い直す研究であり、この論点においても彼と見解を異にする。瀧澤との相違は予め研究に先立って設定された先験的な立場の相違であって、彼の主張の是非は本研究の終局を俟って検証されることになるだろう。

は本研究の目的である「人間身体の形成」される有り様を描出するにあたり、「身体」ならびに「人体」という概念をどのように捉えた上で研究を開始すればよいのだろうか。

一つの手がかりとなるのは、先にみた樋口の視点であろう。すなわち、現代世界において「身体論」が行われる際、そこで前提されている「身体」とは、心身の二元論を暗黙裡の前提とする議論である。すなわち、心身の二元論という学説に対してどのような立場を採るかによって、研究者の立場も異なってくると言えよう。また身体を論じるならば、当然のごとく、その対蹠点となる精神の位置づけや双方の関係論についても語らねばならないであろう。そしてそのような心身関係論をふくめた「身体」概念の淵源を定礎した哲学者は、言うまでもなく、デカルトである。そこで教育ないしは体育という限定がつくにせよ、「身体」概念の把握ないしはその存在性を明らかにするには、当概念をめぐる議論の発端をなすデカルトを考察することが適切ではないか。つまり、問題の生じた原点にさかのぼって考察を開始する視点である¹。

他方で、周知のように、体育科学では数理を用いて事象を説明する枠組を採用し、その基本線に沿っていわゆる「スポーツ科学」が展開されている。しかしその思想的基盤をつくるデカルトの人体に対する思索を体系的に考察した研究は、体育諸科学においては見当たらない。言い換えれば、現代の自然科学における身体理解を基礎付けたデカルト以降の身体（人体）観については半ば不問とされ、深い洞察を得ることなく研究が続けられているのであって、「デカルト的な身体観」は必ずしも体育（哲）学の研究者間で十全な理解が共有されているわけではない。そして、哲学の基本的な営みが「原理論の構築」ならびに「現状批判」を旨とするならば²、一見明らかであるはずの現代における自然科学的な身体理解を、デカルト哲学の視点から改めて考える意義も認められるのではないか³。

本研究は以上の思惑から方法的な選択に関しデカルト思想研

¹ 序章で言及した小林(1994)の視点に基づく。

² 佐藤(2003/1993)、11頁。

³ デカルト採用の妥当性については前章でも言及した小林(1994)の見解に基づく。すなわち、或る問題に対するアプローチとして、当該問題の発生した淵源に遡行し、これを始点として洞察を開始する方法である。

究を継続して採用する。それは「近代科学の成立以後提起されるすべての問題が、多かれ少なかれ、このデカルトの二元論的自然観に端を発し、あるいは関わっている」というデカルト自然哲学が持つ豊かさに加え¹、彼の自然科学思想に対する基本的な理解を持つことは、数多ある「身体」の諸問題の見立てを把握するためにも有益であるとの思惑に基づく。この意味でデカルトの思想を改めて省みる立場は、決して無益な試みとは言えないように思われる。

以上を踏まえ、本章は次の問いに対する充足的な解答の提出を研究目的とする。すなわち、体育哲学において「身体」と呼ばれ、人間存在のうちの生物学的な基盤である「人体」とは、どのような自然（学）的存在としての身分を有するのだろうか。言い換えるならば、身体教育の対象となる「身体」、言うなれば「人体」を概念上どのようなものとして捉えればよいのだろうか。この問いに対する解答の提出を本章の研究の目的として据えることとしたい。そして、この解答提出に至る手がかりとして、デカルト哲学において特に人体に向けられた諸テキストに着目する視点を本研究は提案する。

それではこれらの見解を踏まえ、デカルト思想のうちでも人間の人体に言及し、その点に着目した先行研究を見てみることにする。

第2項 用語の規定および先行研究の検討

本項では、前項で行われた記述を継ぎ、考察対象となるデカルト思想研究における考察視座の先鋭化、およびその研究視角に係る先行研究を吟味し、本研究の位置づけと独自性を明らかにする作業を行う。

本章で研究対象となるデカルトであるが、彼が生物ならびに人体に対して寄せた関心は、彼自身の哲学体系のなかではどのように位置づけられるのだろうか。この問いに答えるためには、彼の哲学体系の見取り図を参照することが解答への有益な手がかりと考えられる。具体的には、彼自身が自らの学問観を述べたところの、通称「学問の樹」を引用することが有効であろう。とりわ

¹ 村上陽一郎(1986)『物質・生命・人間』、28頁。

け次の記述は本論の進行に関しても注目される。

かくして全哲学は一本の樹のようなもの *toute la Philosophie est comme un arbre* です。その根は形而上学、幹は自然学、その幹から伸びる枝は他の諸学 *les raciness sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences* です。それらは三つの主要な学問、すなわち医学 *la Medecine*、機械学 *la Mechanique*、そして道徳 *la Morale* に帰着します¹。

本研究は、彼が諸学の一つとして位置づけた「医学」に着目したい。それというのも、この時代の医学は現行の生理学や解剖学をはじめ、人間存在に関わる生理現象一般を包括的に探る学問であったからである²。つまり、本章の関心である人間の生物学的基盤を探るにあたり、デカルトの医学思想は、本論における考察が重点化されるべき領域と考えられるのである。無論のこと、デカルトの体系から医学思想のみを他分野と切り離して論じることが許されることではなく、また不可能でもある。なぜなら、デカルト哲学は思索の諸断片を切り貼りした結果として完成したものではなく、前章でみた「永遠真理創造説」をはじめとする形而上学の基礎付けや自然を包括する諸規則の上に成立する体系だからである。したがって、医学に着眼することは、その基礎付けとなる形而上学の思想に触れることにもなるだろうし、また他の諸学との連携具合を確かめる機会も生まれるだろう。しかし、

¹ AT.IX-II.14 (山田弘明訳) (2009、25頁)。

² 本研究は Bitbol-Hespériès (2000)による次の解釈に従う。彼女の考証によれば、デカルトは医学的知見に言及する際の学問的な総称として *medicine* の語を使用するが、この語は現行の生理学 *Physiology* に含まれる領域も包含していたとされている。他方、デカルトは生理学 *la Physiologie*、*Physiologia* の語も書簡で使用するが (例えば 1640年7月22日メルセンヌ宛書簡、AT.III.95、また 1645年7月レギウス宛書簡、AT.IV.240)、いずれも医学的知見な知見を述べる文脈で使われている。つまり、この *Physiologie*、*phylogia* なる語の下で医学理論が語られていたのであり、解剖学的な知見もこれらの語に含まれる形で語られていたと Bitbol-Hespériès は捉える。また Bitbol-Hespériès はこれらの知見を踏まえ、デカルトにおける生理学的知見とは、人間における健康に係る研究を含意していたとも解釈している。したがって、本研究ではデカルトにおける医学と生理学の親近性を考慮し、双方の語を文脈に合わせて使い分ける方針を採る。つまり本論においては、医学と生理学はほぼ同義的な意味であるというのが本研究の立場である。

このような前提を踏まえた上でなお、デカルトによる生物学的研究に考察の眼を向けるならば、デカルトの行った「人体」に対する深い洞察、そして本章の問いである、身体教育の対象としての人体の本来的な身分とはいかなるものかという問いへの解答に資する知見を獲得出来るのではないか。したがって、彼の思想のうちでも人体に関する記述が豊富に含まれる医学ならびに生理学的知見に係る論考に考察対象を絞り、論題の更なる明確化がなされると思われる。

さて、近年広く認知されているように、デカルトは形而上学においてのみ顕著な業績を遺したわけではない¹。というのも、彼の著作『屈折光学』にも見られるように²、レンズの製作方法について言及を行うなど、日常生活の実益に即する諸知見へ深い関心を寄せる人でもあったからである。そして上記著作の序論的な位置づけを果たす『序説』では、病気や老衰の原因と治療法を知悉するならば、それらを免れることができるという健康論を述べている³。デカルトが自然破壊を肯定する思想を提唱したのではない事実、および人間の健康と福祉を考察する哲学者であることは既に確認されたが、このような健康に関する一連の記述は、人体の保全へ関わる医学が彼の内で高い関心として位置づけられていたことの証拠となろう。もちろん、彼が医学や生理学に対して壮年初期から興味を寄せていた事実は明らかにされているが⁴、

¹ デカルトの形而上学における意義が特筆化されるのはドイツ観念論以降、とりわけヘーゲル以後である。

² この著作の第8講以下(AT.VI.165以下)はレンズ製作など、人間の視覚機能を補助する器具についての議論が展開されている。またデカルトは視覚やレンズの構造と機能については早くから関心を持っており、例えば1629年6月18日付けフェリエ Ferrier 宛書簡(AT.I.13)においても既にこの話題についての言及が見られる。

³ 『序説』第六部(AT.VI.62)の記述に基づく。

⁴ 1630年における次の書簡には次のような記述がある。「私は他にも非常に多くの楽しみを持っています。すなわち、私は解剖学を学び始めようとしているのです。」(AT.I.102)(拙訳、原文; *J'ay trop d'autres divertissements: Je veux commencer à estudier l'anatomie.*) なお山田(2009)はこの箇所注解を寄せ、この発言がデカルトの解剖学に対する関心の初出箇所であり、他の非常に多くの楽しみとは普遍言語、幻日現象の観察、太陽の黒点観察、数学研究、そして音楽へ関心を保持していたとする。デカルトにおける解剖学への興味は後年に至っても継続しており、この例として1637年刊行の『序説』第5部における心臓の構造を詳細に描写する記述(AT.VI.47以下)、さらに1638年3月23日付けプレンプウス Plempius 宛書簡(AT.II.62以下)など、人体の諸器官に対する詳細な言及を確認することができる。

『省察』における感覚論においても、人体への解剖学的諸考察から得たと思われる知見が至るところに見られる¹。端的に言えば、デカルトは人体に対しても高い関心を寄せていたと言えるのである。さらに生涯後半期の1645年には、次の記述がなされている。

健康の維持 *La conservation de la santé* は何時でも私の諸研究の主たる目標 *le principal but de mes études* でした。そして私は、現在まで知られなかった医学にかかわる多くの認識を獲得する手段 *moyen d'acquérir beaucoup de connoissances, touchant la Medicine* のあることを少しも疑いません。しかし私が考察しており、他方未だ完成できない動物に関する論考は、それらの認識に行き着く入口でしかありませんから、私はそれらの認識をもつことを誇るつもりはないのです²。

この記述を読むならば、彼が人間の健康および諸生物の生理学的側面に強い関心を寄せている事実がうかがえる。すなわち、「形而上学者デカルト」という旧来までのいくぶん偏向的な理解を退ける言及であると同時に、デカルトが人間存在における生理現象へ深い興味を示していたことが了解できよう。また、既に研究者

¹ 例えば『第六省察』後半部における感覚論や痛みおよび飢えへの言及は彼の解剖学的ならびに生理学的関心の表れと言える。また山田(2010)はここにデカルト形而上学と医学との補完可能性を指摘している。

² 1645年10月ニューキャッスル侯宛書簡(AT.IV.329) (拙訳、原文; *La conservation de la santé a este de tout temps le principal but de mes études, & je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquérir beaucoup de connoissances, touchant la Medicine, qui ont esté ignorées jusqu'à present. Mais le traité des animaux que je medite, & que je n'ay encore sceu achever, n'estant qu'une entrée pour parvenir à ces connoissances, je n'ay garde de me vanter de les avoir*). なおこの書簡では、デカルトが継続して動物の構造と機能に関心を保持し続けた事実が次のように語られている。「…というのも、15年以上も前から私が着手しております動物に関する論考はいくつかの実験を前提し、それなしでは論考を完成することが不可能なのですが、他方それらの実験を行う時宜に未だ恵まれず、いつ行うかもわかりませんのでその論考について長い間、日の目を見させる約束ができないでいるのです。」(AT.IV.326) (拙訳、原文; *Pource que le traite des animaux, auquel j'ai commencé à travailler il y a plus de quinze ans, presupose plusieurs experiences, sans lesquelles il m'est impossible de l'achever, & que je n'ay point encore eu la commodité de les faire, ni ne sais point quand je l'aurai, je n'ose me promettre de lui faire voir le jour de longtemps.*)。

によって指摘されているように¹、デカルトの後半生は医学に重点が置かれていく²。すなわち、デカルトの医学分野ならびに人体に対する関心は生涯にわたって貫かれていると言えるのである。したがって本研究の関心に即して考察対象を定めるならば、彼の医学生物学的知見に視野を絞ることが一つの接近方法として考慮できよう。

以上から、デカルトが医学および生物学な洞察を記したテキストの内に、本章が完遂に資する知見が存するのではないか、という予想が立つ。そこでひとまず研究視角をこの角度に据え、ここから先行研究を読み解くことで更なる進捗が図られるだろう。換言すれば、デカルトにおける「医学」「生理学」分野を中心に考察を進めるという方針が定められるのである。

ただし、これまで特に深い検討も無く使用してきた「人体」という語については、デカルトのテキストにおいては通例「身体」という訳語が人間の有する物質的事物を指す語として統一的に使用されている。したがって、「人体」なる語が果たしてデカルト思想研究において妥当する語彙であるかを確認しておく必要がある。また、ひとくちに「医学」「生理学」といってもその対象が人間存在であるならば、いわゆる「心身合一」の問題とも絡み、どのような範囲にまで考察を及ぼせばよいのかという問いも浮上する。すなわち、考察範囲の限界を定めておく必要もあるのではないだろうか。そこでこの二点に対して簡略にまとめておきたい。

まず、後者のデカルト医学・生理学思想に関する考察の限界であるが、結論的には、本論で述べる自然法則によって支配される物質的側面に限定する。換言すれば本論で述べる「機械論的な」機構によって説明される限りでの範囲を考察の限界とする。というのもこの規定の背景には、人間の健康を取り扱うにあたり、デカルトが「心身の合一」を前提した文脈で健康について論じる箇所が見られるからである。例えばそれは「微熱のもっとも通常の

¹ 谷川(2002)、128頁。

² デカルトは1648年に、本章でも重点的な考察対象とする人体生理の詳細な分析である未完の著作『人体の記述』を遺している。また病没前年に完成した『情念論』第1部は山田(2009)の指摘にある通り、医学書にも類される諸記述が見られる。

原因は悲しみ *la tristesse* です¹」という言及であり、「心身の合一」を前提する文脈であることが確認できる。そして、近年のデカルト医学に対する研究書では、このようなデカルトの諸言及をも含めて広義のデカルト医学とする解釈も見られる。それゆえ、「デカルト医学」に考察を定めるならば、心身関係の錯綜する領域をも考察の範囲に含まれることになるろう。

しかし本研究では次章の第 3 章において心身合一体たる人間身体 of 具体的な生成機序を考察する。他方、本第 2 章はその考察へと向けて生理的な意味での身体すなわち「人体」における考察を専らとする。したがって、研究戦略上の観点から、心的諸要素の絡むデカルトの医学的知見については考察の対象外とする。

さて、次に「人体」という語を本研究が敢えて使用する背景と論拠について、次の二つの論点を挙げておきたい。一方の理由は、「身体」という語が多義的に解釈されている現状を踏まえ、知らず知らずのうちにデカルト哲学と相容れない「身体」観の混入を防ぐためである。他方の理由は、デカルト研究史においても「身体」を「人体」と言葉の変換を行った上で議論を行うことには、一定の評価が与えられているためである。

最初の論点については、次のように述べることができるだろう。先に、本研究は樋口の指摘を引用した。彼の指摘における要点だけを繰り返すならば、現代のわれわれが論じる「身体」論議の背後には、「心身二元論」と呼ばれる思想が横たわっているとの指摘が行われた。そして、今日「身体」論に取り組む諸研究者も、樋口によるこのような指摘に対し、自覚的であると考えられる。ところが、本章の冒頭で若干触れたように、「身体」を論ずるにあたっては、このような前提の超克を図る研究者も存在するといえる。言い換えると、デカルトの意図とは異なる「身体」理解を指摘し、主張する論者も存在するといえる。したがって、同じ「身体」という語を用いるに際しても、デカルトとは異なる意味合いをもってこの言葉を使用する場合が見られるといえる。このことは既に体育哲学分野の先行研究において指摘されており²、体育

¹ 1645 年 5 月 18 日付けエリザベト宛書簡(AT.IV.201)(山田弘明訳)(2001、71 頁)。

² 先に挙げた木村(2007)は、体育学において「身体」が論じられる際、次のような視点への留意を促している。具体的には、「人間ならだれでも生ある限り常に『持ち』『動かし』『その状態を感じている』からだ・肉体のことが語られていると直

学における「身体」論議の錯綜を示す一因ともみなせるだろう。このような状況から考えると、本章において人間の「身体」が論じられる際、知らず知らずのうちにデカルトの意図とは異なる「身体」理解を議論に混入させ、結果としてデカルトとは無関係な「身体」論を展開するおそれはないだろうか。具体的に言えば、

ちに了解するから、そこで語られる身体は半ば自明のことと受け止めてしまう。その結果、体育学で論じる身体とはそもそも『何なのか』という根本的な問いが疎かにされがちである。ところが、体育学における様々な課題を論じようとする前に、一步踏みとどまって『「身体」とは何か』を我々が問うとき、その答は単純なものとなりえないであろう。」と指摘している。彼の発言を要約するならば、ひとくちに「身体」といっても、「身体」を論じる際のいわば「研究の限界」の確定をめぐり、議論の生まれる余地があるとの指摘であろう。この論点については、佐藤(2003/1993)が「教育」という営みに関わる限りでの「身体」論を論じるべきとする主張を行っているものの、「教育における身体」のさらなる内実をめぐっては、さらに議論の続いている状況と言つてよいであろう。ところで、木村は心身関係という視点から次の5つの事例を挙げ、「身体」という言葉の多様な解釈の可能性を指摘している。(1)我々が「身体」を感じたり意識したりするとき、そのまま物理的・生理学的「身体」が我々の「身体」とは必ずしも言えないのではないだろうか。例えば「幻肢 phantom limb」という事象をどのように解すべきだろうか。(2) Harris, Dorothy, V. (1973) “Involvement in Sport a soma psychic rationale for physical activity”が述べるように、身体の位置的 postural、空間的イメージとしての「身体イメージ body image」という考え方が体育(心理)学において提案されている。そして、Harrisはこのような「身体イメージ」が自己概念 self conceptの形成に影響を与えると述べている。この自己概念は、単に身体の表象とか映像ではなく、運動能力などの力能感覚を含むものとして定義づけられている。そして、Harrisの問題設定は、「身体」の「心魂」への影響の問題として理解することが可能であり、体育学における「身体」を考える上で示唆的な議論である。(3)「視覚」などの知覚と身体運動の関係から「身体」を考えることで、「身体」の捉え方に変化の生まれる可能性がある。具体的には、認知科学者の佐々木正人が『からだ：認識の原点』において述べるように、「動きが制限されている状況では、見ることの成立が遅れる」。つまり、人間においても「身体」の動きの能動性が視覚などの基本的認知能力に一定の影響を及ぼす可能性を否定しきることはできない。知覚と身体運動の関係を考えるならば、佐々木の指摘は体育学における「身体」概念を定めるに際して、示唆的な議論である。(4)市川浩は『<身>の構造』において、一般的に了解されているような外部知覚とは異なる、「身体感覚」の存在を指摘している。市川によれば、このような「身体感覚」は自分の感覚であると同時に世界の感覚でもあるような、「両義性」をもった基層の感覚である。仮に、市川の述べる身体感覚の「両義性」のなかに、心的な諸機能が含まれると解釈するならば、「身体」という言葉の伝統的な意味は大きな揺らぎを被ることになる。(5)ドイツにおいて、日本の体育学に相当する領域の研究者であるグルーペ Grupeの議論では、「身体性 Leiblichkeit」という概念が述べられている。この概念は、感覚や感性にあたる心的な諸機能や諸現象を「身体」の側に引き入れ、「身体」がある意味での精神的諸機能をも担うとしている。また、彼の議論ではいわゆる「精神」という語に代えて、「私 Ich」という概念を用いて身体運動やスポーツに考察を加えている。彼の議論を踏まえると、体育学における「身体」はどのように語られ、またどのように位置づけられるのだろうか。以上、木村が指摘するように、「身体」という概念の語り方や考察範囲の限定には、体育学においても複数の捉え方が存在する。本研究では、木村が指摘してきたさまざまな「身体」観の混入を防止する観点から、デカルトにおける「身体」論について、「人体」の語の代用することとする。なお、木村による上の指摘については、本研究から次の批判が可能である。(2)について、本研究が Harrisの主張を考察した限りでは、彼女の議論は、必ずしもデカルトの身体観を積極的に否定しているとは捉えられない。この点については、木村による Harris理解にはなお、議論が求められるだろう。

議論に行き詰まりが見られた場合、デカルトとは異質の思想を混入させることで議論をつなげるという誤りに対し、本研究は注意しなければならないだろう。特に本章のように、非物質的事物である「精神」に触れない議論においては、デカルトの思想と関係のない「身体」理解を持ち込まないことに対し、強い自覚が求められよう。それゆえ、意図的に「人体」という語を用いることにより、多義的な用法の見られる「身体」の意味の混入を防ぐ意図があると言えるのである。

第二の論点として、デカルト研究史における「人体」という表現の妥当性については、以下のように述べておきたい。たしかに、デカルトのテキストにおいて、「人体」という言葉が明瞭に訳出および使用された形跡は見られないと言える。しかし、少なくともデカルト研究者間においては、デカルトの物質理解から出来る帰結として、この語を使用する妥当性も確認されている。例えば、デカルトの述べた心身の二元的理解から了解できるように、心的な要素を持たない物質は「物質＝物体＝身体」という図式で表すことができる¹。この等式は、物質が一律に論じられる根拠を表現した指摘と言える。そして「人体」も物質に他ならないのであって、「人体」なる語も上の図式に包含されると考えられるだろう。端的に述べれば、デカルトの物質理解を人間に適用する場合、そこに「人体」という言葉の使用される余地も十分に認められる。また、デカルト研究者である所は以下のように述べ、デカルト哲学のなかで「人体」という語が使用される妥当性を主張している。

「物体[＝身体]」と一補って一訳出したその原語は"corpus"であるが、…この語は、(日本語で言う)「物体」という意味にもなれば、「身体」という意味にもなる。場合に応じて訳し分けるが、しかしもともと Descartes 的には、<人間>の<身体>も、これを要するに<(人間的)物体>、すなわち<物体(一般)>の一種、ないしは一部でしかなく、"corpus"においては「身体」と「物体」とがいわば二重に含意されていて、「物体」とのみ訳し、あるいは「身体」とのみ訳しては不適切な感じの残ると

¹ この「物質＝物体＝身体」という等式は谷川(1995)によって示された。

いう場合も、少なくない。それゆえしばしばこのように「物体 [=身体]」あるいは「身体 [=物体]というふうに、補いつつ訳出することにする¹。

この注解は所がデカルトの『省察』を訳解した研究書に見られる。この指摘によれば、身体と物体という双方の語の意味内容がデカルトにおいては同一の意味を帯びることが指摘されている。すなわち、「物体」と「身体」は文脈に応じて訳し分けることが許されており、デカルトに限って言うならば相互に互換性を持つことが認められるのである。さらに所の解釈では、『省察』における「人[間的物]体 *corpus humanum*」との語彙について、この「人[間的物]体」を「人体」と読むことの妥当性を示唆している²。つまり、人間の身体を生理的または自然学的な側面から捉える場合、「身体」を「人体」として読み替えることに問題は生じないとの解釈も可能であろう。所はこの他にも「人体」なる語を採用する事例が見られ³、デカルト研究史において「人体」なる表記は決して奇異な用例ではないことがわかる。従って、本論でデカルトが生理的または解剖学視点から捉える身体を「人体」と表記し、文脈に応じ採用することとしたい⁴。

また本論で繰り返し現れる「機械論的」という表現であるが、辞書的定義が学界では与えられているものの⁵、デカルトにおいて使用する場合は、デカルト研究者である Kenny が定めるように、「あらゆる自然現象が幾何学的物質的な運動によって説明さ

¹ 所(2004)、67-68頁。

² 所(2004)、115頁。

³ 例えば所(1996/1971)はデカルトの自然哲学を解説する文脈において、「人体」なる語を使用している。

⁴ この「人体」という語は、体育哲学では佐藤(1999)の定義による「からだ」に相当する。彼の定義では「からだ」とは「誕生し、成長し、衰退し、ついには死に至ることになる生理・解剖学的なレベルでの「構造-機能」体であって、自然的存在である。」

⁵ 「機械論」の辞書的な定義については伊東俊太郎ら(1983)『科学史技術史事典』による次の定義および解説が目安となるように思われる。「目的論と対をなし、世界の変化、運行が一義必然的に決定されるとする世界観をさす。…自然全体を1つの機械と捉え、それを貫く必然的な法則を見出そうとする科学的決定論 *determinism* を内含し、その近代的な典型がニュートンの古典力学に見てとられることが多い。機械論は多くの場合、自然界の究極的な不変の要素的物質を前提し、複雑な自然現象もこの要素の複合作用によるものであるとする。」なお執筆は河本英夫である。

れうる理論」との定義が穏当であろう¹。彼はデカルトの自然学に批判的な検討を寄せる研究者であり、本論でも彼によるデカルト自然学批判を検討するが、語義的な意味づけにおいては彼の提案による機械論の定義に従うこととする。また、後述するように彼によるこの定義はデカルトの意図に即した定式とも思われる。

さて、以上の予備的検討を踏まえ、デカルトにおける医学および生理学思想に関わる先行研究を検討しつつ、それらを踏まえた本章の独創性などを明らかにする作業を進める。なお、デカルト研究はいうまでもなく世界的な規模で行われており、相馬によればもはや「産業」と称せられるほどの研究が行われている²。見方を変えれば、デカルトの生理学ならびに医学的な側面を扱う研究が形而上学や道徳論に比して僅少といえども、その数は膨大な数字にのぼる。それゆえ、先行研究を探る観点としては先に見た本研究の限界を踏まえ、最低限度の必読文献を予め任意に指定し、それを日本国内、英米圏および仏語圏に三分割することによって収拾を図ることとしたい。

一 日本における先行研究

わが国におけるデカルト研究は、研究史に着目した年代記的な考察などによって、学問的状况の整理が果たされている³。他方でデカルトの分野別の研究蓄積で見れば、形而上学や自然学そして道徳論の三分野を鼎として諸研究が重ねられている。またこれとは別に、デカルト研究に対する任意のテーマを設定した上で体系的な視座から足跡を残す研究も見られ⁴、これらの研究におい

¹ Kenny, Anthony (1978) “Descartes: a study of his philosophy” p.64 (拙訳、原文；Mechanism is the theory that all natural phenomena can be explained by the motion of geometrical matter)。なお齊藤了文(1998)『デカルトの「機械論」とは何か』によるデカルトの「機械論」理解の注釈はKennyによる定義を補強するものとなろう。彼によれば、デカルトは「機械」の性質を次のように理解していたと述べている。つまりデカルトは「力や位置や形といういわゆる物理的ないし幾何学的な性質でその動きのすべてが決定されるということ、機械の性質と捉えている。第二に、「機械」は生物や有機体にも適用できる理解の仕方であると主張する、前者はいわゆる力学的決定論であり、後者は有機体論批判である」。

² 相馬(2001)、177頁。

³ 山田弘明(2007)『日本におけるデカルト哲学の受容 1836-1950』、小林道夫(1997)「フランス年シンポジウム報告 日本におけるフランス哲学研究—過去・現在・未来—デカルト研究を中心に—」などがある。

⁴ 序章で触れた谷川(1995)、また近藤(1978/1959)による研究などが挙げられ

ては諸々の誤謬によって批判の的となるデカルト自然学および人体を対象とした考察も行われている。したがって本研究はそれらの諸研究から学ぶ諸知見を基にして構築されることとなろう。

さて、デカルトの医学的側面を重点的に扱った議論としては、佐野の研究が挙げられる¹。というのも、彼の研究はデカルトの医学思想へ特化した研究として、研究史的視点から見るに着目すべき論点を有するからである。

彼は自らの議論において、デカルト医学思想が後代の思想史に及ぼした影響に言及する。またデカルト前期の著作『人間論』への言及を通じ、デカルト医学思想への注目に対する問題提起を行い、デカルトが「人体」をいかに考えていたかについて事実論的な考察を重ねていく²。ここで彼の記述そのものは堅実な洞察が重ねられているものの、現在の研究状況から見て疑問視される視点も確認できる。彼によれば、デカルトは『序説』において医学思想に関係する課題が出発するとの見解を示している³。しかし彼のこの知見は昨今の研究状況では受け入れ難いだろう。なぜなら、近年の研究成果によればデカルトが生涯前半から医学への関心を保持していたことが彼の書簡からも明らかにされており⁴、『序説』ではむしろ、潜在的に見え隠れしていたデカルトの医学に対する関心が顕在化したとの解釈が可能だからである。

このように、佐野の議論には経年を感じさせる主張も見られる

よう。

¹ 佐野次郎(1949)『デカルトと医学』。

² 本論で後述する、デカルトが反射概念を創始したか否かの議論については、佐野は明確にデカルトがその理論を持ちえていたとの立場を採る。具体的には次の記述によってその主張が明らかである。「理性的精神と肉体の構造とのあいだの相関性について彼の重要視したのは、種々なる臓器の間にあつて「動物精気」の仲介による不随意にして無意識の「反射運動」である」。この記述は彼のデカルトにおける反射概念に係る議論の立場を示すと言えるだろう。

³ 佐野(1949)、63頁。

⁴ 前出した1629年の書簡に加え、1630年4月15日付けメルセンヌ宛書簡(AT.I.137)に次のような記述を確認できる。「私は目下、化学と解剖学をまったく同時に学んでおり、私が書物の中では学ばない幾つかの事柄を毎日学んでいます」(拙訳、原文; *J'étudie maintenant en chymie & en anatomie tout ensemble, & apprens tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dedans les livres.*) 要するに、デカルトは『序説』を発表する以前から解剖学ならびに生物学への関心を持っていたと言える。なお後述する山田(2010)の研究においても、上の書簡はデカルトの生物研究に対する関心を示す論拠として引用されている。

ものの、日本におけるデカルト医学および生理学思想への先鞭を付した意義は大きく、関連するデカルト研究に対して留意されるべき価値を保持していると思われる。ただし彼の議論はデカルトの思索概観および特徴を概略してなぞるに留まる。つまり、本研究が期するような、人体内部の思想へ踏み込んだ洞察を読み取ることは困難である。

次に医学的な立場からデカルトの生理的側面に着目した研究では、沢潟の議論を挙げることができる¹。彼は医学の入門的事項としてデカルトの思想を取り上げ、その業績に解説を加える形式で議論を進める。この一連の記述において、彼はデカルトが物質の本質を延長概念にあるとしたこと、また機械論的な仕組みに基づいて人体が作動する仕組みを唱えたこと、そして当該学説に基づく諸神経のメカニズムについて言及し、さらに自然科学に対するデカルトの方法論的な革新性を指摘する。すなわち、デカルトが経験や実験を重視し、仮説の定立は事実には反しないかぎりにおいて構想されるとの科学方法論について指摘を行っている²。この記述はデカルトの自然探究に際する方法論的視座を示すものであり、デカルトの『原理』において明瞭に示される見地である³。ただしこのような視点から考察を行う沢潟ではあるが、彼もまたデカルトを医学的観点から考察する場合の特筆点を総花的に述べる議論が専らと言えよう。すなわち、デカルト自然哲学を見据える体系的な概括こそあれ、デカルトが人体について向け

¹ 沢潟久敬(1966)『医学概論』。

² 具体的には次の記述である。「デカルトは単に頭で考えられた仮説を立てるのではなく、個々の問題に関してはどこまでも経験および実験の示す事実には依拠しようというのである。ただ単なる事実のみだけではそれは我々が前から述べている博識に留まるのであって、それでは学説たり得ない。そのためにそれらを統一するものとして仮説を立てるのである。その意味においては仮説はどこまでも事実には反せぬかぎりにおいてのみ構想されねばならぬとデカルト自身ははっきりと述べている」。

³ 具体的には『原理』第三部第44項(AT.VIII-I.99)において沢潟の指摘がよく現れていると言えるであろう。「これから書こうとしていることすべてをたんなる仮説として提示することにしたい。たとえそれらが偽なるものとみなされようとも、そこから演繹されることすべてが経験と合致するならば、私は十分にやり甲斐のあることをなした *Quæ satis magnum operæ pretium me fecisse existimetur* と思うであろう。なぜなら、その場合にはわれわれは、その仮説から、人生にとっての有用性 *utilitatis ad vitam*—真理そのものの認識による場合とまったく同等の有用性—を得るであろうからである。」(井上庄七、平松希伊子訳)(1988、119頁)

た洞察へ個別的に取り上げて議論を進めているわけではない。たしかにデカルトの自然学は宇宙に限らず地球や人体においても妥当するゆえ、デカルト自然学の包括的な理解があるならば、残りの諸対象をそれら少数の基本原則から導かれる各論として主張できるという見解は可能であろう。しかし、本研究は「人体」を集中的に考察する性格を持つ以上、彼の総論的な記述で満足すべきではないであろう。結論的に言えば、沢瀉もまた、わが国におけるデカルト医学思想の基礎的知見を堅固なものとしたという域に留まるのである。

この他には、生命論からデカルトの人体へ関心を寄せた論者として、山口の研究がある¹。彼もまたデカルトの考える身体を物質的事物の組織集合と看做す議論を採る。そしてその議論過程で気体化した血液である動物精気、情念と人体内部の諸組織という生理的側面からデカルトの身体観に着目する²。特に彼の研究で注目すべき指摘は、デカルト人体論ならびに医学思想の意味論に考察を向けたことにある。すなわち、彼はデカルトの『序説』を引きつつ、彼の医学思想の要諦が少なくともこの時期「長寿と健康」にあったと指摘する³。また本研究が本論で重点的に考察する『人体の記述』にも目を向け、デカルト医学が発展的に展開する事実や当該著作に見られる胎生学の諸知見から病因論、ならびに治療学が発展する論理を指摘し、これらの総体がデカルト医学の構図であると主張する。端的にまとめれば、デカルトが医学研究を通じて目指した地点、および医学生理学的知見の内部的な連関を明らかにした論考といえるのである。

山口の研究の独自性は、今述べたように、デカルト医学思想を自然学全体という巨視的視点からさらに一步踏み込んで眺め、医学生理学思想全体的構図を提示したことであろう。またデカルト医学思想とは具体的にいかなるものであり、現代の医療に読み替える際のデカルト思想の影響を述べる議論であり、デカルト医学

¹ 山口信夫(1981)『西洋近代の生命観—デカルトと十八世紀フランス—』。

² 山口(1981)は同書において、生命論との関連からデカルト身体論を捉えるが、具体的には以下の記述にその論拠が読み取れる。「彼(デカルト)の目的論の特徴を生命論と関連づけるとどうなるのか。それは、外的目的の排除により、動物機械論と機械としての人間を想定したこと、内的目的により、人間を有機体と考え生理学的心理学を可能にしたことである」。

³ 山口(1981)、109頁。

思想史において着目されるべき研究であろう。ただし彼の記述もまた、体系的な観点からデカルトの思想を解説ならびに指摘した記述が専らである。なるほど思想史的な観点からは有益な示唆を与えるが、しかしデカルトの人体論そのものへ踏み込んだ主張を行うためには、なお彼の研究のうえに考察の重ねられる必要があると思われる。

国内におけるデカルト医学生理学思想研究の最後に、学界向後の研究指針を占う上で重要な、山田による研究がある¹。本研究のデカルト医学思想に対する基礎的な諸知見も彼の研究成果に負うところが大きく、この研究についてやや紙幅を割いて触れておく。

彼はデカルトが医学ならびに諸動物の発生に対し終生にわたる関心を保持し続けたとの立場を採り、デカルト医学生理学思想を前期と中期そして後期にわたり三区別する²。それぞれについて考察を加えるうち、前期についてはテキストの考証学的な論拠をはじめ、デカルトが前時代に生きた医学思想家たちの影響を受けつつ思想を形成した事実を述べる³。また中期思想では『序説』など主要な著作における医学的知見を瞥見し、デカルトの人体論において不可欠の基礎、すなわち機械論的な自然理解を踏まえつつアリストテレス思想の流れを汲む旧来までの医学思想との対比を試みる⁴。さらに後期区分においては『省察』における医学との内的関連の認められる指摘や『人体の記述』の、デカルト体系内の位置づけおよび晩年の『情念論』における医学的知見を総

¹ 山田弘明(2009)『デカルトと医学』(『デカルト哲学の根本問題』所収)。

² 彼の区分によればデカルトの生涯(1596-1650)のうち、前期(1596-1631)、中期(1632-1639)、そして後期(1640-1649)に分けられるとする。本研究は議論においてデカルトの「後期」医学思想を重点的に扱うが、その区分も山田による当該区分に示唆を得たものである。

³ 総括的には、デカルトが自らの前時代の影響を色濃く残しながらも医学書の研究と解剖実験を精力的に行っていた事実を明らかにしている。

⁴ 彼の考証によれば、デカルトの思索形成期の医学思想は次のように位置づけられる。すなわち、「オランダに移住後の1629年から本格的に解剖学に取り組むようになる。最新の書であるヴェサリウス、バオヒン、ファブリキウスなどを研究し、動物解剖も行った。その成果として『動物発生論』、『解剖学摘要』という膨大な医学研究の断片的著作を残した。その道具立て自体は、四元や体液など旧式のものを残すが、人体をミクロ・コスモスとする古来のモデルを破棄し、身体機能のすべてを機械とみる新しい発想に立つ」とする。

括し¹、デカルト医学思想の要諦を次のように位置づける。

デカルトの医学がどういうものか、どういうメッセージがあるかは、もはや明らかであろう。すなわち第一に、人間身体は機械でありその仕組みを科学的に知るべきこと。第二に、身体に属するものと精神に属するものとを明確に区別すべきこと。第三に、医学の目的は病を治療するだけでなく、予防し、以って人が健康に長くかつよく生きうるようにする点にあること。第四に、医学はその基礎学である形而上学と結びつき、メンタルな面で道徳とも連動していること。これらがデカルト医学の根本理念であり、メッセージであると考えられる²。

彼による上記知見は、わが国における現在のデカルトの医学生理学思想研究の到達点といっても差し支えないであろう。本研究もまた、彼によって明らかにされたこれら諸知見を元手に本論で考察を深めることとなる。また山田は上記論文の執筆意図として「デカルト医学の概観を得ること」を掲げており³、向後のデカルト医学ならびに生理系研究が行われるためのいわば足がかりとして位置づけられよう。したがって、本研究も上記の見解を踏まえつつ、またデカルトのテキストのうちに上記の思想を看取しつつ、議論を構築することとなる。

この他、わが国で生まれたデカルト医学思想の重要な研究としては近藤の研究がある⁴。彼は宇宙論および動物学と医学につい

¹ 本研究で考察した山田による『デカルトと医学』のほか、彼は当該論文と密接なつながりを有する『形而上学と医学』と題するデカルト医学思想についての研究論文を発表している（山田『デカルト哲学の根本問題』所収）。そのなかで彼は、デカルトの形而上学と医学に密接な紐帯が認められる事実、また心身合一体としての人間を対象とし健康維持をも考察範囲に含む医学をデカルトが考案したこと、そしてデカルトの医学思想は彼の道徳思想と直結する事実などを挙げる。なおデカルトの医学思想が「心身合一体」としての人間に関わる問題であることは後述の Aucante, Vincente.(2006) “La philosophie médicale de Descartes”.による解釈とも一致し、研究者間の共通認識であると思われる。

² 山田(2009)、414-415頁。

³ 山田(2009)、359頁。

⁴ 近藤(1978/1959)、前掲書。

てデカルト思想の一貫性を指摘する¹。そして、近藤の研究については本研究の研究手順を確定する作業において有益な知見を提供する部分が含まれるため、当該箇所を改めて批判的検討の対象として取り上げることとする。

さて、以上のように国内のデカルト医学思想に関する研究の概観を俯瞰するに、これらの分析から看取されるいくつかの指摘が可能であろう。

まず日本国内のデカルト研究は、彼の自然哲学における基礎的な諸知見に基づき、医学生理学思想についても外郭的な理解が図られている。その要諦はまず機械的な仕組みにより人体が作動する指摘であり、またデカルトが人体を考察対象とする際の方法論的視座あるいはデカルトの医学思想の後代に及ぼす影響といった知見である。しかし、人体それ自体へ集中的な洞察を行った研究はこれまでのところ見られず、デカルト自然哲学の一帰結として人体にも同様の基礎付けが適用される、といった程度の総括に留まっているのである。換言すれば本研究が考察を始めるにあたって依拠すべき基盤的理解はおおよそ整えられているにもかかわらず、人体に対しそのテキスト内部の論理から考察を推し進めた研究や、まして本研究のように教育論的、さらには身体教育との接続を視野に含めた研究は皆無とあってよいだろう。

もちろん本研究が念頭におくような、いわば「研究方法としてのデカルト」なる視点がそもそも希少であるという研究史的制約があるにせよ、本研究が人体へと一層の考察を深めることで体育学さらにはデカルト哲学研究へさらなる知見の蓄積ないし貢献が可能となるのではないだろうか。したがってわが国におけるデカルト医学研究は、なるほど本研究の思想的基盤を固める水準に充分ではあるが、しかし人体に対する更なる洞察の可能性を残す点に本研究が向後行われる余地を残すと言えるだろう。

さてそれでは次に、英米圏から生まれたデカルト研究を若干見しておくことにする。ここで英米圏のデカルトに目を向ける背景には、当該地域にはいずれも鋭敏な諸指摘に基づく研究成果が蓄積されており、これらの検討によって本研究の議論に充実した補強がなされうると思われるからである。

¹ 近藤(1978/1959)、6頁。

二 英米圏における先行研究

英米圏におけるデカルト研究については、日本国内でも複数の研究者によって既に検討対象とされており、特にその有力な諸論文は邦訳され批判の対象として日本の諸研究者から応答がなされている¹。ただし日本国内における英米デカルト研究については、国内の研究動向に合わせる形でデカルト形而上学および彼の認識論的視点から捉えられた研究が主に取り上げられている²。いわば英米圏におけるデカルト自然学の研究については今後日本国内において本格的な分析が開始される時期にあると思われる。

さて、英語圏のデカルト生理学および生物系研究は着実に蓄積されているが、総括的に見るならば先の日本国内における検討結果と同じく、思想史的な視点からデカルトの医学生理学を捉えた研究が顕著であるように思われる。以下では特にそれらの論点に着目し、批判的な考察を加える。

英語圏におけるデカルトの当該分野に対する着目はそれほど新しくはない。というのも既に 19 世紀後半には Huxley による検討が行われているからである³。彼は自らの議論において 17 世紀に人体が自然現象と同じ様式によって説明可能という潮流の生じた事実を指摘し⁴、この知見を根拠に心臓循環を証明したハーヴェイと並ぶ生理学者としてデカルトを捉える。すなわち彼によれば、神経生理の基礎と本質を指摘し解説を加えた者がデカルトであると述べられるのである⁵。Huxley の主張はハーヴェイとの比較によってデカルト生理学の意義と革新性を説く論考であり、「生理学者デカルト」に焦点化した議論であると言える。また彼はこれに引き続き諸動物と人間の違いに関してもデカルトの論

¹ 現代デカルト研究会編『現代デカルト論集 II 英米篇』に英米デカルト研究における主要論文の全訳および解題が行われている。

² 例えば今挙げた『現代デカルト論集 II 英米篇』では全 9 編の掲載論文のうち、認識論や永遠真理創造説、あるいはデカルトによる神の存在証明や心身関係論が掲載されており、本章が主に取り上げる生物学的側面に焦点化した論文は掲載されていない。これはわが国のデカルト研究者の有する関心を推し量る上での示唆を与えるだろう。

³ Huxley, T. H. (1884) “On the Hypothesis that animals are automata”.

⁴ Huxley(1884), p.193.

⁵ Huxley(1884), p.194.

理に即して論を進めるが、人体そのものの諸性質に関しては概括的な言及に留まり、本研究が試みを企てる人体内部に見られるデカルトのテキスト分析を行う研究には至っていない。その意味で彼の議論はデカルト生理学研究の嚆矢とはいえ、本研究に対しては議論の直接的な論駁対象となる論考ではないと言えるのである。

次に、デカルトの生理学および人体に関して精密な検討を加えた Hall の研究がある¹。彼はデカルト前期の著作『人間論』に詳細な注解を施し、デカルトの人体思想がガレノスはじめ古代期以降の医学思想に多大な影響を受けた事実を明らかにした。より具体的に言えば、彼の議論は哲学史的な側面からデカルトの人体思想へ迫る研究であるといえる。また当該研究はデカルトの生理学的研究において画期をなす研究ゆえ、若干を割くことで触れておきたい。

先ほど Hall の著作においてはデカルトが前時代の著作家に多くを負うとの指摘があると述べた。彼によれば、デカルトが外的世界に存する物質理解の全面的変革を図りつつ、他方で人体の構成要素については過去の思想史的遺産を多分に受け継ぐ立場を採ったと主張する²。

デカルトは彼自身に直接先立つ時代の生理学に関する理論的な発展を徹底的に熟知していた。彼はこれらの発展のなかでギリシアに対する或る挑戦を見た。彼が欲していたのはその挑戦を明言することであり、ギリシアの理念を彼自身のそれと置換することでその挑戦を決定的なものにしようとしていたことである。彼の目的の達成としての彼の成功は充実したものであったが、我々が発見するように、完全なものではなかった。彼が展開した生理学の体系において、多くの伝統

¹ Hall, Thomas, Steele. (1972) "Treatise on Man René Descartes French Text with Translation and Commentary".

² 以下で述べるように、Hall はデカルト生理学思想における、それまでの時代との連関を強調している。そして「デカルトが人体について述べたことは、彼が自らの理論に達するにあたり拝借しあるいは基づいたギリシアおよびルネサンスの観点からのみ正しく評価されうる」と述べている (p.xxxi) (拙訳、原文; What Descartes said about body can only be correctly assessed in terms of Greek and Renaissance theories which he borrowed, or built upon, in arriving at theories of his own) .

的な諸要素が残存した¹。

つまり古代ギリシア以降の諸学説をデカルトは自らの自然理解によって確かに退けている²。しかし他方ではやはりその根源においてはそれら古代的な諸要素を排除しきれなかったとの指摘が行われている。なるほどデカルトのテキスト中には具体的な思想家の氏名こそ挙がらないにもかかわらず、彼が人体について述べた言及のうちには「精気 le esprit」など古代医学の影響が明瞭に見て取れる。また Hall によれば、古代以降の医学思想において誤りとされた知見が再びデカルトにも引き続いている事実が指摘され³、これらの考察に基づき哲学史的な側面からデカルトの「人体」を捉えようとするのである。さらに彼は同時期に書かれた自らの論文において、上の主張を次のように敷衍する。

デカルトが同化作用に関連して掲出したものは、彼自身の宇宙論的ないしは自然学的な教説へ合致させるに相応しい、古典的な観念論の折衷的あるいは還元的な再表明である⁴。

要するに、デカルトの考える人体の諸機能もまた、古典期以降の諸研究者ないし医学者によって提唱された思考を自らの哲学に適する限りで取り入れる哲学であり、これに基づき古代医学者たちとデカルトとの間に明確な断絶を引くことは困難であるとの指摘である。

¹ Hall (1972), p.xxvi. (拙訳、原文 ; Descartes was thoroughly conversant with theoretical developments in the physiology of the period immediately preceding his own. He saw in these developments a challenge to the Greece. He wanted to articulate that challenge and to make it decisive by replacing Greek ideas with ideas of his own. His success in achieving his goal was substantial but, as we shall discover, not total. In the physiological system that he developed, many traditional elements remained) .

² Hall(1972)によれば、デカルトによる生理学的知見において排除しようとした学説は次の 5 つである。(1)ヒポクラテスの提唱した四体液説 Humoralism、(2)ストア派の提唱した身体と魂の二元論 Dualism of body and spirit、(3)ガレノスの流れを汲む精気主義 Pneumatism、(4)ガレノスにおける、全体としての身体を特徴づける「機能 faculties」理論 (5)ギリシアおよびルネサンスに広く膾炙したアニミズム Animism(仏 un animisme)である。

³ Hall (1972), p.xxxii.

⁴ Hall (1970), p.67. (拙訳、原文 ; What Descartes advances in connection with assimilation is an eclectic, reductive restatement of classical idealism adapted to fit his own cosmological and physical doctrine) .

さて、本研究は Hall において以上のごとく明らかにされた知見を吸収しつつ議論を組むわけであるが、彼とは次の点において視座や関心が異なり、それゆえ直接的に彼の学説の是非を論じることは困難と思われる。まず前提として本研究は哲学史研究ではなく、むしろ人体を哲学的に考察する際の思考方法をデカルトに求める論考であって、思想史的なデカルト人体思想の位置づけや新たな解釈を提出する性格を持たない。あるいは結果としての副次的産物として哲学史的解釈の掲出が期される程度を出ない。むしろ議論の進行に伴って Hall の議論に論及する機会は訪れようが、それとて彼と事実論的な是非を巡って争う機会は無いように思われる。なぜなら、考証的な議論を本研究が彼と争うというより、正に彼により明らかにされた諸知見の上に本研究が議論の骨組みと肉付けの作成を行うからである。従ってあくまで Hall の議論は本章においては参照材料として用いられるべきであり、彼との直接的な対決は避けることとなろう。

次に、彼は『人間論』というデカルトの前期著作を研究対象として議論を進めるが、本研究は次項で詳述するようにデカルト晩年の人体思想にとりわけ焦点化して考察を加える。この背景にはデカルトの思想的な集約地点からその哲学を見極めようとする本研究の意図があり、それゆえ彼の取り上げる『人間論』に限定した考察を行う視座は採らない。また本論では徹底してデカルトのテキスト論理に従う方針であるが、これに即すれば Hall の議論はあくまで本研究の知見を補強する位置づけに留まると思われ、彼が特化した『人間論』は本研究では参照項として扱われるのみである。従ってこの点でも彼の議論とはまた異なる知見が本研究によって生まれる余地があり、ここからも本研究の独自性を主張することは可能である。

さて今述べたように Hall はデカルトの特定著作に的を絞る視点から考察を進めたわけであるが、他方で体系的な側面からデカルトの生物学的研究を検討したドウシェノーの議論を見ておく。というのも、彼もまた 17 世紀の科学革命という歴史的背景を踏まえつつ、この視点からデカルト医学および生理学思想を捉える論考を展開するからである。この中で彼はデカルトの学説を一貫して批判的に検討し、デカルトの理論的な欠陥を次のように述べ

る。

デカルトの理論の主要な欠陥は、それがあまりにも厳格な「自動機械」に基づいていたことによる。デカルトが頼った自動機械は、自己制御の力に関して、とりわけ成長、衰弱、保存、再生といった過程に関しては不十分なものである。また、自動機械は、部分が固有に生命を持つことを説明できない。繊維が生きていることについての正しい理論は、発動機を主要なエネルギー源としてつくられたデカルトのモデルを破壊することになるであろう。しかし、デカルトの理論それ自体の内部では、動物-機械の方法的原理は、目的論に訴えずには理解できないのである¹。

端的にはデカルトの用いる機械論的な自然理解そのものに疑義を呈する解釈である。また彼は次のようにも述べ、デカルトを批判する。

デカルトの機械論は、解剖学や「顕微鏡的」観察における欠陥のために、貧しい結果しか示さず、機械論的な類比のもつ欠点をよりはっきりとさせた²。

この箇所では事実論的な視点から、顕微鏡など現行の自然科学研究に必須とされる器具の不在によってデカルトが正確な科学的記述をなしえず、それゆえデカルトの自然思想が適切なものと成りえなかったとする主張がなされている。

デカルト思想研究を企図する本研究の立場から、このようなドウシェノーの主張に対しいかなる応答が可能であろうか。本研究では手短に次の点を述べておきたい。

デカルトの科学的記述に誤りのあることは現代の観点から見れば明白であり、それ自体は認められねばならない。しかし本研究として留意すべきはデカルト自身が人体をどのように考えたか、いわばその思索の詳細を明らかにすることであって、個々の

¹ ドウシェノー・フランソワ(1985) 『マルピーギ、デカルトと医機械論における認識論上の問題』、90頁。

² ドウシェノー(1985)、93頁。

科学的事項に関していわば正誤表を作る試みは、なるほど科学思想史の研究では何かしら利益を得る示唆があれ、しかし本研究において主眼とすべき事項ではない。むしろ本研究が目指すのは、そのような事実論的な誤りを超えてデカルトが人体に認めた普遍的な性質の剔決であって、またそれこそが哲学的研究として承認されるに値する徴標と思われる。また機械論それ自体の妥当性を問う批判については、なるほど、デカルトの構想は現代の精密な科学研究に比すれば単純素朴の観が否めないであろう。しかし、今の現代自然科学研究の根底にはデカルトの唱えた強靱な機械論的自然観が伏在しているのであって、論者が指摘する局所的な誤りを捉え、そこで直ぐに目的論的自然観への転換を提案することには慎重になるべきであろう。

また上の批判においてドウシェノーが言うように、「部分が固有に生命を持つ」とは具体的にどのような事態を指すのであろうか。ここで確認すべきであるのは、われわれの身体は精神と不可分に合一しつつ日常経験の内に生きることが明白な事実である。つまり本研究のこれまでに於いて明らかにされたように、デカルトの思想に基づく「実体の合一」ならびに「心身の合一」はなお深甚な影響を現代世界に及ぼしているのであって、われわれの思考にも大きな寄与を果たしている。それゆえデカルトによる以上世界観ならびに心身観を根底から覆すには単に修辭的な意味に留まらず、当該の「部分が固有に生命を持つ」なる事態を厳密に説明する必要がある。また仮にそのような釈明が可能であるにせよ、その過程にはデカルトの唱えた機械論に訴えずにはおかない言説が生じてくるのではないだろうか。要するに、機械論的な自然観とは現代を生きる人間が自然理解の前提として機能しているようにも思われるのであって、ドウシェノーの主張が妥当性を持ちうるためには尚議論が求められよう。従って彼によるデカルト批判はなるほど研究資料として着眼すべき箇所が多々見られるとはいえ、あくまで思想史の一側面としてデカルトを批判した議論に留まり、むしろ人体の内部に踏み込んだ精密な考察は見られない。このような諸点において、本研究は彼の批判に満足する立場を採りえないであろう。

デカルトを医学的な側面から直接に迫る研究としては

Lindeboom の研究が内容の充実度からして重要な文献と看做されよう。したがってここで彼の議論をやや簡略に取り上げておく¹。

彼はデカルトの医学的関心を通時的に追跡しつつ議論を展開するなど、前述の山田による研究との類似性が認められる。またデカルト医学を論じる上で重要な書簡や当時の医学者たちとの議論へ眼を向けるなど、考証学的な観点からも貢献を行っている。

彼によれば、デカルトの物質に対する機械論的な思想はその後の医学分野発展に影響を及ぼしており、むしろ医学思想史の見地からデカルトの評価されるべき可能性を指摘する²。またデカルトの医学に対する方法論が主として演繹的な手法であることにも言及し³、デカルトの哲学体系においても医学思想がその不可欠な部分をなす分野であるという主張を、先行研究を踏まえ明らかにする。

さて Lindeboom の研究はそれ自身傾聴に値すべき言及が多く含まれているが、その基調にあるのは従来見てきたような思想史的潮流のうちにデカルトを位置づける研究であり、デカルトの機械論的自然観ないしは自然探求の方法が後代の自然科学へ重要な示唆をもたらした、との理解である。換言すれば、デカルト医学思想を包括的に把握する中でデカルト人体論の構図もおのずから浮き彫りにされるとする論調が見て取れるのである。したがってデカルトの医学思想に特化した研究としては必読の文献にも挙げられようが、人体そのものに深い洞察を加える試みとなれば、なお彼の研究を踏まえたテキストの精密読解が必要とされよう。その意味で彼の研究もこれまでに本研究が触れた諸研究と同じく、議論の基盤を固めるものではあるが、デカルトの生涯を医学生理学的な観点から見、次いでその軌跡と意義を明らかにする歴史的研究に留まるといえよう。

最後に、近年の研究でとりわけデカルトの心臓論に焦点化した Anstay の議論を見ておく⁴。彼はデカルトの生理学とりわけ人体内部の心臓論に着目し、彼の議論がハーヴェイの故国でもある英

¹ Lindeboom, G. A. (1979) "Descartes and Medicine".

² Lindeboom(1979), p.101.

³ Lindeboom(1979), p.68.

⁴ Anstay, Peter (2000). "Descartes' cardiology and its reception in English physiology".

国の医者ないし生理学者にどのように受容され、また拒否されたかに着目している。彼の議論において、デカルトの生理学説がスコラ的な心臓理解を覆しえた事実を指摘するが¹、押しなべて英国の研究者に対しては拒否されたことにも言及し、彼らがデカルトの説明体系自体には理解を示したものの、事実論的な説明についてはその殆どすべてを峻拒した点を明らかにする²。また、英国の医学者たちの拠るこの立場には学問的のみならず社会的な背景が潜在すると Anstay は指摘し、デカルトの医学生理学思想に関する社会論ないし文化論的な議論の展望を提起している³。

さて、以上のような Anstay の議論については、本研究より次の応答が可能であろう。まず、彼の研究は歴史的側面からのアプローチであって、なるほどデカルトの人体論については、心臓の構造をはじめとして詳細な解説と解釈が行われている。しかし、本研究はデカルトが人体をいかに考えたかという人体内部に含まれる諸性質の追跡に関心を寄せる研究である。したがって、デカルト思想の社会的な影響を明らかにする Anstay の論考は、本研究にとっては副次的な関心に留まるであろう。また Cassirer が指摘するように、デカルトの生きた時代において、心臓および血液の位置づけは医学および生理学にとって重要な位置を付与されている⁴。それゆえ、Anstay が考察の視角として心臓および血液循環に考察を焦点化したのは慧眼といえる。しかし、考察の主眼を心臓の議論に置いたことで、逆に人体を一個の有機的連関

¹ Anstay(2000), p.424-425.

² Anstay(2000), p.425.

³ Anstay(2000), p.439.

⁴ Cassirer, Ernst(2005) “Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung” による指摘は以下の通り。「デカルトはハーヴェイをしてその血液循環理論のゆえに、最初に「氷を割った」として賞賛する（『序説』AT.VI.50）。デカルトはこの理論を或る全く経験的な結果としてではなく、新たなる原理の効果として見たのである。このことは一般的な生物学とこの時代の生理学の視点により、血液が特権的な役割を占めていたこと、また生命に関わる諸現象の真の担い手と考えられていたのは血液であることを自ら思い起こすことで了解されよう。」（拙訳、原文；Descartes donne à Harvey la louange d'avoir le premier » rompu la glace « par sa théorie de la circulation du sang. Il ne regarde pas cette théorie comme un résultat purement empirique, mais comme l'effet d'un nouveau principe. On le comprendra en se rappelant que, du point de vue de la biologie générale et de la physiologie de cette époque, le sang tient un rôle privilégié, que c'est lui qui est considéré comme le véritable depositaire des phénomènes vitaux.）なお拙訳に際し、佐藤三夫ほか訳(1995)による既存の邦訳を参照させていただいた。

を持つ総体として見る視点は失われ、この結果として本研究の局所的な部分にのみ資する研究といえる。したがって、Anstay の研究それ自体は本研究の議論を進めるにあたって有益な補強となるにせよ、そこから直ちに本研究の求める人体についての諸知見が獲得されるわけではないのである。

以上、英米圏におけるデカルト医学生理学研究の先行史を一瞥するならば、やはり日本国内の研究と類似の傾向が読み取れるだろう。すなわち、なるほど個々の研究はいずれも本研究における議論の基盤をなす知見を提供しており、その限りでは傾聴すべき論考、ないしは本研究が認識論的な土台となる見解を提供している。しかし、本研究が直接に志向するような人体それ自体の考察に対し、言わばメスを入れる研究は見られない。つまり、デカルトも自らの自然学体系を先代の思想に影響されつつ作り上げ、デカルトの「人体」論も彼自らの自然哲学の一事例として理解可能という程度の認識に留まっていると言える。この主張は、事実としては無論間違っていない。しかし、本研究のように身体教育論への接続をも見据える場合、あくまでデカルトの自然理解をそれとして是認しつつも、なお人体そのものの理解へ進む必要が体育哲学および身体運動科学という分野の問題性に基つき、要請されているのである。したがって、デカルト自然哲学の概括的な理解に留まる現状では本研究もまた充足されるとは言えない。要言的に言えば、これらの検討を踏まえてもなお、本章の議論が遂行される余地は残されていると考えられるのである。

さて、ここまで日本国内および英米のデカルト研究を駆け足で俯瞰してきた。それでは最後に、本研究はフランスにおけるデカルトの医学および生理学的思想に対する研究へ目を向ける。ここでも先と同じように、数多ある関連文献のうちからとりわけ重要な文献を任意に定め、本研究における考察と関わりの深い議論を取り上げることとする。

三 フランスにおける先行研究

本研究が先行研究の検討の最後に見るフランスでは、分野を問わずデカルトの研究が進められている。特に医学および生理学分野についても往昔から議論が積み重ねられ、諸研究者の論考が絶

えず継続されている。以下ではその中でも特に研究史的側面からみて重要と思われる研究を数篇取り上げ、それらに対して批判的な検討を加える。

まずデカルトの体系的な研究で知られる Mesnard の議論であるが¹、彼のアプローチもまずはデカルト哲学の思想史的背景を基調とした議論を展開する。具体的にはデカルトの手になる書簡を論拠の中心とし、彼の医学的知見が本項で先に見たと同じく前時代までの生理学と親近性を持ちえていた事実を指摘する²。そしてデカルトの医学生理学思想を考察するにあたって『人体の記述』についても立ち入った検討を加え、執筆年代で議論の見られた当該作品の年代特定について言及を行うなど、あくまでデカルトの体系ならびに文献学的な考証を基とした議論を進める。Mesnard の指摘については特に、ガレノスの医学思想とデカルトのそれとの類似性が研究者間の活発な議論を呼び、その一例としては人体内部の神経諸機構からデカルト生理学への接近を試みる Souques の研究において³、Mesnard の提起した指摘が取り上げられている。

他方、デカルト医学生理学思想の内部的な連関を問う研究では Dreyfus-Le Foyer の論考が挙げられる⁴。彼はデカルト医学思想が包含する思想内部の構造に目を向ける。その構造とは彼によれば、デカルトが生理学的な側面と胎生学的な側面の双方に着目し、胎生学の延長上に生理学を位置づけたとする解釈を提示する。これを彼は次のように指摘する。

デカルトの医学的な学説とは、治療学において完結しうるところの病因論へと導かれる、胎生学に基礎づけられた生理学をその内に含むような総体をつくる⁵。

この記述では、デカルトの医学思想を体系的な観点から捉えた

¹ Mesnard, Pierre. (1937) “L'esprits de la physiologie cartésienne”.

² Mesnard (1937), p.187.

³ Souques, A. (1938) “Descartes et l'anatomo-physiologie du système nerveux”, *Revue Neurologique*.

⁴ Dreyfus-Le Foyer, H. (1937) “Les conceptions médicales de Descartes”.

⁵ Dreyfus-Le Foyer, H. (1937), p.301. (拙訳、原文； la doctrine médicale de Descartes forme un tout dans lequel la Physiologie fondée sur l'Embryologie conduit à une Pathogénie susceptible de s'achever dans une Thérapeutique.)

主張が行われている。具体的には、デカルトの考える医学生理学思想について、一方では人間の健康と長寿を期する学問でありつつ、他方では胎児の形成や生理的諸現象の解明に加えて、人間に関わる病因論や治療学をも含む思想であるとの解釈を彼は提示している。そしてこのような解釈に基づき、彼はデカルトの生物的思想全体の見立ての明示を試みることになる。彼の議論によれば、さらに、デカルト医学の総体は次のような帰結を迎えるとする。

もしデカルト医学 *la médecine cartésienne* が完成していたのであれば、それは純粹な機械論 *un mécanisme* とはならず、生氣論 *un vitalisme* でもなく、アニミズム *un animisme* でもない。むしろ精神と身体の合一という特徴の下に置かれた或る学説のことである¹。

つまりデカルト医学を統一的に捉えようとするならば、前提となるのは人間が心身の合一体であるという事実であり、機械論的な仕組みの説明に終わらぬ拡がりやデカルト医学および生理学思想が有すると彼は述べる。この視点はデカルトを体系的な哲学者と位置づける場合においてまず踏まえねばならない指摘であろう。ただし彼の解釈自体に問題はないにせよ、先に述べたとおり、本章が問題とするのは機械論的な仕組みで扱いきるデカルトの人体理解であり、その境界線は本論が開始されるにあたり留意されるべきである。

さらに近年、活発にデカルトの生理学的側面に言及するのが *Bitbol-Hespériès* である。彼女はデカルトの生理学的側面に着目した研究を集中的に行い、そこから帰結する諸知見をデカルト研究界へ還元するのみならず、本研究がデカルト思想の考察視角として位置づける「人間学としてのデカルト研究」をも提唱するなど²、本研究が依拠する知見を複数提供する研究者でもある。

¹ Dreyfus-Le Foyer (1938), p.329. (拙訳、原文 ; Si la médecine cartésienne avait été achevée, elle n'aurait été ni un mécanisme pur, ni un vitalisme, ni un animisme, mais une doctrine placée sous le signe de l'union de l'Ame et du Corps.)

² 本研究がデカルトの「人間学」を採用する根拠は、前章で見たように山田(2009)の主張に基づく。しかし彼もまた自らがデカルトの「人間学」的

さて、彼女はデカルトの生理的研究について、無論のこと諸研究者の知見を踏まえて議論を展開するわけであるが、それらはいずれもデカルトがいかなる点でこれまでの思想と袂を分かち、またいかなる部分において先行思想を継いだかとの観点から考察を行う。確認も含めて記しておく、デカルト生理学の独自性について彼女は次のように述べる。

デカルトは生理学において或る重要な躍進 a major breakthrough をもたらしたが、それは身体の機能を特徴づけるために従来用いられた諸能力という観点から働いた解釈を拒否することによってである¹。

すなわち、デカルトが人体をして一個の機械的運動を行う物理的物体である見なし、古代以降受け継がれてきた心的な諸要素を完全に捨象したという歴史的経緯の指摘である。また同時にこれまで幾度か触れたガレノスのみならずヴェサリウス、バオヒンといった同時代の医学者たちからも少なからぬ影響を受けた史実を考証学的に指摘し、デカルト生理学の独創性を認める。一方でこれまでの諸研究者に連なる見解、つまり古代以降の医学思想ならびに同時代の医学者たちからの諸知見も確かに継承しつつ自らの思想を洗練化したという理解をも彼女は受け入れる。端的に言えば彼女はデカルト医学研究について斯界では着実な研究を重ねているが、その内実は研究史を受け継ぎながら文献学的事実を重ねる研究者である。したがってこれまで本研究で取り上げた

視点を唱えるにあたり、Bitbol-Hespériès を参照している。したがって本研究も間接的にはあるが、Bitbol-Hespériès の立場を支持すると言えよう。

¹ Bitbol-Hespériès(2000), p.351 (拙訳、原文; Descartes makes a major breakthrough in physiology by rejecting the interpretation which worked in terms of faculties previously used to characterize the functions of the body.) . なお彼女がここで能力 faculty として挙げているのは(1)肝臓を扱う植物的能力 the vegetative faculty dealing with the liver、(2)心臓を扱う生命能力 the vital faculty dealing with the heart、(3)脳を扱う動物的能力 the animal faculty dealing with the brain、の以上三つである。なお上記 “animal” という語に関し、この語が “anima”すなわち「魂」 “soul”と関係づけられるとする解釈を彼女は同じ箇所ですす。本研究ではこの解釈については向後の検討課題とする。また、上で引用した Bitbol-Hespériès の主張であるが、他にも Hall(1970)がプラトンおよびアリストテレスとの対比から同趣旨の指摘を、さらに Anstay(2000)も心臓論で同じ指摘を行うなど、デカルト研究者間に膾炙した知見と言うことができるだろう。

デカルト研究者と同様、思想史的観点からは数多くの示唆が得られるが、他方で本研究が向後に臨む人体に関する個別的言及については彼女の論考に加えさらに研究余地があると言えるだろう。

この他最近の議論では Aucante がデカルト医学思想に関する大部の著作を発表し¹、デカルト医学生理学研究に足跡を残している。彼の著書においては、デカルトの医学的言及を体系的に洗い出し、主題毎に議論を構築しつつ結論に至る考察方針を採る。そして最終的にはデカルトの方法と医学との関連、そしてデカルト医学を語りうる地平には心身合一の問題が横たわっていると結論づける。彼は結論部において次のように述べる。

デカルト医学の主題は単に身体であるのみならず、精神が現れるところの感覚能力を持つ身体でもあることが示された。さらに、当の感覚する身体の対象は傷みそのものや疾病そのものではなく、むしろ独り精神へ痛みを引き起こす身体の諸々の疾病へと至るのである²。

本研究の解釈によれば、先に見た Dreyfus-Le Foyer と同じく、デカルト医学生理学思想を論じることはそこから直接に心身合一の問題へと導かれることであり、ひいてはデカルトによる生物学的論考からデカルトの人間理解へ新たな解釈の生まれる可能性を指摘する主張と思われる。言い換えればデカルトの諸生物について行った論考は、結局のところ心身合一としての人間存在に接続されるという理解である。要するに Aucante もまた、先行研究史に倣う形でデカルト医学思想が心身合一に係る諸問題と不即不離の関係にある事実を指摘したように思われる。

さて、Aucante の研究はデカルトの内在論理に即した研究として完成度の高いものであり、個々の細目について個別的に反論する余地を本研究は持たない。むしろ先に見た Hall の研究と同様、彼の研究成果に支えられつつ未だ果たされていないデカルト人

¹ Aucante, Vincente.(2006) “La philosophie médicale de Descartes”.

² Aucante (2006), p.433. (拙訳、原文 ; Nous avons montré que le sujet de médecine cartésienne n'est pas le corps seul, mais le corps sensible tel qu'il apparaît à l'âme; par ailleurs, son objet n'est pas de venir à bout ni de toute douleur ni de toute maladie mais seulement des maladies du corps qui causent la douleur à l'âme.)

体論への更なる解釈を目指す位置にあるといえよう。

最後に、中世哲学の碩学でありデカルト研究においても卓抜した論考を残す Gilson について付言しておく¹。

彼はその著書において、中世思想がデカルト哲学の建立に際して果たした役割に言及する。方法論としては、スコラ哲学の思想に反駁するハーヴェイを起点とし、そこから彼とデカルトとの対比を通じデカルト生理学の革新性を指摘する議論が行われている。ただしこの研究も著作の完成度とは別の問題として思想的な観点から行われており、人体そのものを精査した研究ではない。むしろ Gilson の指摘はデカルトが自らの思想形成を行うにあたって彼の著作である『気象学』や『人間論』においてスコラ哲学の粹を汲みつつも、自らの哲学を構築したという点に向けられている。したがって彼の解釈に従えば、デカルトにおける人体への洞察もその一環として触れられたと見るべきであろう。これを踏まえるならば彼の知見もなるほど本研究の議論を進めるにあたり有益な示唆を与える議論ではあるが、本研究が直截に批判とすべき対象ではない。むしろ彼の研究から学びつつ本研究が何をその上に主張できるかといった点にひとまずの関心が向けられよう。

さてここまでフランスにおける、デカルトの人体理解に対して向けられた諸研究者の見解を俯瞰的に検討した。そして、以上の考察からどのような見解が導き出されるであろうか。その若干を列挙するならば、次のようにまとめられる。

まず英米圏におけるデカルト研究の大要と同じく、哲学的な側面から見たデカルト思想の、17 世紀における前後的接続を指摘する研究が多く見られる。勿論これらはデカルトのテキストに即した結果として指摘可能な諸知見であり、本研究としてもこれらの史実を踏まえた論述が求められる。また Dreyfus-Le Foyer や Aucante が指摘するように、デカルトの医学を語ることは現行の医学体系における治療学や病因論などの問題が複合的に論じられている。そのため単に機械論的思想の理解としてデカルトの生物理解を捉えるのではなく、むしろ心身合一体である人間存在へと医学研究が導かれるとの見解もまた、本研究は押さえる必要

¹ Gilson(1967/1930).

がある。しかし本研究がこれから行うように、彼らが考察対象を人体に絞って考察することは、思想史的アプローチという視角から見ても困難を伴うであろう。また、そのような視点が可能であるとしても、Bitbol-Hespériès のように、心臓論などの当時の社会的関心を反映した切り口を基に考察を行う方法に限られるだろう。さらに、本研究が研究の方法としてデカルトを考察するという、彼らとは異質な立場に立つ以上、本研究と彼らの研究を同一線上に語ることは不可能であろう。結論的に言えば、フランスにおいても思想史という観点から見たデカルト思想研究が専らであり、本研究が向後に行うような人体に見出される諸性質に焦点を定めた研究はなお行われる余地があると思われるのである。

これらの議論を踏まえるに、本研究としては以上見てきた諸研究を考慮し、デカルトの人体を細密に考察することへと進んでゆくこととなる。従って「方法としてのデカルト」を目論む本研究の性格上、ガレノスやヒポクラテスといった古代医学の知見に係る諸知見は議論の進行にあたり傍証として機能し得るであろうが、本論において主張を定立する際に直接の論拠とはならない。なぜなら、本研究の主たる関心は任意の思想家数名とデカルトとの比較思想ではなく、あくまでもこれまで名を挙げた古代医学思想家の諸知見を踏まえるデカルトのテキストならびに人体論のなかに何が記されているかという問いであり、デカルトの内在論理とは直接的関係を有さない思想家を論文の主張ないしは根拠として提示することは不適切と考えられるからである。

さて以上のように先行研究を見るならば、本研究のようにデカルト思想研究を方法とし、人体について記されたテキストのうちからその諸性質を指摘するという研究指針には未だ遂行の可能性が残されていると思われる。そこで次に本論へ進む準備を整えるわけであるが、この地点でテキスト読解に関し解かれるべき諸問題がすでに立ち現れている。というのはそもそも方法としてデカルト思想研究を指定するとはいえ、これまでデカルト研究史において蓄積された読解には不文律とも呼ぶべきいわば規則論があり、これを等閑視した読み方はいかなる事由であれ許されないからである。予想されるこのような諸批判は本研究の議論に先立って解決する必要がある諸課題であり、これらの突破を以って本

論が開始されると言える。それでは読解に係る諸課題とはいかなるものであり、本研究はそれらに対しいかなる解決案を提示すればよいのだろうか。ここでひとまず項を改めて考察を続けることにする。

第3項 方法的アポリアと分析視座の設定

本項ではこれまでの議論を受け、デカルトを読解する上での諸問題とそれらに対する解決策を明示し、本論へ進む道筋を整える作業を継続する。そして本項で解決する必要がある課題は大別して次の三つである。第一に、事実的な誤りの含まれるデカルト自然哲学に関する知見を取り上げる意義を問わねばならない。なぜなら、その種の批判に対して本研究は有効な解答を提出し得ていないからである。第二に、デカルトの意図に即してテキストを読むとはいえ、執筆年代の異なるテキストを同じ思想と見做して連結することは、デカルトにおける思索の深化を無視する態度と判定されるおそれがある。端的に述べれば、デカルトのテキストをどのような作品や時代区分から読むかという問いに答えねばならない。第三に、議論の構造をいかなるものにすれば良いかという問いも発せられよう。つまり、どのような前提、またどのような視点からデカルトにおける「人体」を考察すればよいか問われることになるのである。端的まとめれば、最初の問いは、デカルトの自然哲学を詳細に考察することの意義を問う課題であり、第二の問いはデカルト読解するための考察範囲を確定する作業であり、第三の問いは本研究の考察視点を問うものである。そして本研究が具体的な議論に入るためには、先立って以上三点の問いに対して解答を与えねばならず、以下にこれらの疑問に対する解答を提出することになる。

一 デカルト自然哲学における誤りについて

デカルトの自然哲学を検討する際、そこには常に彼の冒した事実論的な誤謬への批判が伴うと言える。例えば有名な松果腺仮説をはじめ、潮汐の仕組みや宇宙論における渦動説など¹、進歩史

¹ 潮汐については、小林(1995)によって「デカルトの科学上の著作の中でも想像力の介入の度合いが最もはなはだしい部分」と指摘されており、とくに批判を受けやすい箇所である。また小林が述べるように、デカルトの潮

観を採る研究者からみれば、デカルトの自然理解は往昔の遺物とも言える。またこのようなデカルト思想がしばしば揶揄の対象とされたことは、デカルト研究者らも指摘するところである¹。さらにデカルトの『人間論』などはそもそも寓話としてデカルトが構想した作品であり²、これがデカルトの「人体」思想と言えるのだろうか。要するに、想像力の虚構に拠る部分の少なからず認められるデカルト自然哲学に対し、それを敢えて考察対象とする意義はどこに認められるのだろうか。

まず『人間論』における寓話の問いについては、次のように解答できる。たしかにこの作品における「人間 l'homme」は「土<元素>の塑像あるいは機械 *une statue ou machine de terre*」であり³、現実世界の人間を描いた作品ではない。つまりデカルトがこの作品で語るのは人間に類似したものである。しかし他方でこの作品は時期を同じくして書かれた『宇宙論』の続編であり⁴、当の『宇

宙論は彼の出した結論が事実とは逆とされる。また宇宙論における渦動説については、ヴォルテール(1980)『哲学書簡』による批判を待つまでもなく、空想の産物として批判の高まった経緯がある。なお18世紀フランスにおけるデカルト受容とその評価については山口信夫(2004)『疎まれし者デカルト 十八世紀フランスにおけるデカルト神話の生成と展開』が包括的な史的研究を公表し、歴史的側面からデカルト思想が後世において受けた批判の内容を明らかにしている。この山口の検討において、ヴォルテールはデカルトに対する強力な批判を繰り返したことが示されている。

¹ デカルトの唱える「機械論」の詳細については、それが現実世界において妥当しえない部分がある、との批判が斉藤(1998)から提出されている。彼によれば、デカルトは機械論的な自然理解を「説明する」理論を打ち立てることには成功しているが、他方で作用および反作用の事象を考慮していない部分など、実際の機械製作などに適用可能な理論ではなく、現行の工学が依拠しうる理論ではないとして批判している。ただし斉藤はデカルトが幾何学的な世界観を提唱したことにより物質へ一律の法則が適用されたことにも注目し、次のようにも述べている。「デカルトの機械論は、世界の幾何学的な記述を可能にし、ものの個性よりも普遍性を重視する(有機体論批判)ことによって実験の可能性を確保している。その意味で、世界の理解、科学的探究にとって、重要な意味をもっている(括弧内原文)」。

要するに、個々の細目に及んではデカルトの機械論にも疑義を呈する諸箇所も見られるとはいえ、機械論的な自然観という大枠において画期的な意義を持つという解釈が可能であろう。その意味で斉藤もまた、デカルト自然学の意義を認めていると思われる。

² デカルトが『人間論』において記述した「人間」が、実際の世界における人間ではないという言及については、当該著作の冒頭(AT.XI.120)で言明が行われている。

³ この箇所の訳語は邦訳『デカルト著作集』第4巻における伊東俊太郎ならびに塩川哲也訳に拠った。

⁴ 邦訳『デカルト著作集』における『人間論』の解説では、この著作の製作経緯について記されている。それによれば、デカルトが『宇宙論』の続

宙論』が当時の宗教との軋轢を考慮して公刊を断念した事実は『序説』や諸々の書簡から確認できる¹。つまり、現実の人間描写を念頭におきつつ執筆されたにもかかわらず、時代状況との軋轢を避けるために人間とよく似た「塑像」を取り上げたとも解釈できる。つまり、『人間論』は現実を生きる人間を描いたと見て差し支えないのである。また『人間論』においては、構想に終わりつつも魂との接続が示唆されるなど²、現実の人間を意図して書かれたことは明らかである。さらに『人間論』において人体を構成する諸要素は後年の諸著作との類似点も多く³、デカルトが現実世界を生きる人間の考察を念頭にこの著作を著したと解釈しても問題は生じないだろう。端的にまとめれば、デカルトがこの著書を寓話として発表したその意図を汲むならば、『人間論』もまた、現実世界を生きる「人体」に向けられた思索の表れと解釈できよう。

他方、デカルトが心身結合の支点とした松果腺については、多くの論者から批判が行われている⁴。そしてこれを根拠としてデカルトにおける自然科学思想の妥当性を捨象する論者も確認できる⁵。しかし哲学としての批判が機能しうるのは、事実として

編として『人間論』を著述した形跡が章番号や言及などから明らかであるとされる。本研究もこれに倣う立場となる。

¹ 例えば 1633 年 11 月末日付けメルセンヌ宛書簡(AT.I.270)には『宇宙論』公刊を断念する決意が記され、留意されるべき事項として邦訳『デカルト著作集』でも指摘が行われている。また『序説』第五部(AT.VI.41 以下)は自然の記述について、『宇宙論』の影響を継ぐ記述が記され、さらに『序説』第六部(AT.VI.66 以下)ではこの著作の公刊断念に係る経緯がやや詳細に記されている。

² 『人間論』冒頭の次の一節、すなわち「以下に述べる人間は、われわれと同様、精神と身体 *une Ame & d'un Corps* とから構成されるであろう。…まず身体を、次に精神を叙述し、最後に、われわれに似かよった人間を構成するためには、これら二つのものが、どのように結合されねばならないか *comment ces deux Natures doivent estre & unies* を示すつもりである。」(AT.XI.119-120)という語句にはそれが良く示されている。ただし邦訳の解説においては、『人間論』執筆時点ではいわゆる心身問題および後年に登場する「心身の合一」に関わる諸問題は意識されていないとする解釈が述べられている。

³ 例えば動物精気や松果腺、また神経の仕組みに関する類似は晩年の『情念論』に述べられた思想を検討する上でも参照されるべきであろう。

⁴ 体育学では下津屋(1970)がこれを指摘する。

⁵ 「哲学的人間学」の立場を採るとされるシェーラー、マックス(1977)(Scheler, Max. 1976)はその著作「宇宙における人間の地位 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*」において次のように述べ、デカルトの松果腺を批判する。「デカルトの想定するような場所的に限定された靈魂実体 *es eine örtlich*

の是非を批判するのではなく、当該思想の枠組みに関する妥当性、および後代に及ぼした思想的影響の観点から吟味がなされるべきであろう。この観点を前提とすれば、例えばデカルト研究者の小泉や小林が指摘するように¹、松果腺仮説は現代の脳科学における思考の範型を提供したとされている。つまり現代における脳科学研究はデカルトによる松果腺仮説を洗練化させたものであり、デカルトは現代の自然科学が前提とするモデルを遺したという観点において評価されるべきとの反論が成立する。現にこの批判はデカルトの思想に対して否定的な立場を採る研究者も認める見地であり、デカルト批判に際しても予め考慮される余地があると思われる。

またデカルトの提唱した松果腺は現代の知見では松果体として位置づけられる²。そして中村が指摘するように、この松果腺は人体のリズムを司る位置づけと機能が確認されており、現代的な役割が付与されている³。つまり、現代の松果腺とも言うべき松果体は生体の概日リズムを総合的に司るものと目され、「共通感覚 *sensus communis*」という概念と絡めて再考が行われている⁴。端的に述べれば、松果腺はその位置づけと意味論を変化させ、現代に生きる人間存在へ影響を及ぼしているとの解釈が可能である。

このように、事実の問題を取り上げて是非を論じることは、哲

bestimmte Seelensubstanz というもの（松果腺 *Zirbeldrüse*）が存しないことは、脳のなかにも、人間の身体はどこかほかのところにも、あらゆる知覚神経線維が合流しあらゆる神経過程が会うような中枢的個所というものが存しないという理由からして、すでに自明の理 *selbstverständlich* である。…今日ふたたび心的出来事の生理学的平行領野とされるようになったものは、人体全体 *der ganze Körper* なのであって、けっして脳だけではない *keineswegs nur das Gehirn*。デカルトの想定したような、霊魂実体と物体実体との外面的な結合については、もはやまじめに論ずることはできない *gar nicht mehr ernstlich die Rede sein* のである。」（亀井裕ほか訳）。

¹ 小泉(2009)および小林(2009)、102頁。

² 解剖学的に見れば、松果体の役割とは以下のように確認されている。すなわち、松果体とは間脳にある内分泌腺であり、大きさはえんどう豆ほどの大きさである。中脳のすぐ上にあり、明暗の刺激が松果体に作用することがわかっている。本文に述べるように松果体はこの明暗の変化に反応し、昼夜リズムに伴う人体の諸機能を調節している可能性が示唆されている。なお以上の知見はシェフラーおよびシュミット編(2002)『からだの構造と機能』の記述に拠った。

³ 中村雄二郎『共通感覚論』(2007/2000)、260頁以下。

⁴ 中村(2007/2000)、262-263頁。

学研究に対する批判としては不適切ではないだろうか。そして、科学的な事実を根拠に批判を行うのであれば、批判する側が現在有する諸知見もまた、いずれ反駁される可能性があるであろう。つまり、自らの保持する知見もまた、いずれ自らが批判する同じ理由によって覆される可能性があり、事柄の事実性に基づく批判は畢竟、批判者の自縄自縛に終わるとも言える。

さて、デカルトにおける特定の著作について弁護がなしうるにせよ、単なる事実を取り上げた類似のデカルト批判は数限りない。また、それらについて逐一反論することは不可能であろう。それならば、これらの諸批判に対し、一括した反論を行うことは可能だろうか。そして仮に可能であるとするならば、どのような方策が求められるだろうか。

注意すべき論点として挙げられるのは、こうした事実としての是非に基づくデカルト批判は、常に「現代」という立場から見たデカルト批判でしかないことである。すなわち、批判の対象とする哲学者の思想を現代の自然科学的な枠組みから捉えることによって、批判を行う様子がうかがえるのである。確かに、現代の自然科学的知識を元手に批判を行うならば、デカルト哲学には多くの事實的瑕疵が見つかるだろう。そして、デカルトに対する批判も止むことがないであろう。しかし、デカルトの生きた時代に解釈者が自らの視点を合わせるならば、これまで見てきた諸々のデカルト批判とは、異なる見解が生まれてくるのではないだろうか。具体的には、事実としての真偽はともあれ、デカルトの哲学というその体系内において、当該の自然科学思想がどのように語られているかという視点を持つ必要性への自覚が求められるだろう。言い換えれば、当該の自然科学的知見がデカルトの哲学のなかでいかなる位置づけを担っているかという視点から考察を行う姿勢が求められていると言える。この視点は何もデカルトに限った話ではなく、古代哲学や中世哲学を研究の対象として議論する場合にも同断である。要言すると、現代の視点からみた評価軸をデカルトに当てはめるのではなく、デカルトの哲学体系をその時代の尺度に基づき解することによって、現代にまで妥当しうる普遍的な諸価値を見出す立場の重要性である。このように、デカルトの思想それ自体の考察に焦点を絞り、そこに見出される普遍的な

人体内部の諸性質を指摘することで、それらの諸要素は現代の身体教育ならびに身体論の場においても有益な示唆として機能するのではないだろうか。つまり、「本研究には、デカルトの人体論や生物に関わる言及を、現代のパラダイムから評価するのではなく、それ自体として整合的に理解する道が拓かれている」のである¹。

指摘をなお一点付加するならば、哲学研究の学术界全体に対する貢献として、時空を超えて通用する思考法の提出という役割が挙げられる。すなわち、哲学分野から提出された見解を起点として様々な議論が諸学に生まれ、それぞれの分野における問題への多様なアプローチを可能にすると言えるのである²。このことは、デカルトにおける人体論や心身関係論を取り上げるならば、とりわけ明らかとなろう。というのは、デカルトが「人体」や「心身関係」について言及した諸箇所は、現在においても医療関連諸学にさまざまな議論を生む結果となっているからである。例えば、デカルトにおける「人体」や「心身」に関する知見は、人間にとっての「生命」や「死」の定義を定めるに際しての参照項として有用であろう。あるいは、いわゆる「脳死判定」の基準をめぐる

¹ 体育哲学分野では木庭(2006)がプラトン哲学における身体論の現代的意義を探るにあたり、クーンのパラダイム論を援用した議論を行っている。なお本文中で引用した語句は、木庭の用いた語句を本研究の趣旨に即して変更したものである。

² なお、先の先行研究の検討において、本研究は山田(2009)の考察を取り上げたが、彼はデカルト医学の現代的意義について、以下のような諸々の示唆を提供できると主張している。箇条書きにして記すならば、(1) 現代の生命科学に対応する「生命哲学」を打ち立てるヒントを引き出すことができる。例えば「生」および「死」の定義、さらに機械論的な「死生学」が提案可能である。(2) 心身の区分や心身の接点という議論は、「精神」の定義を問うことにもつながり、生命倫理学や心の哲学に対して新たな問題提起をなしうる。(3) デカルトの医学思想は、科学と哲学および倫理が不可分であることを示すものである。このことから、「心のケア」、「ヘルス・ケア」「生命の質(QOL)」などの医療倫理に関する議論が提起可能であり、これらの議論はホスピスや老人福祉などの諸課題にもひろがる可能性がある。そして、科学と哲学および倫理が不可分であるという知見は、学際型の新しい学問分野を生む可能性をも示唆していると言える。なお、付け加えて言えば、第3章第一節第2項で示されているように、デカルトは適度な身体運動が健康にとって有益であるという示唆を行っている。彼によるこのような発言は、言うまでも無く、本研究第2章で提案するような人体観を前提としてのことである。つまり、「適度な身体運動が健康によい」という主張を行うためには、本章で提案するような人体観を前提とする必要がある、という提案が哲学上の一立場としてなし得るのではないだろうか。

議論に対し、デカルトの主張は一つの立場として定立可能であろう。また、デカルトの人体論に言及することは、他方の「精神」もしくは「魂」の位置づけを考察することと表裏一体をなしている。そして、現代医学における「精神」や「魂」、およびその根底にある「神」の位置づけについては、例えば終末期医療の諸問題に対しても示唆を与えることが予想できるだろう。これらの例示を要約的に述べれば、諸学をまたいで通用する見解の提供において、哲学研究の対自然科学的、ないしは対学問的な意義があると言える。そして、デカルトの人体論からは無尽蔵とも言える見解の提供が可能であって、デカルト哲学から生まれた諸知見は、いわば「議論の火付け役」という意味において、高い価値を有するであろう。

以上のように、デカルトの人体論および生理学に関する思想が現代においてもなお、その実効性の保たれることが示された。それでは次に、デカルトのテキスト読解に係る問題について、その問題と対応を検討することにしよう。

二 デカルト読解に係る諸問題について

デカルトが「人体」に対して行った考察を読む場合、考察すべき範囲は彼の生涯全般に目を向ける必要がある。というのも、先の先行研究でも確認したとおり、彼は人体や生物の構造および機能に対し、常に関心を持ち続けていたからである¹。しかし、こ

¹ この論点をめぐっては、必ずしも諸研究者のあいだで一致を見ているわけではない。たとえば、近藤(1978/1959)によって次の批判が掲出されている。「彼がオランダに移ってから、宇宙進化論を考察していた 1632 年ころまでは天文学や力学をも進んで研究してはいたが、それが一応の完成をみてからは、彼がみずから望んで研究したのは、生物学や医学や化学といったもっぱら非数学的な科学の部門である。普遍数学のイデーをかかげる『規則論』のデカルトと、全自然を発展的にとらえる野心的なプランを抱いて『宇宙論』や『原理』や『人体の記述』をかいているデカルトとは、一応ははっきり区別すべきであろう」。つまり、天文学や力学を研究していた時期と、医学などへと関心を移した時期のデカルトとは、その関心において明確に区別されるべきであるとの見解である。確かに彼の指摘する通り、デカルトには数学的な分野からそれらとは異なる分野へと関心の広がりがあることが確認できる。しかし近年の考証によれば、彼の「修行時代」と目される青年期にも医学的な諸知見へデカルトが関心を寄せていたことは明らかにされつつあり、デカルトの学問関心を截然と区別することは困難であろう。むしろ複数の学問分野にデカルトが興味を示しつつも、一貫して医学にデカルトは興味を覚えていたと見るべきではないだろうか。

のことはテキスト解釈に際して或る問題を生むことにもなる。というのも、異なる時期に書かれた彼のテキストを議論において継ぎ接ぎする行為は、戒められるべきであるからである。すなわち、研究者の言葉を借りて言えば、「各著作の間にはそれが書かれた背景の相違があり、思想のレベルの違いがあるので、同じ主題でもそのコンテキストを無視して、同列に論じることは許されない」のである¹。このような警鐘は、本研究のように或る任意のテーマ設定の下でデカルトのテキストを読む際、念頭に置かれるべき事項であろう。またロディス＝レヴィスも考証学的な観点からデカルトの形而上学の深化に関する解釈の留意点について指摘を行っており²、著作の読み方や議論のつなぎ方については細心の注意を払うことが解釈者には求められよう。

そしてデカルトの場合、生物に関する思索においてその基本的前提が変化しているとする指摘がある³。具体的には生命の発生に際し、「精液 *semina, semence*」を主眼に据える晩年の『記述』と、血液の混合を第一に据える前期著作との間で記述の不統一が見られるとする指摘がなされているのである。この解釈の是非は別途論じられる必要もあろうが、少なくともデカルトにおいて生物に対する基本的見解の点で差異が見られるという指摘の存する以上、彼の思想を安易につなぐ方策には留意すべきであろう。

また執筆時期の確定しえない著作を議論に用いる場合、当該著

¹ デカルト、ルネ（山田弘明訳）（2008/2006）、8頁（訳者解説）。

² ロディス＝レヴィス(1999/1998)によれば、1637年と1641年の著作の助けを借りて、1629年の時点におけるデカルトの形而上学を再構築することは認められないとする。なぜなら、それは『序説』の発表と、『省察』の執筆のあいだにおける彼の思想的深化を無視することになるとする。要するに、後年の思想を根拠としてそれより以前の思想を再構成することは、その間に横たわる年代に関するデカルトの思索を等閑にすることへつながるとする解釈である。なお引用箇所では『方法叙説』と表記されているが、本研究の表記上の統一ならびに表記の差異に重大な解釈上の過ちが生じないことを踏まえ『序説』とさせていただいた。

³ 具体的には Hall(1972)による次の指摘である。「男性と女性の精液が相互に異なる必要はないというデカルトの論点は彼が保持した初期における次の考え、つまり肺と肝臓がまず生じ、そして前者からの精気と後者からの血液がその後熟生成の点で結合し、心臓をつくるために争いあう相互作用を行うという考えにまで遡る。彼は自らの思考を変えたのである」（拙訳、原文；Descartes' point that the male and female semina need not be vary from each other harks backs to an earlier idea he had that the lungs and liver form first, and that spirits from the former and blood from the latter then meet in a heat-producing, Combative interaction to form the heart. He has changed his mind.)

作と哲学者の思想的連関をいかに整理するかという問いがある。そしてこの問いはデカルトの思想研究を行う際にも該当する。というのも、彼が人体や諸動物について言及した記録は多くを数えるが、未刊行著作の制作年代をめぐっては現在も議論が続行されているからである。例えば先に脚注で取り上げた近藤の指摘であれば、デカルトが動物学の研究に精力を注いだのは、1629-30年、1632-33年、1637-38年、1642-43年、1647-48年である¹。そして同じく近藤によれば、その若干の成果は、1641年から48年にかけて書かれたノートを集めたと思われる『動物発生論』(primae Cogitationes circa Generationem Animalium)に収められており、彼の最も自信をもった成果は1648年に書いた『人体の記述』(La description du corps humain. De la formation de l'animal)の第四部、第五部であるとする²。

しかし現在の考証結果によれば、彼の主張で1641年から1648年とされている『動物発生考』は、この著作の執筆時期について見直しが迫られている。というのは、なるほどこの著作は邦訳の『デカルト著作集』でも1648年に執筆されたと記されており³、わが国における旧来のデカルト研究では文献学的に見ても有力な解釈であった。しかし、この著作の制作年代は1628年から1632年の叙述であるとして、旧来の知見に大きな修正を迫る解釈が最近になって提出されている⁴。

上の論争が示すように、ある著作の製作年代特定に関し、決定的な証拠を欠く著作を取り上げた上でそれを論拠に使用することは、立論において危険が伴う。そして仮に依拠した考証的知見に大幅な訂正が余儀なくされた場合、研究の論旨全体に対する影響も考慮せねばならないこととなるのである。さらにデカルトの断片を集めた『解剖学摘要 Anatomica』について、この諸断片は異なる時期に書かれたテキストの無造作な集積との指摘がある⁵。すなわち執筆時期の特定困難な著作がデカルトの生物学的著作のうちに存するのである。従って、当該の諸テキストを本研究の

¹ 近藤(1978/1959)、8頁。

² 近藤(1978/1959)、8頁。

³ 三宅徳嘉他訳『デカルト著作集』第3巻(2001)、162頁。

⁴ 山田(2010)、317-318頁および371頁。

⁵ 山田(2010)、371-372頁。

都合に合わせて使用することは慎重になるべきであろう。

総括すれば、制作年代を無視してテキストを切り貼りする議論は不適切といえる。またデカルトの思想的深化を無視した議論も同様に戒められるべきであろう。このような制約の課された状況を受け、本研究はどのようにデカルト読解のアプローチを行うかとの問題が改めて立ちはだかることになる。

解決へ向けた一つの手がかりとして、もはやそれ以上デカルト思想の変化しない地点を定め、そこから遡行するようにしてテキストの考察範囲を特定することはできないだろうか。すなわち、それ以上デカルト自身の思想が変化を見せない著作を確定し、そこから年代を遡る形でテキストの読解範囲を措定するならば、彼の生涯のいかなる箇所を読解範囲の限界とすれば良いかもまた、明らかになるのではないだろうか。本研究が提案するこのような試みには頼るに値する前例がある。すなわち、田中がプラトン研究に対する読解方法として採用した読み方の、デカルト的応用とも言える方策を以下に提案したい。

田中はプラトン研究における考察視座決定に関し次のような見解を主張する。すなわち、プラトン最晩年の著作である『法律』に含まれている主要な哲学思想のいくつかを取り出して、これを一つにまとめることができるなら、またこれと共通するものを他のプラトン作品のうちに求めて、これを全体的につなぐなら、そこにプラトン哲学の全体像を得ることができるとする¹。要するに、『法律』はプラトンの最終作品として、もうそれ以上彼の思想が変化することはない。そこで、解釈者がそこに視点を固定させて、他の作品における異同や変化を見ることができるとする。このような見方を採ることによって、プラトンの前期作品に含まれていたものの後期作品における取捨選択の度合い、さらには新規の知見などが『法律』を尺度とすることで明らかにされるのではないかと田中は主張している²。

田中によるこのような視点は、デカルト研究においても妥当すると思われる。プラトンの『法律』は彼の最終的な作品である事実がほぼ確認されているゆえ、年代記的な問いから開放されている。したがって田中が指摘するように、この作品を不動の起点と

¹ 田中美知太郎(1989)『プラトン』、10頁。

² 田中(1989)、10頁。

してプラトン思想の全体像を推し量ることが可能となる。ここから転じ、本研究が直面する問いも田中の思索に倣う形で解決が図られるのではないか。つまり、もはやそこから後代を見る必要のないデカルトの作品を彼の思想的到達点と捉え、そこから西暦を遡行することによって本章におけるデカルト思想の読解範囲を決定する策である。これは読解範囲の確定に対する方法論的な試みとして一定の妥当性を有するのではないだろうか¹。また体育哲学ではすでに前出の木庭が同じ方法論を用いており、方法論としての妥当性も一応の評価を見ているとあってよいだろう。したがって、このような方策のもと、デカルトの人体へ向けた思索の考察範囲特定へ向けた取り組みを行うこととなる。

しかし、デカルトの思想がそれ以上変化しない地点とはどこにあたるのだろうか。解答として最も確実と看做されうるのは、彼が没する1650年を起点とする策である。彼は最晩年にスウェーデンに招聘され舞踏劇を作成したことが知られているが²、この作品を読む限り、形而上学や自然哲学といった体系的思想の構築を見ることは困難である。また未完の著作『探求』は、Cassirerの解釈によれば、スウェーデンにデカルトを招いたクリスティーナ女王のための教材として当該著作が執筆されたとする解釈がある³。そしてデカルトの伝記として現在まで決定版との評価を

¹ この方法論は木庭(2006)も考察を開始する地点の選定において用いるが、木村(2007)が次のような批判を行っている。すなわち、田中の方法を強調することによってプラトン対話篇に広がる独特の解釈空間を狭め、問いの発生を抑止するドグマティックな解釈に陥る危険を孕むと木村は述べている。またプラトンの初期および中期の作品には『法律』の言説によって全面的に裏付けることが困難な箇所が見られ、『法律』から遡行することによって木庭の行う体系的考察が妥当しうるか疑わしいとする批判が同じく木村によって行われている。木村の批判に対しては、彼の述べる「独特の解釈空間」および「問いの発生を抑止するドグマティックな解釈」の意味内容について議論が必要であろう。また本研究の場合、田中の方法を考察方法として用いるというよりは、読解の対象や立論の起点を探すために彼の議論を参照している。そして本論でも述べるように、デカルト前期中期の思想は晩年に集約できることがテキストからも確認可能である。したがって、木村の批判は本研究においては妥当しないと言える。

² 邦訳『デカルト著作集』第4巻所収の『平和の訪れ *La naissance de la paix*』（舞踏劇）を指す。しかしこの作品は研究が立ち遅れ、Cambridge University Pressから発行されている英訳版にも未収録である。他方、ロディス＝レヴィス(1999/1998)においては内容の梗概が述べられているものの、踏み込んだ考察はなされていない。またわが国でも研究は進められておらず、現在のデカルト研究においては未踏の領域である。

³ Cassirer(2005), S.99ff. 彼はこの著作が対話という教育的な要素を含み持

得るロディス＝レヴィスの考証においても彼の解釈は採用されている¹。しかしこの未完著作については近年、『序説』以前の作とされる解釈も提出されており²、「執筆年代不定」として現在も議論の只中にある。したがって当該作品にデカルトの思想的終着点を置く姿勢には慎重になるべきであろう。またこの作品にはそもそも生物学的な記述が殆ど含まれない以上、本研究の考察対象に含まれ得ないとの批判も可能である。状況が以上のものであるとすれば、本研究が目をつけるのは、デカルトが自らの医学的関心を明瞭に示しえた著作である『情念論』となる。そして、この作品に着目することには妥当性が認められるように思われる。というのも、この作品に記された思想はデカルト哲学の最終到達点として目されるのみならず、彼の医学的な思想が豊富に見て取れる著作としても主張可能だからである。さらにこの作品はデカルトが日常世界に生きる人間存在のありさまに考察を加えた著作であり、先に述べた「人間学」的な視点から考察を加えるという本研究の前提にも適うものである。従って、『情念論』に記された思想をデカルト哲学の終着点とみなし、これを起点として読解範囲を定める作業に着手することが可能であろう。

さて、デカルトの思想を哲学体系として考える場合、見落とし

つこと、およびデカルトの形而上学が簡略かつ精確に描写されていることを踏まえ、次のように推定する。「個人的な教授を補完し、あるいは正にその教授のための計画を概略的に示すかもしれない『探求』が、クリスティーナ用の入門書として指定されたと仮定することは許されないだろうか？もしこの仮定を是とすれば、その時この著作の内容すべては或る全く新たな光の下へ動く。そしてその上でわれわれはまた、なぜ多くの細目においてそうであるように、この作品がその全体の調和においてデカルトの他のすべての著作と区別されるのかを理解する。われわれはデカルトがここで単に哲学者としてのみならず、教育者として語ることを把握するのである。」(拙訳、原文；Dürfen wir nicht annehmen, daß » die Recherche de la vérité « als Einführungsschrift für Christina bestimmt war, die den persönlichen Unterricht ergänzen oder den Plan für ebendiesen Unterricht skizzieren sollte? Machen wir diese Annahme, dann rückt der gesamte Inhalt der Schrift in ein ganz neues Licht- und dann begreifen wir auch, daß und warum sie sich in ihrer Gesamthaltung, wie in vielen Einzelheiten, von allen anderen Schriften Descartes' unterscheidet. Wir begreifen, daß Descartes hier nicht nur als Philosoph, sondern als Pädagoge spricht.)

¹ ロディス＝レヴィス(1999/1998)、301頁。

² この作品については執筆年代で議論が現在まで継続されているが、山田(2009)の指摘によれば、最近では『序説』以前に執筆されたとの解釈も現れている。本研究ではひとまず古典的とされる Cassirer の解釈および上記ロディス＝レヴィスによる考証に依拠する。

てはならない著作は、彼が自らの思想のすべてを注入した作品である『原理』である。この著作には第一部の形而上学および第二部の自然哲学に関わる基礎的知見をはじめ、第三部の宇宙論そして第四部の地球物理と末尾の感覚論など、文字通り森羅万象が彼の思索に基づき展開される著作であって、彼の哲学体系を俯瞰するには好適と言えよう。そこで、デカルト思想の進展という視点から見れば、この著作が発表された後はデカルトがこの書に記された諸知見に基づいて思索を行ったとする推測が可能である。この証左として本研究が後に指摘するように、彼の 1648 年における著作『人体の記述』には『原理』への言及が見られるなど¹、この著作の影響下に議論の組まれた諸箇所を確認できる。そこでこの『原理』の制作年代および発表年もまた、本研究が考察対象を限定する際に有益な示唆を提供するであろう。

ところで、この著作は 1644 年にラテン語原典が発表されたのち²、1647 年には仏語による翻訳が刊行されている。そこで当該著作の公刊が 1644 年であることは研究者間で確かめられているが、デカルトにおけるこの作品への思索は既に出版の数年前に形成されていたと考えられる。というのも、デカルトは或る書簡の中で次のように述べるからである。

というのも、私は、たやすく教えられうる順序において自らの哲学を執筆するのに時を費やすことを決意したからです。そして私が目下作成している第一部は、以下の諸点を除いて貴方がお持ちの『省察』と殆ど同じ諸々の事柄を含みます *contient quasi les memes choses que les Meditations que vous avez*。その例外とは、この第一部が完全に異なる書式である *est entirement d'autre stile* こと、そして一方で詳細に書かれたことが他方では一層簡略にされている *plus abregé* ことです³。

¹ AT.XI.247-248,255 および 275 には『原理 *principe*』の名が直接に言及され、デカルトの晩年に執筆された『記述』が『原理』の影響を受けた作品であることがわかる。

² この著作の出版に係る年代記的な特定については、ロディス＝レヴィス (1999/1998) の考証に拠る。彼女によれば『原理』初版の印刷が完了したのは 1644 年 7 月 10 日である。また 1647 年 6 月 6 日エリザベト宛書簡(AT.V.60)には、『原理』仏訳版の印刷が完了した旨をデカルトが述べるなど、この年に仏訳版の完成したことが確認できる。

³ 1640 年 12 月 31 日付けメルセンヌ宛書簡(AT.III.276) (拙訳、原文；J'ai

上の記述に見られるように、1640年ごろには既に彼が『原理』の構想を練り、内容の詳細を固めていたとの思惑が読み取れる。さらに、この時期は主著である『省察』の製作時期とも重なり、その言及は次の指摘からも読み取れる。

私は目下ある論文 *un Discours* が手中にあります、ここで私は以前この問題について書いた事柄を明らかにしようと努めています。そしてこの論文は印刷にして5,6枚でしかありませんが、しかしそれは形而上学の大部分 *une bonne partie de la Metaphysique* を含むであろうと期待しています¹。

上記の引用のすぐあとには、学者たちへの原稿送付計画が後に『省察』本編へ付された『反論と答弁』となるが、ともあれ『省察』と『原理』という両著作が非常に近い時期にほぼ同じ位置づけによって製作されていたことがわかる²。そして両者は内容の微細な違いこそあれ、概略ならびに主張内容は形而上学に関して非常な類似を見せている。このような双方の著作における思索の親近性を論拠とし、デカルト研究者のなかには、『省察』の個々

resolu d'employer à écrire ma Philosophie en tel ordre qu'elle puisse aisément estre enseignée. Et la première partie, que je fais maintenant, contient quasi les mesmes choses que les Meditations que vous avez, sinon qu'elle est entièrement d'autre stile, & que ce qui est mis en l'un tout au long, est plus abrégé en l'autre,...

¹ 1639年11月13日付けメルセンヌ宛書簡(AT.II.622)。(拙訳、原文；J'ai maintenant entre les mains un Discours, où je tasche d'eclaircir ce que j'ay écrit ci-devant sur ce sujet; il ne sera que de cinq ou six feuilles d'impression; mais j'espere qu'il contiendra une bonne partie de la Metaphysique.) なお1640年7月30日付けメルセンヌ宛書簡(AT.III.126)では「私の形而上学に関する五、六枚の小論文は、なるほどこの前に準備できているのですが、しかし未だ印刷できていません。」(拙訳、原文；Je n'ay pas encore fait imprimer mes cinq ou six feuilles de Metaphysique, quoy qu'elle soient prestes il y a long-temps)との記述が見られ、その意図として、宗教当局の承認を期すことが述べられている。ここからも以下の注釈に述べる山田の考証が裏付けられる。

² 『省察』の執筆時期について次の解釈が山田(2009)によって行われている。まず『反論と答弁』を含む『省察』の出版は1641年8月であるが、その本文が完成したのはもっと早く1640年4月であるとする。他方で本論でも引用した1639年11月13日のメルセンヌ宛初書簡(AT.II.622)からすれば、その前年の冬には「形而上学の大部分」が完成見込みであり、『省察』の骨組みがほぼ出来ていたと推定可能である。つまり1639年から1640年にかけて、デカルトの思想はほぼ確定されていたとする見方が可能であろう。

の内容の解釈について『原理』を援用することが許されるとする解釈を採る者もいる¹。仮にこの解釈に従うならば、『省察』の形而上学と『原理』のそれはほぼ同内容と見て差し支えなく、先に触れた『記述』と『原理』の関係性を踏まえるならば、少なくとも次のことは言えるだろう。すなわち、上記の『省察』と『原理』が構想ないし執筆された1639年ごろからデカルトの没する1650年までのあいだに大きな思想的変化は見られず、したがってこの十年強を一つの思想圏と見なしたうえで、本章の考察範囲と指定して良いのではないか²。つまり、デカルトの生涯における思想的集約が『原理』の構想以降に図られている、と見なす解釈である。

他方、1649年に公刊された『情念論』については、既に1645年に製作を開始した旨がエリザベト宛書簡にて公表され、例えば次のように語られている。

近ごろ私は、その本性 *leur nature* をもっと詳しく吟味するために、すべての情念の数と順序を考えています。しかし、この主題に関して殿下に敢えてお手紙するほどには、私の考えはまだ十分整理できておりません。できるかぎり早く、必ずそれを果たす所存です³。

上記の引用部では、『情念論』に結実する諸情念への思索が進行している事実を示している⁴。そして、細部の微調整を経ながらもその主要学説については大きな変更無く公刊へと至っている⁵。したがって、情念の関係する人間の生理学的な側面につい

¹ 小林(1995)、72頁。

² 1648年7月4日付けアルノー宛書簡(AT.V.192以下)においては「持続 *duratio*」や「時間 *tempus*」の概念をめぐってデカルトがスコラ哲学の理解を否定する箇所が見られるが、デカルトが自説の根拠として採用するのは『原理』の記述である(AT.V.193)。また、本論でも触れる空虚の否定も同書簡で表れるが、空虚を否定する根拠も『原理』の当該項を参照する指示がなされている(AT.V.194)。これらの書簡から、『原理』で明らかにされたデカルト自然学思想が、この書簡の書かれた1648年までは少なくとも続いていたという解釈の妥当性が裏付けられる。

³ AT.IV.332(山田弘明訳)(2001、160頁)。

⁴ 山田(2001)の考証では、『情念論』の最初の草稿がエリザベト王女に届けられたのは1646年3月7日であり、出版は1649年11月である。

⁵ 1646年5月エリザベト宛書簡において、デカルトは当初掲げていた「無

ても、エリザベト宛書簡の初出以降の思索においては、それを一個の思想圏と捉える考察は可能であろう。以上から、デカルトが没する 1650 年から逆算して最後の 10 年、つまり 1640 年以降についてはこれをほぼ同等の思想内容を持つ時期としてテキスト読解に応用しうるものと考えられるのではないだろうか。

ただしここで確認しておきたいのは、ある時点を境にデカルトの思索に明確な転換が見られたわけではなく、彼が思索を重ねたことにより継続的に思想が深化しつつあったと見るべきことである。この留意を加える背景には、デカルトの思想を任意の時期で区切ることによって、それ以前の彼の思想が切り捨てられ、結果として体系的に見たデカルトの「人体」ならびに生物学的な思想を扱っていると言えるのか、という問いが浮上するからである。本研究としては、デカルトの生涯後期の思想を扱うことは、それ以前の思想を活かすことでもあるという解答を提出したい。具体的には以下のような論拠によって上の解答は提出可能である。

まず、デカルトの思想が連続的に一貫していたという立場については、彼の次の発言によっても裏付けられる。

私は今別の著作 *un autre écrit* を執筆中であり、…それは動物と人間との諸機能の記述 *la description des fonctions de l'animal & de l'homme* です。というのは、十二、三年前に私が下書きしたものを殿下にはご覧いただきましたが、それは多くの人の手に渡るにいたって間違っって書き写されましたので、私はそれをきちんと清書、つまり書き改めなければならないと思ったからです。私は少し冒険をして、動物がその発生の始まりからいかにして形成されるかを、そこで説明してみたい *vouloir expliquer la façon dont se forme l'animal dès le commencement de son origine* とさえ思っています（もっともそれは、ここ一週間ないし十日以来のことにすぎませんが）¹。

気力 *langueur*」を感情のうちに数えていた見解を撤回するが(AT.IV.414)、これによって『情念論』の論旨および構造に大きな影響が出たとは言えないであろう。したがって、デカルトの『情念論』構想に対する大枠も変わらないと解釈できる。

¹ AT.V.112（山田弘明訳）（2001、262 頁）。なお、Rodis=Lewis(1978) “Limitations of the mechanical model in the Cartesian conception of the organism”もまたこの箇所を指摘し、『記述』の構想がすでに『序説』の執

上の記述を読めば、1648年の著作である『人体の記述』の構想は、既に12、3年前に始められていたと見ることができる。すなわち、デカルト晩年の思想を考察することは、それまでのデカルトの思索をより昇華された形で汲み取ることにつながるのである。またこの書簡の裏づけは次の資料からも確かめることが出来る。

既に十二、三年前に私は人体もしくは動物の全機能 *toutes les fonctions du corps humain, ou de l'animal*, を記述しましたが、しかしそれらを記載した文書は非常に粗雑でしたので、それを読むことに自分自身でさえ大いに苦勞しました。それでも四、五年前 *4 ou 5 ans* に私はそれを或る懇意にしている友に遠慮なく貸与しました。彼はその文書の写しを一部作りまして、その写しはそれから更に私の許可の下、二人の他の友人の手で複写されました。しかし私はそれらを読み返すことも修正することもしませんでした¹。

この引用部からもうかがえるように、1637年に上梓された『序説』より以前において、『記述』につながる素案が着手されていた事実が読み取れる。そしてこの書簡の提示によって、デカルトにおける生物思想への関心の継続が示されるばかりか、当時の思索を晩年の著作へ活かそうとする姿勢が読み取れる。また本論で述べるように、『序説』第5部における心臓の詳細な記述はさらに内容を充実させることで『心臓と血液の動きについて *Du mouvement du Cœur & du sang*』という表題のもとに『記述』第二部へ再録されている。そしてその根本の内容は殆ど同内容であるとの指摘がデカルト研究者からも主張されているのである²。

筆時期に着手されていたとの解釈を示している。

¹ AT.IV.566-567 (拙訳、原文； Car il y a desja 12 ou 13 ans que j'avois descrit toutes les fonctions du corps humain, ou de l'animal, mais le papier ou je les ay mises est si brouillé que j'aurois moy mesme beaucoup de peine a le lire; toutefois je ne pûs m'empescher, il y a 4 ou 5 ans, de le prester a un imtime ami, lequel en fit une copie, laquelle a encore esté transcrite depuis par deux autres, avec ma permission, mais sans que je les aye releuës ny corrigées.) .

² Cottingham, et, al (2007/1985) "The philosophical writings of Descartes Vol.1." p.316.

加えて、人体内部の松果腺については、彼は一貫してその存在を主張する。これは前期の『人間論』や『序説』、そしてもろもろの書簡や『情念論』に至るまで揺らぐことなく、この点でも彼の主張の一貫性は確保されている。要するに、デカルトには揺るがぬ思索の一貫性が見られるのである。これらを踏まえて本研究からは以下のような提案が行われる。

先に見たように、デカルト自身の思索において微細な揺れは認められる。しかしデカルト哲学を深化する思想体系と看做すならば、意図的な区切りづけによる考察であるという批判は妥当し得ない。なぜなら、後期の思想には前中期の思想が切れ目の無い形で含まれており、その事実は後期諸著作の内に確認出来るからである。つまり、後期著作を読解することは同時に前中期の諸著作にも眼を配ることを意味し、デカルトの思想を意図的に切断することにはならないであろう。もちろんデカルト後期の思想は前期思想の精錬化であることも明らかである。したがって、必要の認められる限りでは後期の思想を提示する前段としてデカルト前期の思想を引用し、議論の論理的な裏づけを試みることも考えられる。またこの立場を採るならば、『情念論』の記述を見ると、『序説』および『屈折光学』に含まれる思想を汲んだ形で議論が展開できるのである¹。以上から、結論的には1640年以降、すなわちデカルトの没年から10年を遡る時期までを主な考察範囲とし、それ以前の著作における諸記述は、傍証ならびに参照事項の身分に留める限りで随時取り扱う」という提案を本研究は行う。

さて、本論へ進むにあたって解決されねばならない課題を各々突破してきたわけであるが、残る一つの問題が残されている。それはデカルトの人体に対する思想を読み進める際、どのような着眼点からで読めばよいのかという問いであり、読解の視点決定に

¹ 『情念論』第1部12項(AT.XI.337)において、『屈折光学』の記述の再掲を意味する記述が見られる。これは『屈折光学』著作時のデカルトの思想が『情念論』まで引き続いているとする見方が可能であろう。この主張に関してはすでに谷川(2008)が『情念論』の解説において指摘しており、解釈としての妥当性が保証されている。さらに当該の解説では、『気象学 Les Meteores』による水蒸気の説明が『情念論』に影響を与えているとする指摘や、『情念論』が『人間論』で展開された生理学・医学の知見に基礎を置くとの解釈が見られ、本研究の主張を裏付ける先行研究がすでに行われている。

関わる問いを最後に考察することにする¹。

三 分析視座の決定に関する検討

本研究はデカルトの生涯後期における叙述を主な考察の対象とする。しかし本研究が取り上げるデカルトの著作は唯一つではなく、複数のテキストを考察しながら議論が進められる。それゆえ、何らかの着眼点を据えて議論を進めることが不可欠の作業となる。つまり、テキストを読み解く際のカテゴリー論的な視座の決定が求められることになるのである。

もちろん、本研究はデカルトの論理に即して進められるため、恣意的な枠を当てはめて考察を行う行為はデカルトの本意に反すると言える²。したがって、デカルトの記したテキスト論理に徹する形で考察の着眼点を定めねばならない。本研究はこの課題に対し、以下のような考察を用いることとした。

体育哲学分野において、佐藤は「体育」概念を明らかにする際、対象の概念的把握を行うための枠組みとしてカテゴリー論的な方法を用いつつ「体育」概念の考察を進めている³。すなわち、「体育」という概念を分析する際の先験的な視座として「戦略カテゴリー」および「戦術カテゴリー」の各区分を用いた考察を行う⁴。すなわち、「カテゴリー論的」な枠組みとは、解釈者自身に内在する主体的装置ともいふべきものであって、観念(*Idée*)として存在する「概念」を分析対象に、同じく観念としてある「カテゴリー（範疇）」をもって分析装置として援用する方策である⁵。この方法により、カテゴリー論的な考察の枠組みは自然科学における実験装置のごとき客観性を発揮する。そして、この結果とし

¹ ここで述べるカテゴリーとは佐藤の述べるごとく、対象を分析するための「視点・視座」を意味する。

² これに関し、本研究は今道(2004)がダンテ解釈に対して用いた「意味発見」の見地に立つといえる。

³ 具体的には体育概念における「関係性」「重層性」「超越性」の各視点から体育を概念的に考察する議論である。

⁴ ここで言う「戦略カテゴリー」とは佐藤の定義に従い、概念分析を試みる際の最も基本となる大枠でのカテゴリーを指し、その戦略カテゴリーのもとでのさらなる分析を進めるために設定されるカテゴリーを「戦術カテゴリー」と呼ぶ。本研究で言えば、「戦略カテゴリー」が章構成における「節」、「戦術カテゴリー」が同じく「項」に相当する。

⁵ 佐藤(2003/1993)、31頁。

て当該「体育」概念の分析が成しえるのである¹。

本研究もまた、デカルトが考察した人体に対する思索を追い、そこに見出されるさまざまな性質の指摘を課題に据える。言い換えれば、特定のカテゴリー論的な視角を通して確認できた人体の有する諸性質をまとめ、自然学的存在としての「人体」とはどのようなものかという問いに解答を与えることが本章の目的である。したがって、佐藤が唱えるカテゴリー論的な考察方法を用いることにより、有効な議論の枠組みを提出することが出来るのではないだろうか

ところで、佐藤の場合は「戦略カテゴリー」そのものが試行錯誤の果てに編み出されたものであり、分析視座の誕生には研究者自身の工夫が不可欠であると述べている²。この指摘は今研究が佐藤の方法を援用するにあたって機能しうるであろうが、デカルトの思想および論理という規定を離れることがあってはならない。すなわち、デカルトの思索に倣う形で考察角度、つまりカテゴリーを設定しなければならないのである。それはいかにして可能となるのだろうか。

踏まえるべき視点として、カテゴリー論の設定にあたっては、デカルトのテキストを根拠に置いた考察視座の決定が求められるだろう。すなわち、デカルトの思索を根拠として考察の着眼点が決められねばならず、彼の哲学とは無関係な視点を外部から当てはめるようなことは戒められるべきであろう。

ところで、言うまでも無く、デカルトは人体を物質的事物の一つとみなしている。そして、人体を構成する当の物質は自然哲学の領域において考察されるものである。この前提を踏まえると、『原理』における次のデカルトの発言は注目に値するだろう。

物体的事物の質料としては、幾何学者が量と呼んで彼らの論証の対象としている、まったく可分的、形状的、可動的な質料しか認めない *Profiteor me nullam alliam rerum corporeum*

¹ カテゴリー論的な枠組みの設定にあたっては、考察の視点に対して、任意の文化に根付いた価値論的な視点を混入させないこと、また類や種、また種差といったカテゴリーの分類を過たないことが求められる。本研究もこの視点に従って考察の視座である「カテゴリー」論的な視点の決定を行う。

² 佐藤(2003/1993)、81頁。

materiam agnoscere, quàm illam omnimodè divisibilem, figurabilem, & mobilem, quam Geometræ quantitatem vocant, & pro objecto suarum demonstrationem assunt からである。また私はこの質料の中で、分割、形状、運動以外のものは何も考慮しない nihil plane in ipsâ considerare, præter istas divisions, figuras, motus。またそれらにおいて私が真理として容認するのは、ただ、その真理性を疑うことのできない共通観念からきわめて明証的に演繹され、その結果数学的論証とみなしてもよいほどの事柄だけである。そして以下で明らかになるように、あらゆる自然現象をこのように説明することが可能 sic omnia Naturæ Phænomena possunt explicari なのであるから、他のどんな自然学原理も認めるべきでないし、また要求すべきでもない、と私は思う nulla alia Physicæ principia puto esse admittenda, nec alia etiam optenda のである¹。

この引用では、彼の自然理解、つまり物質的事物に対する最も基礎的な理解が述べられている。それによれば、この言及では外的自然事象に割り当てられる物質をつくる本質的諸要素として「形」と「運動」のみを認め、それに基づいて自然の万象が理解されるとの説明をデカルトは与えている。特に質料のうち認められた形状性、可分性そして運動性という諸性質は本研究が考察の角度を設定するにあたり、有益な示唆を得ることになるだろう。そしてデカルトのこの主張は徹底されており、後年に出版された『原理』仏訳の末尾でも以下のように繰り返される。

まず私は、物質的事物に関して私の悟性の中にあるあらゆる明晰判明な概念を一般的に考察し、かような概念としては、ほかならぬ形、大きさ、運動と、そしてこれら三者がたがいに変化し合う時にしたがう規則とだけを見だし、またこの規則が幾何学および機械学の原理であることを見だしたので、私は、人間が自然について持ちうるすべての認識は必然的にこれらのものだけから引き出されなければな

¹ AT.VIII-I.78-79. (三輪正訳) (2001、121頁)。

らないと判断した¹。

以上から、デカルトの自然理解および物質観が徹底して形状と運動に基づいて考察される対象であったことがうかがえる。ここまで引用したデカルト自身の知見を踏まえれば、次のような考察の着眼点を据えることが可能ではないだろうか。

先のデカルトによる物質理解の言及において、「可分」「形状」ならびに「運動」という各カテゴリーが示された。この三つがひとまず各節をつくる「戦略カテゴリー」として据えられるであろう。つまり本章の各節について、人体を構成する物質の「可分性」「形状性」そして「運動性」という着眼点を置き、これを各節の研究課題とする。そして各節において物質の「形状性」「可分性」および「運動性」という観点に着目して議論を進め、これらの観点に基づいて人体のうちに確認できる性質を明らかにする。そして各節で得られた諸結果を踏まえ、体育の対象たる「人体」の自然学的にして本来的な身分を提示するという目論見を本研究は有する。もちろん、ここで提出されることになる結論の前提には、デカルトの自然哲学を貫く「機械論的自然観」という前提がある。したがって、この前提を敷いた上で人体についてどのような性質が確認できるのかという問いを立てることになるだろう。そして、解答提出のための着眼点となるのが上に挙げた「形状性」「可分性」「運動性」という各カテゴリーである。また佐藤が戦略カテゴリーとならんでその下に下位区分として提示する「戦術カテゴリー」についても、各々の戦略カテゴリーに基づいて導出された視点を使用することとなる²。そしてこれらの設定についても、い

¹ AT.IX-II.321（三輪正訳）（2001、157頁）。

² 「戦略カテゴリー」については、本論で述べるように、デカルトのテキストに基づいて本研究が設定した考察枠組みである。そして、「戦術カテゴリー」についても幾分事情は異なるものの、基本的に同様の説明が可能である。というのは、「戦術カテゴリー」の設定理由およびその妥当性について、次のような説明が可能だからである。確かに「戦術カテゴリー」として本研究が設定した各視点については、デカルトが直接にその設定の妥当性について言及を行っているわけではなく、諸研究者から「恣意的な視点である」との批判が挙がることはやむを得ないと言えるだろう。しかし、デカルトのテキストを読むならば、本研究が「戦術カテゴリー」として位置づけた各視点（各性質）は、彼のテキストのなかにおいて確かに見受けられるであろう。言い換えれば、デカルトの展開する自然哲学に特徴的な諸視点を、「戦術カテゴリー」として本研究は定めたと言えるのである。そ

ずれもデカルトの意図に即した観点の設定を行うことで、議論としての整合性が図られるであろう。

こうした試みは、単に体育学における「人体」の捉え方を提供するにとどまらず、デカルトの思索した「人体」に関するテキストに対して新たな読み方を提案することにもつながるであろう。またこのようなカテゴリー設定の成否は、自然科学の実験がそうであるように、研究結果の是非を見極めたのちに判断されるべきと思われる¹。その意味で本研究もまた、デカルト読解の新たな可能性を探る試みとして試される余地があるのではないだろうか。

以上を踏まえ、本研究は前章に引き続いてデカルトの内在論理に即した読解を行う。すなわち、テキスト内部の意味と論理、および文脈のつながりを根拠として議論を構築する。最後に、本研究の使用著作と概観を手短に述べることで序節の締めくくりとする。

れゆえ、このようなカテゴリーの設定は、序章で本研究が自らに禁じた「意味付与」という読み方に該当するものではなく、予め与えられたテキストから解釈を重ねようとする「意味発見」の前提に基づきつつ設定されたと言えるだろう。そして、このように設定された「戦術カテゴリー」が妥当性を有する視点足りえるか否かについては、本章の成果を以って判断すべき事柄であると思われる。また本研究がカテゴリー設定の先例として参照した佐藤(2003/1993)は、「カテゴリー装置が妥当なものかどうかについては、…分析結果の妥当性如何によってしか検証することはできない」と指摘している。

¹ 序章でも触れたように、体育哲学では研究方法としてアリストテレスを用いた佐藤(1999)、およびプラトンを方法として使用した木庭(2006)がいずれも、思想研究の選定対象の理由については「選択的決断の結果」という主張を提示している。すなわち、任意の哲学者を方法として選択することの妥当性は、研究結果の妥当性によってしか検証されえないとする立場を採っている。ただし、佐藤や木庭は研究対象とする哲学者の選択に際し、その選定の妥当性へとつながるいくつかの仮説を提示している。たとえば佐藤の場合、アリストテレスの身体論に取り組むに際し、当の身体論が「自然と人為」を含みつつ展開されているのではないかという予測に基づき、身体教育論の研究方法としてアリストテレスが適するとの予想を立てている。また木庭は古代ギリシアにおいて、人間身体をも包含する語である「ソーマ」の外延の広さ、「学問領域の未分化」そして「身体の意味や価値をめぐる議論」といった点において、現代の身体観を相対化する可能性をプラトン思想が含み持つとし、ここからプラトンを方法として用いる妥当性を見出している。本研究の場合は上に述べた通り、デカルトの物質理解の根源が「拡がり」であるとすれば、それに準じた本質的な性質として「可分」「形状」「運動」のみを認めるというデカルトの言葉より、これらの前提の上に成り立つ「人体」の考察もまた可能ではないかとの仮定の上に議論の枠組みを設定したとすることができる。

四 本章の構造と課題

本章は全三節から成り、各節について各3項で構成される。第一節となる人体における「可分性」では、人体を構成する物質の「分割」という側面から見るならば、人体にどのような性質が見られるかという観点から議論を進める。そして各項には「等質性」「永続分割性」また「充実性」の戦術カテゴリーが置かれる。続く第二節では人体における「形状性」、つまり同じく人体を構成する物質を、物質の「形状」という観点から考察した際にいかなる性質が見られるかという観点から議論を行う。そして各項に「連鎖的発達性」「適合性」また「機能性」の各カテゴリーを置く。さらに第三節においては再び人体を構成する物質の「運動性」という側面から、デカルトのテキストを精査する。特に人体内部には神経系といった、日常経験の世界を生きるために必要不可欠な機構が含まれているが、それらは心身合一の問題にも導く問題性をはらんでいる。戦術カテゴリーとしては、「法則性」「基盤性」「向感覚性」という各視点を据える。これらの議論のあとに総括を別途に設け、第3章に導く架橋を行う。

繰り返して言えば、本研究は、デカルトの示す自然理解の枠組みから踏み出る主張を一切行わない。しかし他方では、デカルトの「人体」思想を身体教育論の視点からまず読み直し、次に章の結論から示された自然的存在としての人体の身分を踏まえ、このような人体を有する人間が、いかに文化的な身体諸動作を体得してゆくのかという展開に次章への接続を図ることになる。あるいは、第1章および第2章の結論的知見を通じて、第3章の議論が行われるということもできよう。なぜならば、第3章で行われる身体諸動作の習得過程に関する諸議論は、そのどれもが第1章ならびに第2章の知見を必要不可欠な認識論的基盤としているからである。身体教育の対象たる人体の諸相を改めて体育哲学の視点から明示し、その上で次章への整合的な接続を果たすことが本章の目的である。

なお、使用するテキストについては、デカルトの後期著作のうち最晩年の『情念論』から遡行すると『人体の記述』、1640年以降の各書簡における諸記述、『原理』ないしは『第六省察』にお

ける人体に関わる記述を使用する。ただし、議論の傍証として『宇宙論』および『人間論』また『序説』などに見られる諸記述も参照することとしたい。また、原典テキストについてはこれまでと同様に AT 版を使用し、引用に際してはその巻数と頁数を示す。また、邦訳は白水社版『デカルト著作集』[1]～[4]を採用するとともに、『省察』『原理』第 1 部および『序説』についてはすべて、近年刊行された山田弘明による新訳を使用する。また『情念論』についても、最新の谷川多佳子訳を採用することとしたい。そして、各々の訳出箇所を引用する際には AT 版の巻数と頁数に加え、訳者および訳出当該の頁数を付記する。

それでは本節の議論に入ることにしよう。

第一節 人体における「可分性」

第 1 項 等質性

本節の問いを端的に言えば、「物質の『可分性』という側面から人体を考察するならば、そこにはどのような性質が確認できるだろうか」というものである。この問いに対しては、ひとまずこの人体を構成する物質の組成にまで立ち帰り、そこで得られた知見を起点として議論を行う策が考えられる。なぜなら、ある対象を考察する場合、その対象が作られる最も基本的な部分に着目して考察を行うことは、有益な着眼点と考えられるからである。

研究者の指摘にもあるように¹、『原理』がデカルトの物質理解における重要な視座を提供することは疑いを容れないであろう。しかし、この著作の刊行時において、突然にデカルトがそれらの物質理解を提唱したわけではない。というのも、『宇宙論』において、すでに物質の組成に関する言及が見られるからである。具体的には次の記述である。

私は、火の元素と名づける第一の元素 *le premier, qu'on*

¹ 小林(1995)によれば、『原理』はデカルトの自然理解全般を論じる上で重要な位置づけを果たすのみならず、当該著作がニュートンなど後代の古典力学形成にも影響を与えたと主張している。また機械論的な自然観を全面的に示し、この思想を位置づけた作品として画期を成す作品であると論じられている。

peut nommer l'Element du Feu を、宇宙で最も微細で最も浸透力のある流動体 *une liqueur* と考える。そして、流動的物体の本性について先に述べたことによって、この火の元素の諸部分は他の物体の諸部分のどれよりもはるかに小さくて、はるかに速く動く *se remuent beaucoup plus vite* と想像する。あるいはむしろ、自然の中に真空 *vuide* を受け入れるようにしいられないために、火の元素には一定の形や大きさを持った部分はないと考える¹。

この文脈では、外的世界を構成する要素の一つに「火の元素」が示される。すなわち、この元素が自然を構成する根源的な諸要素のうちの一つとして表明されることになる。この元素の名称については、諸研究者の注解にもあるごとく²、現象としての火炎それ自体を指すわけではない。つまり我々の考える炎が空中を飛び回るのではなく、炎を構成する割合の最も大きな物質をこの名称で呼ぶのである。世界を構成する諸物質の内でもとりわけ微細な粒子として、まずこの元素が定められる。

またこれに加え、デカルトは次の二種類の粒子をさらに世界を構成する根源的な物質として付加する。

空気の元素と考えられる第二元素 *le second, qu'on peut prendre l'Element de l'Air* について言えば、私はそれもまた、第三の元素に比べれば非常に微細な流動体 *une liqueur tres-subtile* であると考え。…こうして私は、この第二元素は宇宙のどこにおいても完全に純粋ではありえず、常に多少なりとも第一元素の物質を伴うということを確認している。この二つの元素の次に、私が受け入れるのは第三の元素、すなわち土

¹ AT.XI.24 (中野重伸訳) (2001、147頁)。

² 例えば、Hall(1972)は次の指摘を行っている。すなわち、『宇宙論』においてそれぞれ「火の元素」「気の元素」そして「地の元素」と呼ばれる基本元素は、『原理』ではそれぞれ「第一元素」「第二元素」「第三元素」と名称が変更されている。そして各々に対応する元素の役割については変わらないものの、「火」「気」「地」それぞれの語に対して読者各々が予め抱く共示 *connotation* による議論の混乱を避けるため、デカルトが『原理』で名称を変更したとする。ただし本研究ではデカルトが Hall の指摘通り、何らかの意図を以って名称を変更したか否かについてはテキストの根拠を発見することはできない。

の元素だけ *un troisième, à sçavoir celui de la Terre* である。私はこの元素について、その諸部分は第二元素の諸部分に比較してより大きく、またより遅く動き *se remuent d'autant moins vite*、その割合は第二元素の諸部分が第一元素の諸部分に比較してそうであるのと同じ割合だと判断する。さらに、この元素については、それを一つまたはいくつかの大きなかたまり *une ou plusieurs grosses masses* と考え、その諸部分はそれらの位置を互いに変えさせるような運動をほとんどあるいはまったく持たないと考えれば十分であるとさえ思う¹。

ここでは先の「火の元素」に加え、第二元素とされる「気の元素」、さらに第三の元素である「地の元素」が提示される。このうちの「気の元素」は、空気をはじめ大気中に存する物質を構成すると同時に、他方の「地の元素」は地表に見られる固形物一般をつくる。デカルトはこれら二種類と「火の元素」とを併せ、三種の物質が無際限な組み合わせを行うことによって物質世界が構成され、これらの交錯によって自然現象が発生するとの立場を採る²。このような物質理解はデカルトの自然哲学に関する基本的位置づけを持ち、例えば『原理』の執筆直前に書かれた書簡においては次の指摘が見られる。

それゆえ貴方に申し上げたいことは、私は地上の諸物体を構成する物質の他に、二種類の他の物質があることを想像—あるいはむしろ証明により見出したと—しています。その一方は極めて微細で、その諸粒子は円形ないしは円形に近い形をしており、砂粒のようです。この物質は、単に地上の物体のあらゆる間隙を *tous les pores des cors terrestres* 満たすのみならず、天空すべてを同じく構成します。他方はこれよりも更に比較不可能なほど微細な物質 *l'autre, incomparablement plus subtile* で、その諸粒子は極めて小さく、また極めて敏速に動くので定まっ

¹ AT.XI.24-25（中野重伸訳）（2001、148頁）。

² なお所(1996)によれば、物体即（延長）空間という即延長的物体観の最初の提示は『宇宙論』において現れたと指摘している。またデカルトが自然研究を総合的に著述した作品は、断片のみが残されている生物学および解剖学的著作を除くと『宇宙論』が初出といえる。したがって、所の指摘には妥当性があると言えるだろう。

た形を何も有せず、他の諸物体が占めることの出来ない極めて小さな諸間隔すべて *tous les petits intervals que les autres cors n'occupent point* を満たすために、逐次難なく求められる形をとります¹。

この引用において、「地上を構成する物質」と述べられたのは「地の元素」に相当する。そして他方で「空気を構成する物質」と呼ばれるのは無論のこと「気の元素」であり、「微細な粒子」として言及されるのは「火の元素」に他ならない。端的に言えば、デカルトの解する自然現象の総体は、このような三種類の基本的物質によって説明可能である。例えば物質の燃焼について言えば、この現象は激しく揺れ動く火の元素が他の諸物質に衝撃を加えることで他の元素を追い出し、火の元素がその場所に居座りつつなお自らの活動を続けることで火の勢いを保持する。そしてこのメカニズムが維持されることによって、物質の燃焼が説明されるのである²。またこの燃焼という活動においても動かされない物質が存在し、これらが灰として残存する³。簡潔に言えば、微細

¹ AT.II.483 (拙訳、原文 ; Je vous diray donc que j'imagine, ou plutost que je trouve par demonstration, qu'outre la matiere qui compose les cors terrestres, il y en a de 2 sortes: l'une fort subtile, dont les parties sont rondes, ou presque rondes, ainsy que des grains de fable; & celle cy non seulement occupe tous les pores des cors terrestres, mais aussy compose tous les cieux; l'autre, incomparablement plus subtile que celle la, & dont les parties sont si petites, & se meuvent si vtes, qu'elles n'ont aucune figure aresteé, mais prenent sans difficulté a chaque moment celle qui est requise pour remplir tous les petits intervals que les autres cors n'occupent point) .

² 燃焼の仕組みについては、『宇宙論』および『原理』でそれぞれ次のように語られ、双方とも物質の基本元素が移動することで生じるという物質一元論の立場が貫かれている。まず、『宇宙論』については次のように述べられている。「炎が木やなにかそれに似た物質を燃やすとき、炎は木の小さな諸部分を動かし、それらを互いに分離 *les separe l'une de l'autre* させ、こうしてその最も微細なものを火、空気、煙に変え、最も粗大なものを灰として残す *transformant ainsi les plus subtiles en feu, en air, & en fume, & laissant les plus grossieres pour les cendres* のを、私達は眼で見ることができる」(AT.XI.7) (中野重伸訳) (2001、259 頁)。すなわち、木材を構成する微粒子が火を構成する微粒子を突き動かし、この衝突によって燃焼が発生する。他方で『原理』第三部第 21 項(AT.VIII-I.86-87)においては、炎は自らを構成する微粒子の働きによって、接触する物体をつくる微粒子を分解し、運び去る。この一連の流れが燃焼の基本的な有り様として示されている。さらに火を構成する第一元素の速度には差異が見られるものの (第三部 87 項 AT.VIII-I.142-144)、元素の結合が第二元素および第三元素となる以上、物質のみで自然現象を説明する見地が徹底されていると言えるだろう。

³ 『原理』では、物質一元論の観点から物質の「固さ *soliditas*」および燃

物質の場所的な移動によって自然現象の変移が果たされるのである。

このように、ごく少数の基本的元素によって自然の構成、および変転が説明される。この基本的な理念は『原理』においても説明方式を変えて継承されており、第二部の冒頭における物質の定義に続き¹、「この可視的世界の元素は三つである、ということ *Tria esse hujus mundi asperabilis elementa*」と題された項目においてこれまでの裏付けが行われる。

その第一は、揺動の力がひじょうに大きいため、他の物体と衝突 *aliis corporibus occurrendo* すると、際限なく小さな微粒子へと分割 *in minutias indefinitæ parvitatis dividatur* され、かつまた、他の物体によって残されたあらゆる狭い隅を埋めるべく、自分の形を調整 *figuras suas ad omnes angulorum ab iis relictorum angustias implendas accomodet* するところの物質である。第二は、球形の粒子へと分割された物質 *divisa est in particulas sphæricas* であって、これら球形の粒子は、われわれが目で判別しうる物体とくらべれば、はるかに小さいけれども、ある一定の量 *certæ ac determinatæ quantitas* を有していて、さらに小さな別の粒子へと分割されうる。そしてまもなくわれわ

焼後の物質が灰となる仕組みについて記述されている。このうち「固さ」については、基本的三元素のうちで最も粗大かつ運動に不適な第三元素の集積により、諸元素相互における間隙のより少ない物質であることが述べられている（第三部 121 項、AT.VIII-I.170）。また『原理』第四部の記述（第四部 119 項、AT.VIII-I.268）では、物質としての液体は、それを構成する物質が相互に切り離され、運動状態にある粒子からつくられるとの記述が確認できるのに対し、流動的な粒子が蒸発させられると、留まる粒子はより緊密に結合し、堅固に結ばれた結果として物体は固くなる（第四部 119 項、AT.VIII-I.268）と同じ箇所でも述べられている。つまり、より粗大な粒子である第三元素の塊が当該の物質に残されることで固体が形成されるのである。また第四部 124 項(AT.VIII-I.270)においては、燃えている物質からより微細な粒子が連れ去られ、厚く堅固な粒子のみが火によって連れ去られないためにその場に残留することが述べられている。デカルトによれば、この残滓が灰である。

¹ 『原理』第二部第 4 項(AT.VIII-I.42)に見られる次の記述を指す。「かように悟性のみを用いることによって、物質すなわち普遍的に見られた物体の本性が、固い物 *dura*、重い物 *ponderosa*、色ある物 *colorata* その他何らかの仕方で感覚を刺激する物 *alio aliquot modo sensus afficiens* であることに存するのではなく、ただ長さ、幅、深さにおいて延長のある物 *res extensa in longum, latum, & profundum* であることのみ存することが覚知されるであろう。」（三輪正訳）（2001、83 頁）。

れは第三の種類物質を見いだすであろうが、それは、あるいはもっとぶ厚いか、あるいは運動にそれほど適さない形を有した諸部分から成っている *constans partibus vel magis crassis, vel figuras minus ad motum aptas habentibus*。そしてこれら三つの元素から、この可視的世界のすべての物体が構成されている *ex his tribus omnia hujus mundi aspectabilis corpora componi* こと、すなわち、太陽や恒星は第一元素から、もろもろの天は第二元素から、地球ならびに遊星、彗星は第三元素から構成されている *nempe Solem & Stellae fixas ex primo, Caelos ex secundo, & Teram cum Planetis & Cometis ex tertio* こと、をわれわれは示すであろう¹。

発光し敏速に動き回る第一の元素、また示された元素のうちで中ぐらいの大きさを保ち、宇宙を含めた諸空間を構成する第二元素、そして固体物を形成する第三元素とほぼ精確な形で『宇宙論』における物質理解との一致が確認できる。この対応については諸研究者のあいだでも検討が行われており、先に見た Hall の他、日本の研究者でも、デカルトは『原理』で示された上記の理解を『宇宙論』ではそれぞれ「火の元素」、「気の元素」そして「地の元素」と呼ぶが、呼び方こそ違い両著作の間において内容的な差異は全く無いとする解釈を示されている²。本研究もこれらの解釈に与する立場を採り、両著作のあいだで一方では思索の深化は認め、また他方では物質理解の根源は不変であるとする立場をとる³。そして先に挙げたようにデカルトはこの宇宙を含めた空間認められるのは以上見た三物質のみである。したがって人体もまた一律に「空間＝拡がり」という枠組みに包括されるため、当該三基本要素により説明が果たされることになる⁴。この機械論的

¹ AT.VIII-I.105 (井上庄七、平松希伊子訳) (1988、122-123頁)。

² 小林(1995)、313頁。

³ 所(2004)は『省察』の注解において、デカルトが「私のいっそう粗大な部分[ども] *quod crassioribus mei partibus*」と述べた箇所に着目し、この言及が<(私の)身体>であるとして補注に『宇宙論』の物質理解を提示している。所の指摘はデカルトが『宇宙論』以降思索の深化をなしえてきたことの傍証なるのではないだろうか。

⁴ デカルトは『原理』の後半部において、空気の本性或その希薄化と濃密化、さらには火の本性或それと空気の本性との差異、さらには燃焼のメカニズムを述べているが、そのいずれについても『宇宙論』との類似を思

自然観における人体と自然、そして宇宙の組成に関する組織的同一性は、既に諸研究者によっても確認されており¹、デカルトの自然哲学を考察する際の基本的な知見たりうるであろう。

ただし、これら三種の基本的物質はそれぞれが全く異質な物質というわけではない。すなわち、それぞれの物質が究極的には一種から成るとの言及は『原理』およびそれ以降の著作でも貫かれており、『原理』の構想が進められていた1640年のデカルトによる書簡には、諸部分の相互がそれらの形の多様性によって別様に異ならない旨が述べられている²。つまり物質の三元素が究極的

わせる形箇所が見られる。そして『原理』における三種類の物質理解に即した説明によって自然の諸現象を説明している。例えば第四部 45 項(AT.VIII-I.231)における空気の本性について、空気は非常に微細で互いに切り離されているために、これが第三元素の粒子の集積にほかならないとあり、「物質即延長」という原理が確認できる。また同じく第四部 46 項(AT.VIII-I.231)では空気の希薄化と濃密化について説明が行われ、同じく「物質即延長」という見地から説明が行われている。さらに第四部 80 項(AT.VIII-I.249-250)における火の本性については、空気と火との主要な相違は、火の粒子が空気の粒子よりも遥かに速く揺り動かされることであるとの論旨が確認できる。あるいは同第 87 項(AT.VIII-I.253)においては燃焼の仕組みが述べられており、地の粒子が十分に速く揺り動かされさえすれば、それだけで互いに追い出しあい、まわりに位置する第二元素の小球も追い出して第一元素の中に浮かびはじめ、ついに第一元素によってみずからの運動が保存されるとする。これらはいずれも物質を構成する三元素に基づく説明として思索の一貫性が保たれていると考えられる。

¹ 例えば Keeling S, V. “Cartesian Mechanism”の指摘によれば、デカルトの宇宙生成論と人体の生成過程には多くの類似点があるとされる。そしてその特徴として双方が外在的な目的を志向して生成を続けるのではなく、あくまで内在的かつ自律的な仕組みでもって機械的に生成を行うという類似点を指摘している。また Carter, Richard, B. (1991) “Descartes's Bio-Physics”によれば、基本的三元素によって胎児のそれぞれの部分が形成されるとする。具体的には、胎児の固体的な諸部分は第三元素からなるとし、他方で肺といった海綿状の器官 spongy organs は第二元素から作られるとする。また脳を含めた神経系は第一元素が大部分を占める物質の流通路であるとする。また彼は人体論と宇宙論との親近性として、『記述』第四部の或る訳出箇所(AT.XI.252-253)を挙げる。すなわちデカルトが「光 lumière」との単語を使用した際、これが自然学における「光」の理論を指すとし、ここから人体論との類似性を指摘する。他方近藤(1978/1959)の訳では当該箇所が「新しい実験がさらに私に光明を与えてくれる…」と、あくまでデカルトが自らの研究進捗を期すための比喩として「光」という語を使用したとする解釈を採る。本研究ではここで詳細を論じることを差し控えるものの、Carter (1991)の言うように、宇宙生成論と人体の生成が類似の構造を有するとの指摘は複数の研究者において見られる。したがって、本研究では Carter が「光」に関して行った解釈については立場を保留し、宇宙論と人体論における物質理解の同等性のみを肯定する。

² 1640年7月30日付けメルセンヌ宛書簡(AT.III.131)において、次のように述べられている。「なお申し上げておきたいのは、私はこれらの諸部分が

には同一の物質から構成されるのである¹。このような、基本的三元素はただひとつに収斂されるとする見解は以下のデカルトによる言及からも裏付けられよう。

というのも、私はあらゆる物体が同じ一つの物質 *d'une mesme matiere* からつくられると考え、またそれらの間に多様性 *la diversité* をつくるものは何もないと考えているからでありまして、ただそれらを構成するこの物質の微小な諸部分が諸々の異なる形を持つか、ないしは他の物質を構成するものとは別様に配置されている *autrement arrangées* というだけです²。

この書簡の前後文脈によれば、塩 *sel* や水銀 *mercure* などが物質としての等質的性質を有すると語られる。すなわち、物質が基本的にこれまで述べた三つの元素を基として構成されるものの、その本源は第二元素を基調とし、この意味において世界を構成する物質は「等質」と位置づけられる³。そして人体もこうした等質性を持つ物質理解の枠組みに含まれる以上、この原理に基づいて説明できると考えられよう。

例えば、後に詳述する気体状の血液、つまり「動物精気 *les esprit animaux*」に対し、デカルトは次のような位置づけを与えている。

不可分であるとも、また諸部分の相互がそれらの形の多様性によって別様に異なるとも全く考えておりません(拙訳、原文; *Au reste, je ne conçois point ces parties indivisibles ny autrement différentes entr'elles, que par la diversité de leurs figures*)。]

¹ Gaukoger, Stephen (2000) “The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes”の解釈では、物質としての液体から火へと転移する過程は単に「液体性の程度の増加 *an increase in the degree of fluidity*」であるとする。また胎児生成においてそれを支える物質は「可能な限りの流動体 *as fluid as possible*」であり、物質である精液はいかなる形をも取るという。つまり、人体を構成する物質もまた、本源的には一性を保つとする解釈であろう。

² 1646年11月23日付けニューキャッスル侯 *Marquis de Newcastle* 宛書簡(AT.IV.570)(拙訳、原文; *car, je pense que tous les corps sont faits d'une mesme matiere, & qu'il n'y a rien qui fasse de la diversité entr'eux, sinon que les petites parties de cette matiere qui composent les uns, ont d'autres figures, ou sont autrement arrangées, que celles qui composent les autres*)

³ なおこの見解はわが国のデカルト研究者においては所雄章(1981)『デカルト』も着目し、『原理』と『宇宙論』における元素同士の対応を踏まえ、「固よりそうした質的な差異はなく、ただ量的な、すなわち形状と運動における相違があるにすぎない。」として各元素間の基本的な同質性を認めている。

わたしが精気 *des esprits* と名づけるものは物体 *des corps* でしかなく、微小で敏速に動く物体 *des corps tres-petits, & qui se meuvent tres-viste* であるという以外、何の特性 *propriété* も持たない。松明から出る炎の諸粒子と同様である。したがって、精気はいかなる場所にも止まらず、ある精気が脳室に入るにつれて、別の精気が脳実質の内部の孔を通過して出ていく。これらの孔は、精気を神経へ、さらに神経から筋肉へ *pores les conduisent dans les nerfs, & de la dans les muscles* と導く。このように精気は身体を、動かしうる限りのさまざまなしかた *en toutes les diverses façons qu'il peut estre meu* で動かしている¹。

つまり、身体が動くことの原因についても、それは動物精気という物質にほかならないことが明らかにされ、松明の炎を構成する第一元素と同質であることが示されるのである。またデカルトによる次の指摘は、人体が斉一的な物質によって構成されるという主張を裏付けるものと考えられる。

静脈 *les venes* や動脈 *les arteres* のなかでは血液 *le sang* となり、脳 *le cerveau*、神経 *les nerfs*、筋肉 *les muscles* のなかでは

¹ AT.XI.335 (谷川多佳子訳) (2008、13 頁)。ここで言われている精気と炎、および空気との差異について、1643年6月19日付け Hall ステイウス宛書簡に次の言及がある。この言明においても物質を構成する元素の本質的な同一性が確認出来る。「そして、微細な物質によって連れ去られた諸分子はこうして空気や精気、そして炎を構成します。しかし焰を構成する地上の諸分子は空気を構成する諸分子よりも非常に速く動かされるという点で大きな違いがあります。しかるに精気は両者の間の中間となるものです。というのもそれらにおいて精気は静かな空気の揺れよりも一層に大きく、他方で炎におけるそれよりは少ないと知解されます。そして緩やかな動きから一層速い動きまで無際限の間を経て移行がなされるのですから、空気を構成する諸分子より一層揺れ動き、他方炎を構成するそれよりは揺れが少なく、微細な物質が流れ込むところの地上の諸分子から構成されているすべての物体、これが精気と呼ばれうるのです。(AT.III.687) (拙訳、原文；*Atque illæ, quæ sic a materiâ subtili abripiuntur, componunt Aerem, Spitus & Flammam. Magna autem differentia est inter aerem & flammam, in eo quod particulæ terrestres, quæ flammam componunt, multo celerius agantur quàm illæ quæ aerem conflant. Sed spiritus sunt quid medium inter utrumque; maior enim in ipsis agitatio esse intelligentur, quàm in aere quieto & quàm in flammâ. Et quoniam a motu tardo ad velociorem transitur per infinita media, omne corpus constans ex particulis terrestribus, materiâ subtili innatantibus, & magis agitatis quàm quæ aerem componunt, sed minus quam quæ flammam, Spiritus dici potest.*)

精気 *les esprits* となり、気体となって体外に出るときは蒸気 *les vapeurs* となり、最後に、身体や眼の表面 *la superficie du corps ou des yeux* で凝縮して水となる時汗 *la sueur* または涙 *les larmes* となるのは、ただ同じ一つの物質 *une mesme matiere* である¹。

ここでは人体を構成する諸物質がその内部でどのような形態上の変化を取りうるか、およびその多様性について言及が行われている。それによれば、諸動脈ならびに諸静脈を流れる際には液体としての血液であるが、他方で筋肉に存する際は気体状の血液としての動物精気、そして体外に排出される汗や涙なども含めたすべてが同じ物質から作られていることが指摘されている。要するに、人体を構成する諸部分は基本的な三元素がその根源において等質のものであり、この事実を基盤として人体が作られているのである。デカルトにおけるこのような立場はこの時期に徹底して貫かれており、『情念論』に先立ち執筆された『記述』においてもまた、血液と人体組成との関係が述べられる文脈において次のように指摘されている。

生命を持ち、そして栄養によって維持されるすべての物体 *tous les corps qui ont vie, & qui s'entretiennent par la nourriture*、つまりは諸動物や諸々の植物のすべての部分は絶えざる変化のうちにあること *sont en continuel changement* が考慮されねばならない。この結果たとえば血液や体液、精気といった流体と呼ばれる諸部分 *celles qu'on nomme fluids, comme le sang, les humeurs, les esprits* と骨や肉、神経や膜といった固体と呼ばれる諸部分 *celles qu'on nomme solides, comme les os, la chair, les nerfs, & les peaux* との間には、次のことを除いて他に違いはない。すなわち唯一の例外とは、個体の諸分子が液体のそれに比べ遙かにゆっくりと動くこと *se meut beaucoup plus lentement* である²。

¹ AT.XI.424. (谷川多佳子訳) (2008、109頁)。

² AT.XI.247 (拙訳、原文； *il faut considerer que les parties de tous les corps qui ont vie, & qui s'entretiennent par la nourriture, c'est à dire des animaux & des plantes, sont en continuel changement; en sorte qu'il n'y a autre difference entre celles qu'on nomme fluids, comme le sang, les humeurs, les esprits, &*

人体において固体部を形成する諸物質と、液体部を構成するそれとは移動速度を除けば相違のないことがここで述べられている。このことを言い換えれば、固体と液体の双方においては本来的な差異は無いと言うこともできるだろう¹。

以上、『原理』で明確に示された三種類の基本元素とその本源的な等質性は、人体の構成要素でもあり、テキストの諸箇所においてその論拠が認められる。そしてこれらの要素のみから人体のつくりなされていることが確認できるのである。この知見は Hall の解釈においてとりわけ強調されており²、人体における基本的三元素の顕在、およびその本質的「等質性」は人体の諸性質を語る上でまず自覚されるべき事項と言えよう。そこで、本研究の向後の議論においてもまた、このような物質の本質的な等質性を踏まえた考察が行われるのである³。

celles qu'on nomme solides, comme les os, la chair, les nerfs, & les peaux; sinon que chaque particule de celles-cy se meut beaucoup plus lentement que celles des autres) . 液体と固体の相違については『宇宙論』においても触れられている。すなわち、「私が固い物体 *les corps durs* と流動的な物体 *les corps liquides* の間に相違を見いだすのは、ただ、一方の諸部分は他方の諸部分に比較してはるかに容易に全体から切り離されうる *les parties des uns peuvent estre separées d'ensemble beaucoup plus aisément que celles des autres* というのみである」(AT.XI.13) (中野重伸訳) (2001、138 頁)として、物質粒子の流動性の観点から記述が行われている。ただし固体と液体の等質性については同書第四章(AT.XI.17)でもすでに語られるなど、物質の等質性はデカルトの堅固たる学説として定着していたことがここからも確認できる。

¹ なお『原理』第二部第 54 項(AT.VIII-I.70-71)では、個体と流体の定義について、『記述』の上記引用を先取りする形で以下のような記述が確認できる。「多くの微細な部分に分かたれ、それらの部分がたがいに異なるさまざまな運動によって動かされている物体 *corpus divisa in multas exiguas particulas, motibus à se mutuò diversis agitates* は流体 *fluida* であり、そのあらゆる部分がたがいに結合したまま静止している物体 *ea verò, quorum omnes particulæ juxta se mutuò quiescunt* は固体である」と。(三輪正訳) (2001、113 頁)。要するに、流速に従う物質的事物が液体となり、流れに抗して留まるそれが固体となる。端的に言えば、『原理』で明らかにされたこの思想はそのまま『記述』に継承されていると言えるのではないだろうか。また井上ら(1979)の解釈では、すでに人体における等質性が『序説』のうちに明瞭な形で読み取れるとする。

² Hall(1972), p.3. 彼は『人間論』注解において物質の等質性に触れ、これら三つの物質の混合 *mixed* がわれわれの周りに存在する有機物ないし無機物を組成する *comprise the living and nonliving objects that we see everywhere about us* との解釈を示している。

³ Cassirer(2005)も引用するように、デカルトにおける空間と人体をつくる物質との等質性については『原理』第二部第 22 項(AT.IX-II.75)も参照のこ

さて、これらの物質はデカルトも言及しているように、衝突などにより分割が行われる。本項で考察した物質を構成する基本元素と衝突との関係、またこの物質的事物の永続的分割という原理が人体内部でも行われている様子について、さらに詳しく考察してみることにしよう。

第2項 永続分割性

まず物質の分割可能性を論ずる際、特にデカルトにおいて確認しなければならない事柄がある。結論的に言うならば、それは古代哲学に見られた原子論 *atomism* との差異であり、デカルトはこの原子論の立場を一度として採らない。この議論に眼を向ける背景には、デカルト研究者においても彼の思想を概説する際に「原子論的」と表現する事例が見られ¹、当該事項の精確な理解が本項における議論前提として求められることが挙げられる。

デカルトにおいて物質が分割され得るとの記述は既に『宇宙論』にその萌芽が見られ²、『方法序説 *Discours de la Methode* (以

と。物質の組成についての等質性の記述が確認できるこの箇所では、これら基本的な構成元素を成立の前提とし、人体における「等質性」を主張する根拠が認められるのではないだろうか。

¹ 所(1981)のテキストによる。ただし所がデカルトを原子論者と見做したわけでは決してなく、デカルト思想解説の導入としてこのような表現を用いたことに注意したい。彼によれば、デカルトが一貫して自然の全事象を因果-機械論的な説明を試みることに着目し、その実質が「ほとんど原子論的であったと言ってよい。」と述べる。しかしその直前には次の記述が見られ、彼がデカルトを原子論者とは看做さない知見がうかがえる。「…それら(引用者注: 基本的な三種類の元素)はけっして<原子>ではない。というのも、それらのうちで最も粗大な第三の元素と最も微細な第一元素の間には実は「無限のさまざまな大きさ」の移行段階があるというばかりでなく、最微細の元素そのものにしてから、「時々刻々」形を変えゆきつつあり、つまりは<分割>されゆきつつある過渡的なもの、にすぎないからである」。要するにデカルトは原子論者ではないにせよ、その物質理解においては原子論者と対比されるべき論点が確かに見られるという解釈である。またこの対比については Garber, Daniel(1992) “Descartes' metaphysical physics”が次のような注釈を加えている。すなわち、デカルトの生きた17世紀の自然科学史においてはデモクリトスやエピクロス、そしてルクレティウスなど古代原子論者たちの思想復興が見られ、そこで彼らの思想もまた物体の組成を微細な分子の幅や形、そして運動に還元することから理解できるとする。また彼らは冷熱や色、味などの感覚的な諸性質を物理的世界から排除する思想を持つと Garber は解釈する。

² 「それぞれの物体がきわめて小さな部分に分割されうる *chaque corps peut estre divisé en des parties extrêmement petites* ことを考えていただきたい。私は、その数が無限であるかないか *infiny ou non* を決めようとは思わない。しかし、少なくとも私たちの認識にとっては無際限 *indéfiny* であり、私た

下『序説』と略す)』と同時期の著作である『気象学』において明言されると共に『省察』でも明示されている¹。またデカルト研究者の Garber が複数箇所を挙げて指摘するように²、この主張はデカルトにおいて執拗に反復され、彼の自然哲学を根本で支える基礎的な命題となっている。例えば、1640 年の書簡には次の記述が認められる。

二つの不可分なもの *Deux indivisibles* は、どれほどしてみたところで二つの部分に分けられる一つのもの *une chose divisible en deux parties* を作り得るのみでしょう。然し、その不可分なる二つが一つの物体を作り得ると言う前に、物体の名で理解されているもの、すなわち、長さ、幅、深さを持つ或るもの *une chose longue, large, & estenduë* を知る必要があります。これは不可分なるものによっては構成できませんが、それというのも或る不可分なるものは長さ、幅、そして深さを全く持ち

ちの眼に知覚できる最小の砂粒の内にも数百万の小さな部分がある *a plusieurs millions dans le moindre* と仮定できることは確かである」(AT.XI.12) (中野重伸訳) (2001、138 頁)。

¹ 邦訳著作集によれば、『気象学』第 1 講(AT.VI.238-239)において、物質が無限分割されるという思想が初出したとの解釈が訳者より指摘されている。また『省察』におけるデカルトの記述は、物質の分割性および精神の非分割性関係を明言した記述と言える。「われわれはいかなる物体も可分的なもの *dividibile* としてしか理解せず、逆に、いかなる精神も不可分なもの *indivisiblem* としてしか理解しないということである。というのも、われわれはどんなに小さな物体でもその半分を考えることができるが、どんな精神についてもその半分を考えることができない *neque enim possumus ullius mentis mediam partem concipere, ut possumus cuiuslibet quantamvis exigui corporis* からである。」(AT.VII.13) (山田弘明訳) (2008/2006、27-28 頁)。

² Garber (1992) はデカルトの考える物質分割思想について複数の箇所を挙げ、この思想のデカルト自然哲学に占める重要性を主張する。それによれば、デカルトによる物質無限分割の思想は生涯を通じて徹底されており、『宇宙論』における記述のほか『気象学』および『省察』、『原理』、また『原理』に直接言及した 1645 年 5 月 2 日メラン宛書簡(AT.IV.113)、さらには諸々の書簡などに表れており、最晩年の 1649 年 2 月 5 日付けモア宛書簡にも次のように述べられている。「同じようにまた、延長していると同時に分割不可能と解される原子の性質を持つ或るものが与えられているということについては、矛盾が含まれていると私は述べます。」(AT.V.273) (拙訳、原文；*Eodem modo etiam dico implicare contradictionem ut aliquæ dentur atomi, quæ concipiantur extensæ ac simul indivisibles*)。また Garber は物質の無限分割に係るデカルトの説明が心身の実在的区別に係る説明と類似性を持つとの指摘を行うが、この解釈については本研究の性格を外れるため、彼の解釈の指摘のみに留める。

得ないからです。あるいはむしろ、もし不可分なるものが長さや幅および深さを持っていたのなら、われわれは想像によって少なくともそれを分割しうるでしょうし、このことにより当のものが不可分ではないことを確証するに十分でしょう。というのは、もしわれわれが当のものをこうして想像により分割出来るなら、一人の天使は実際にこれを分割し得る *un Ange le pourroit diviser réellement* からです¹。

以上のように、物質分割の可能性は実際の経験的知見に基づく確認にとどまることなく、想像裡に訴えてまで徹底される。また分割が無際限に可能とであるとは結局、不可分を前提とする原子、およびそれと対で語られる空虚の否定を意味する。というのも、物質分割が果てしなく為されるならば、分割不可能な存在である原子は原理的に存立する余地がなくなるからである。デカルトは『原理』において、空虚の否定を通した原子論の却下を次のように語る。

空虚とか無とかいう言葉 *per nomina vacui & nihili* の真の意味に注意することなく、空虚と言われる空間の中には感覚的なもののみでなく、どんな事物もまったく含まれない、と考えるとすれば、それは、空気以外には入っていない水がめは空虚であると言い慣わしてきたため、そこに含まれている空気をそれ自体で存続するもの〔実体〕 *esse rem subsistentem* ではない、と判断するのと同じ誤りにおちいる *in eundem errorem incidemus* ことである（括弧内三輪）²。

このデカルトの指摘にあるように、彼の自然哲学において、空虚なるものは存在しない。後述するように、たとえ空間的な空虚

¹ 1640年10月28日付けメルセンヌ宛書簡(AT.III.213-214)（拙訳、原文；*Deux indivisibles ne pourroient faire, à tout romper, qu'une chose divisible en deux parties; mais avant de dire qu'ils puissent faire un cors, il faut sçavoir ce qu'on entend par le nom de cors, à savoir une chose longue, large, & estenduë; ce qui ne peut estre composé d'indivisibles, à cause qu'un indivisible ne peut avoir aucune longueur, largeur, ny profondeur; ou bien, s'il en avoit, nous le pourrions diviser du moins par nostre imagination, ce qui suffiroit pour assurer qu'il n'est pas inidivisible; car si nous le pouvions ainsi diviser, un Ange le pourroit diviser réellement*）。

² AT.VIII-I.49-50（三輪正訳）（2001、90頁）。

があると思われようと、それは決して空虚ではないのである。

またデカルトは上記引用の直後において、引き続き原子の不可能性について以下のように述べる。

われわれはさらにそれらを二つまたはそれ以上 *in duas aut plures* のより小さい部分に思考の上で分割する *cogitatione dividere* ことができ、したがって可分的なもの *esse divisibiles* として認識できるのである。実際、同時に可分的であると認識することなしには、いかなるものをも思考の上で分割することはできないのであって、もしそれを不可分と判断するならば、われわれの判断が思考と食い違うということになるからである。…したがって絶対的に言うならば、物質の部分はその本性上可分的であり、したがってどこまでも可分的でありつづける *illa divisibiles remanebit, quoniam ex natura suâ est talis* のである¹。

ここでも先に見たように、人間の思考によって分割が可能である以上、不可分の原子など想定不能であるとデカルトは主張する。また『省察』において明確に示されるように、思惟実体は延長を持たぬ以上、論理的な帰結として分割など生じない。これに対して物質は「広がり *extensio*」という本質的属性を持つがゆえに分割の可能性が原理的に存することになる。要するにデカルトの物心二元論的理解を間接的に固める主張として、物質の可分性は位置づけられると思われるのである²。

このように、分割不可能な物質はありえないこと、そして後に考察するように諸物質が自然界に充満していることが上記引用の記述から認められる。結論的には原子論を完全に否定する立場

¹ AT.VIII-I.51 (三輪正訳) (2001、92頁)。

² Garber(1992)によれば、『反論と答弁』に含まれる『第二答弁』において、二元論の根本前提と物質の無限分割との密接な関係が示されているとの解釈を行う。本研究も大筋で彼の解釈に与する立場を採る。またデカルトは当該箇所以下のような指摘を行う。「物体つまり延長するものの本性には可分性が含まれているので(なぜなら、少なくとも思考によって分割できないほど微小な延長物は何ら考えられないので)、…すべての物体は可分的であるということは真である。」(AT.VII.163) (山田弘明訳) (2008、139-140頁)。なお Rodis=Lewis(1990)もまた、分割可能性が物質にとって本質的な位置をなすと指摘している。

がデカルトのそれと言えるのである。本研究もまずはこのデカルトの立場を不動と位置づけ、ここから人体への考察を進めることとする。

さて、デカルトの物質理解は『原理』以降に一貫しており、それが晩年の諸著作についても一貫する事例を前項で確認した。そこで本項の議論について、『原理』第三部第 50 項に見られる次の記述が足がかりとなるだろう。

他の物質粒子から剥ぎ取られたこの細片は、小さければ小さいほど、それだけ容易に動かされ *faciliùs moveri*、さらに細かい別の粒子へと砕かれうる *in alia adhuc minutiora communi posse*、ということに注意すべきだからである¹。

「この、より微細な物質粒子はきわめて容易に分割される、ということ *Hujus subtilioris materiæ particulas facillime dividi*」という表題の付されたこの項では、物質が衝突を繰り返すことで更に微小な粒子に分割されると共に、それらが結果として無際限の組み合わせを通じ、外的自然の構成素材となることが述べられている。つまり限りなく砕かれた諸物質が再構成され、そこから自然の諸事物をつくる根拠として述べられている。この解釈は人体に適用される場合、次のような表現をとることになる。具体的には、1643 年に綴られた書簡における指摘である。

自然学において、私が考察するのは諸分子の大きさ、形、位置そして運動 *magnitudines, figuras, & motus particularum*—これらから諸物体が構成されますが一だけであることが注目されます。というのも、なるほどあらゆる物質が無際限に分割されます *omne corpus sit divisible in infinitum* が、しかしそれらの内の或る諸分子は他の物質よりも一層容易に分割されうる *quædam eius partes in quas facilius dividi potest quàm in alias* ことは疑い得ないからです。医者たちがこのことについて最も良く知悉 *Quod optime norunt Medici* しており、彼らは次のように言うことを常とします。すなわち、或る諸物体はより一層細かい

¹ AT.VIII-I.104 (井上庄七、平松希伊子訳) (1988、123 頁)。

諸部分からなるもの *quædam corpora esse tenuiorum partium* であり、また他のある諸物体はより一層厚いものからなる、といったように¹。

デカルト自然学の基本的な思想が再認される文脈であるが、ここでは、物質の基本元素と分割の思想が医学的知見に対して適用されていることに注意しておきたい。すなわち、人間の生理的機構に対し、諸元素とその可分性が適用され、この結果それらを基として人体内部の諸器官形成、および人体の生存に資する働きを諸器官が行うとの主張が読み取れよう。つまり、先に挙げた「第一元素」「第二元素」ならびに「第三元素」が永続的に分割される一方、そのうちの或るものは分割の程度に応じて任意の器官を構成し、また或るものは分割具合によりまた別の諸器官が作られる、という解釈が成り立つと考えられる。言うなれば物質の分割は無際限になされるが、人体諸器官の組成もこの性質を前提の上で行われるのである。

さらに、この思想をより微視的な視点から捉えた言及を『記述』のうちに確認できる。具体的にはデカルトによる次の言及である。

心臓で血液を希薄化しつつ *rarefiant le sang dans le cœur*、その火は血液の微細な諸部分を互いに分かち、そして同時に想像しうる限りのあらゆる仕方で *en toutes les facons imaginables* 微細な諸部分を分割し、その形を変化させる²。

この記述は人体内部における栄養摂取をデカルトが論じる箇所にある。後述するように、心臓を一種の熱機関と考える彼は、心臓が内在的に持つ熱によって血液が希薄化され、そこから動脈を通じて血液が全身へ流入すると考える。そこで当の血液は動物

¹ 1643年6月19日フォルスティウス Vorstius 宛書簡(AT.III.686)における次の記述である（拙訳、原文；*Nosti me in Physicâ Nihil aliud considerare quàm magnitudines, figuras, & motus particularum ex quibus corpora constant; nam quamvis omne corpus sit divisible in infinitum, non tamen dubium est quin sint quædam eius partes in quas facilius dividi potest quàm in alias. Quod optime norunt Medici, qui dicere solent; quædam corpora esse tenuiorum partium, alia crassiorum.*）。

² AT.XI.244（拙訳、原文；*rarefiant le sang dans le cœur, il separe ses petites parties les unes des autres, & meme les divise, & change leurs figures en toutes les facons imaginables*）。

精気のように、単なる物質的事物の位置づけ以上のものではない。そしてこの箇所でも物質における無限分割の思想が適用され、想像しうる限りのあらゆる仕方で *en toutes les facons imaginables* 血液の諸部分が分かたれることによってその形状を変化させ、結果として人体の機能維持を担う働きを行う。要するに、物質の無限分割が人体の基本的な仕組みの内にも看取され、生理的現象の内にも不可欠の位置をなすことが示されるのである。

このように、物質の分割とその永続性が人体組成において基本的な役割を担う事実がテキストから確認されるものの、この主張とは矛盾するとも解釈されうる文脈がデカルトには認められる。例えばそれは『情念論』において示される次の文章である。

精神は真に身体全体に結合していること、精神が身体のある部分にあって他の部分にないというのは正しくないこと。理由のひとつは、身体は一つであり、ある意味で不可分であるからだ。身体の諸器官は、どれか一つが除かれると全身に欠陥をきたすほど、器官相互に密接につながり、配備されているためである。もう一つの理由は、精神の本性が、身体をなしている物質の、拡がり〔延長〕にも、次元にも、他の特性にも、まったく関わらず、ただ身体諸器官の総体にのみ関わるからだ（傍点引用者、括弧内谷川）¹。

つまり上の文章を読む限り、人間の身体が一つであり、それを構成する諸器官が密接に関連している以上、身体が不可分であるという文言がある。これは具体的にいかなる事態を指し、どのように解釈すれば良いのか。もし仮に手足の切断が行われた場合、上記の言明はどのように解釈されればよいのだろうか。これについて若干の注釈を加えておく。

デカルト研究者間において「身体の一性」と呼ばれるこの問題については、諸々の解釈が提出され現今に至る。まず米虫の解釈によれば²、彼は身体を物質的事物一般として捉える限り、それは他の物質と同じように分割可能であることが認められる。しか

¹ AT.XI.351（谷川多佳子訳）（2008、29頁）。

² 米虫正巳(1997)『デカルトにおける「力」と「運動」』。

し、人間の身体には他の物質的事物と異なる特性があり、身体の「態勢 disposition」がそれであるとする¹。すなわち彼によれば、人間身体には魂と合一しうるといふ他の諸物体には見られない特性があり、それゆえに固有の「態勢」を有する身体が一つの統一性を保持し、その結果デカルトの言う精神と合わさった「一なるもの」といふ身分を有すると述べる。結論的に言えばデカルトの述べる「不可分」な身体とは、本研究で見た「実体の合一」といふ観点からの不可分性であって、デカルトが『省察』において述べたように、精神の一性と対応する意味における不可分性であるとの解釈と考えられる。

また福居の解釈においては、『第六省察』の解釈に際して身体の不可分性について触れ、「人間の身体は本性上は物体として可分的なものであるが、精神と関係づけられるかぎりにおいて有機的統一をなし、その統一性—或る意味での不可分性—を精神の真なる不可分性から受けとる」と言及している²。すなわち、人体とは物質である以上、分割されることは疑いない。しかし他方で先の米虫の解釈と同様に、精神と結合するという特性を持つといふ意味においては、身体もまた不可分なる実体として解されるべきとの視点を提出する。

また松田の議論も上に述べた解釈者たちと同様の帰結を導くことが確認できる³。彼はスピノザとデカルトの思想を比較する

¹ 米虫は disposition を「態勢」と訳出するが、白水社版『デカルト著作集』における『情念論』第1部第30項（花田圭介訳）では、当該の語は「身体の諸器官の配置 la disposition de ses organes」のように「配置」と訳されている。また山田(2009)による『記述』第一部邦訳(AT.XI.225)においては、精神が身体において運動を引き起こす原因をデカルトが述べる際、たとえそれが随意運動であれ、その発生には「こうした器官の配置に由来すること à la seule disposition des organs」（山田弘明訳）と、同じく「配置」の語を充てている。このように disposition の訳出に際しては解釈に差異が見られるが、米虫が提案する「体勢」といふ語は日常生活において目視に基づき確認できる、人間の外的状況を指す事例が多いように思われる。他方、デカルトが問題にする disposition とは人間を外的に確認するのみならず、内蔵諸器官など人間が一個の全体として生を営む上で先天的に与えられた機構を言い表すニュアンスが看取できるのではないだろうか。すなわち、自然本性的な意味での身体の総体を指す用例と思われるのである。したがって米虫の解釈を直ちに退けることは早計であるにせよ、disposition を「配置」と訳出した方がよりデカルトの真意に近づくと思われる。

² 福居純(1996)『デカルトにおける物・心の「実在的区別」と「実体的合一」—「第六省察」の分析試論—』、235頁。

³ 松田克進(1994)『人間身体の通時的同一性について—デカルトとスピノ

文脈においてデカルトにおける身体の一性に着目し、「人体の通時的同一性は、人体が結合かつ合一しているところの通時的同一性にほかならない」ことがデカルトの真意であるとする¹。すなわち、デカルトのいう身体の一性とは人体が精神と結合し、また身体の維持へ駆り立てられる精神と付着したかぎりでの身体の事態を指すとする。つまり、同じ精神と結合する限りにおいて人間の人体（身体）もまた「一」なるものであるとし、この意味で身体もまた不可分となるのである。このような国内研究者の諸解釈は海外の研究者においてもおおよそ一致が見られており²、身体がある意味で不可分であるとの文言は、心身両実体の不可分な合一を表すために要請された表現であると言える。つまり、人間身体が魂と結合するために、その内部構造が変化しようとも身体という存在自体は「一」として精神に合一する意味と解釈可能であって、デカルトの自然哲学における物質の無際限分割の思想に抵触するものではないと言えるだろう³。

ザの場合』。

¹ 松田(1994)、68頁。なお松田は自らの議論において、デカルト研究の慣例に従って「身体」の語を使用し、「人体」の語を用いない。したがって概念上の整合性という観点からみて議論が提起されるかもしれない。しかしここで問題となるのは物質的事物としての身体が一にして不可分なるものとはいかなる事態であるか、という問いである。したがって心身の本来的な関係性から問題を捉えた場合、この箇所では「人体＝身体」としても差し支えないと言えよう。

² Carter, Richard, B. (1983) “Descartes' medical philosophy”において、一般的に捉えられた物体に関してはデカルトの定義に従って他の物質的事物と変わらないとする。しかし人体については精神と結びつくがゆえに数的な「一」性を保つのであるとし、ここで述べられる身体の一性とは、物質の無際限分割性とは区別された思想であると解釈している。

³ 米虫は身体の不可分なる一性について、これと『省察』に見られる物質の可分性との差異について、「『省察』全体の基本的な問題設定と、物体の存在証明以降の『第六省察』の記述の指向との不整合から理解されるべきであろう」と述べている。本研究は彼に直接反論を唱える立場は採らないが、彼の引用する1645年のメラン Mesland 宛書簡(AT.IV.166)には「この物体という語は極めて多義的である *ce mort de corp est fort equivoque*」というデカルトの言葉が見られる（拙訳）。Carter(1983)の英訳では *equivocal*、また Cambridge 版の英訳著作集においては *ambiguous* とそれぞれに訳出されるが、文脈に即して考えるならば、物質の性質を述べる場合と精神と結合する物体（人体）について述べる場合の *corps* の意味が異なるという理解であろう。換言すれば、デカルトは物体 *corp* という語を人体に対して用いる場合とそれ以外の一般的な物質的事物に適用する際の意味の差異に自覚的であり、文脈に応じて *corps* に付する意味を使い分けていると考えられる。したがって本研究もまた、デカルトにおける *corp* という語の多義性に自覚的であることが求められよう。

以上、物質的事が無際限に分割可能というテーゼは、デカルトによれば人体にも及び、この原理を基礎に人体の諸器官が作られる。すなわち、人体内部においても微細な物質が衝突をくり返しつつ多様な形を保ち、人体そのものを一個の有機体として機能させると言えるのである。この意味で人体を「可分性」という側面から眺めた際、内部をつくる物質の「永続分割性」という性質もまた、認められるように思われる。また精神と結びつく限りの身体は数的に一なるものであり、その限りにおいて身体を分割不可能な「一なるもの」とみなす視点も許されるのである。

このように人体における「可分性」のうち、元素の本質的等質性に加えてそれらの分割における「永続分割性」が指摘できた。そしてなお一つ、デカルトの物質理解に係る不可欠の視点を指摘する必要がある。この性質を本節の末尾にあたり、考察することにする。

第3項 充実性

前項までにおいて、人体を構成する基本的な諸元素の本質的な「等質性」、およびそれらの分割における「永続性」を確認した。そして本項では、デカルトにおける物質の空間的な「充実性」をめぐる考察を行う。そして、次の主張を提示することが本項の目標となる。すなわち、本節の第1項で述べられた基本的諸元素は「物質即延長」というデカルトのテーゼに基づき、空間のすべてにわたって衝突を繰り返しつつ充満する。そして人体もまた、彼の統一的な自然哲学に含まれる以上、物質が空間に充満するという指摘は人体にも適用されるという主張である。

さて、デカルトが原子論を否定する立場であることは先に確認されたが、他方で空虚の否定とは、空間における物質の充満と同義であるとも言えるだろう¹。したがって、デカルトにおいて物

¹ 本項で明らかにするように、物質が空間に満ちるという説はデカルトにおいて一貫している。例えば 1639 年 1 月 9 日付けメルセンヌ宛書簡(AT.II.482)では次のように語られている。「仮に或る部屋において、その場所にいかなる物体も代わりに置き換えることなくあらゆる空気を神が除き得る、とあなたが考えたければ、その部屋のあらゆる壁が互いに結合するとあなたは理解しなければならず、そうでなければあなたの考えは矛盾するでしょう。なぜなら神があらゆる山を地上へと平らにし、他方それにもかかわらず全ての谷を残しておくことが一般に想像しえないのは、同様に神があらゆる種類の物質を取り除き、他方それにもかかわらず神が空間を

質分割を語ることは、空間内における物質の充満を語ることであり、と考えられる。物質が空間すべてわたって充満するという思想は『宇宙論』における複数の個所で言及されているが¹、後年の『気象学』でも改めて述べられるなど、デカルト自然哲学の基本的位置づけを与えられている²。また『原理』では、上で挙げた箇所に加え、第三部第 49 項に次の主張を確認できる。

まったく物体を欠いた空間 *spatia omni corpore vacua* はどこにもありえず、またこれらの丸い物質粒子 *rotundæ illæ materiæ particulæ* は、いっしょに集められると、互いの間にきわめて狭い間隙 *perexigua quædam intervalla* を残すので、それらの間

残しておくことが一般に考えられないのと同じことだからです。というのは、われわれが物体ないしは一般に物質について持つ観念は、われわれが空間について、すなわち長さや幅そして深さを持つ或るものの観念の内に含まれるからです。ちょうど或る山の観念が或る谷の観念の内に構成されているのと同様です。」(拙訳、原文；*Si vous voulez concevoir que Dieu oste tout l'air qui est dans une chambre, sans remettre aucun autre cors en sa place, il faut par mesme moyen que vous conceuiez que les murailles de cette chambre se viennent joindre, ou bien il y aura de la contradiction en votre pensée. Car tout de mesme qu'on ne sçauroit imaginer qu'il applanisse toutes les montaignes de la terre, & que, nonobstant cela, il y laisse toutes les valées, ainsy ne peut-on penser qu'il oste toute sorte de cors, & que, nonobstant, il laisse de l'espace, à cause que l'idée que nous avons du cors, ou de la matiere en general, est comprise en celle que nous avons de l'espace, a sçavoir que c'est une chose qui est longue, large & profonde, ainsy que l'idée d'une montaigne est comprise en celle d'une valée.*)。また 1647 年 6 月 6 日付けシャニュ宛書簡(AT.V.52)でも空虚の否定という観点から物質の空間的充実性が語られている。具体的には次の言及である。「じっさいこの物質なるものの本性 *la nature de cette matiere* を吟味してみるに、それはただ、長さ *longueur*、幅 *largeur*、深さ *profondeur* という形で拡がり *l'étendue* をもっている以外、いかなる点にも存しないことが分かります。いいかえれば、すべてこの三次元 *trois dimensons* を兼ねそなえているものは、物質の一部分にほかなりません。してみると、完全に空虚な空間などというものは、まったくあり得ない *il ne peut y avoir aucun espace entierement vuide* と申せましょう。なぜなら完全に空虚な、という意味は、いかなる物質も含まないということですが、以上三つの次元、要するに物質が、そのなかにおいて考えられないような空間は、いかに思いめぐらしても、あろうはずがありません」(竹田篤司訳)(2001、405 頁)。

¹ 例えば『宇宙論』第四章には次の指摘がある。「…以上のすべてから私は次のように結論した。この空気の間にもまぜあわされ空気の諸部分の間に残っている小さな隙間 *les petits intervalles* を可能なかぎり正確に満たすような一つまたはいくつかの他の物体 *quelques autres corps* が必ずある、と。」(AT.XI.23)(中野重伸訳)(2001、146 頁)。また同書第六章(AT.XI.32)においても空虚の否定と相即的に物質の空間的充実性が語られている。

² 『気象学』第 1 講(AT.VI.233)において、間隙における空虚が否定され、微細な物質が充満するとする記述が見られる。

隙は、それをみたすのに適した形をもち、占めるべき場所に
応じてたえず形を変えるところの、きわめて小さな別のなんらか
の物質細片によってみたされる必要がある。実際、丸くなって
いく物質粒子の角がしだいに磨耗していく一方 *dum earum
materiae particularum, auæ fiunt rotundæ, anguli paulatim
atteruntur* で、そこから削りとられたものは、きわめて小さく、
また猛烈な速さを獲得しているため *tantam celeritatem acquirit*、
それ自身のもつ運動の力だけによって、無数の細片に分割され
るのであり、こうして他の物質粒子にははいりこむことができ
ないようなすべての隅をみたすのである¹。

上の引用では、物質の衝突とそれによって帰結する分割という
側面から、諸物質の空間的な充満が述べられる。具体的に言えば、
物質の衝突によって絶えず物質が破碎され、砕かれた当の物質は
さらに衝突を繰り返しながら自らの形を変えつつ他の諸物質の
間隙におさまる。そして、これら連続的な衝突を通じて空間にお
ける諸物質の組成に変化が生まれることで自然事象の変化が説
明される。すなわち、先に挙げた「空間＝拡がり」という前提を
踏まえるならば、人間存在は諸元素の充実空間それ自体の内に生
を営むと言って良いと思われる²。

ところで、空間の総体が物質で満たされるならば、人体にとっ
て生存上不可欠な自然事象もまた、今述べた学説に基づいて語ら
れることになる。例えば、光の伝播については以下のように説明
される³。すなわち、物質の発光とは第一元素が猛烈な速度で飛

¹ AT.VIII-I.104 (井上庄七、平松希伊子訳) (1988、122-123頁)。

² 所(2004)はデカルトの空間理解について以下の解釈を行う。「DESCARTES
の主張するところによれば、<感覚>に触れるものが全く何もない<空間>
といえども、<空間>はすなわち<延長するもの>、しかるに<延長するもの>
はすなわち<物体>なのであるから、そこには<延長するもの>がびっしりと、
つまりは<物体>がぎっしりと、隙間もなく詰まっただけで、<空虚>ではあり
えない—かくていわゆる<真空>はありえない—ということになるわけなの
である。」本研究も彼の解釈に拠るのみならず、彼の解釈は最も標準的な理
解として依拠されるべきであろう。

³ 光の伝播する有り様については『原理』第三部 130項(AT.VIII-I.180-182)
で次のように語られている。「それぞれの星の光 *lumen cuiusque stellæ* とは、
その星の属している渦の全物質 *tota materia vorticis* が、星の表面のあらゆ
る点から引かれた直線に沿って、その星から遠ざかろうと努め、かくして、
まわりを取り囲んでいるもろもろの渦の物質すべてを、同一の直線、もし
くは、他の等価な直線…に沿って圧迫する、という作用のことである」(小

び交うことで起こり、その移動によって圧迫を受けた物質が瞬時に物質を連鎖的に押し付けることで「光」として伝播する¹。特にこの光の記述については『記述』において、視覚機構を説明する際に明確に示されており、この著作においては『原理』で述べられた知見が明確に活かされている²。つまり、空間に充実する物体が元素間の圧迫をくりかえしつつ眼に到達し、その微小物体が視覚器官である眼の網膜に係る神経を発端として刺激伝達が行われる。そしてこの結果として精神に感覚が発生するのである³。このように光の作用もまた、デカルトによれば、物質の空間的充実性という一元的な説明の上に成り立つ事象とされるのである。

また他方でこの物質の空間的な充実性は「重力 *gravitas*」の理解する際にも同断である。というのも、物質が空間内に充実すると仮定する場合、論理的な帰結として重さは次のように考えられ

林道夫、平松希伊子訳）（1988、175 頁）。この伝達運動の根拠については第一元素が恒星において円環運動を極度の速さで行うことによるが、このメカニズムについては本研究第三節第 1 項「法則性」において言及する。

¹ 山田(1995)の解釈によれば、デカルトによる光の理解はスコラ哲学における光の分類を踏襲するものである。「スコラの自然学では、天体は光というものを軸に三種に分類された。すなわち、光を発するもの（太陽・恒星）、光を伝えるもの（天空）、光を反射するもの（遊星・彗星・地球である）。第一のものは、光っており、第二のものは透明であり、第三のものは不透明で着色されている、と考えられていた。デカルトはこの分類を踏襲している」とする。本研究では哲学史的な議論を第一義的に据える性格を持たぬため、ひとまず研究者による事実論的な指摘を紹介するに留めたい。

² 具体的には『記述』第 4 部(AT.XI.255)における次の記述がその証左と言えよう。「われわれに光を見させるのは、互いに触れ合う多くの微細な球体から構成されている第二元素という物質 *la matiere du second Element, que j'ay dit estre composé de plusieurs petites boules qui s'entretochent* が単に押されていることを私が論証したからである。そしてわれわれはこの球体のうち二種類の運動 *deux mouvemens* を感覚することができる。すなわち一方はこの運動により球体がわれわれの眼に直線状に *en ligne droite* 来るのであって、これがわれわれに光の感覚を与える。他方はこの運動により球体がわれわれに近づく間にそれ自らの中心を回るような運動である」(拙訳)。

³ 『原理』第四部第 28 項(AT.VIII-I.217)にも光の自然学的な身分が明らかにされている。それによれば、光とは「太陽から地球へと伸びる直線に沿ったある種の圧力にほかならない」(小林道夫、平松希伊子訳)（1988、206 頁）と述べられている。物質が空間に充満しているとすれば、ここで言われる直線とは物質の充満する空間を指し、特に光と火の根拠となる第一元素が物質相互の圧力によって伝播されるとの解釈が可能であろう。また平松希伊子(1998)『デカルトの自然学—渦動と光』の解釈においても、光の伝達が成立するには媒体となる諸元素間（引用者注；ここでは主に空間を構成する第二元素）において空白を認めてはならず、真空および虚空の拒否が成立するとする。本研究も平松の見解に与する。

ねばならないからである。

天の小球は、あらゆる方向に無差別に動く *sine discrimine quaquaversus feruntur* 自分自身の運動のみによって、それぞれの滴をつくる粒子すべてを等しく滴の中心に向かって圧迫し、かくして滴そのものを丸くしているが、それと同じように、地球というかたまり全体とぶつかって、直線に沿って動くことを妨げられた天の小球は、同じ運動によって、地球のすべての部分を中央へ向かっておしやる *omnes eius partes versus medium propellunt* からである。そしてここに、地の物体の重さが存しているのである¹。

すなわち、重さという実質が物質の内に存するのではなく、充満する諸元素各々の運動に基づくことになる。これによって重力もまた、先に見た基本的三元素の充実空間における運動に基づいて説明されるのである。

ただし、デカルトにおける自然哲学が誤謬とされる原因の一端は当該の重力理解に求められる。すなわち、デカルト考える重力は彼以降の物理体系からデカルト自身を乖離させる一因である、との主張が指摘されており²、デカルトの重力理解があくまで他

¹ AT.VIII-I.212 (小林道夫、平松希伊子訳) (1988、202頁)。この「重さ」および「重力」の説明は上記の引用 (『原理』第4部第20項) の直後の第23項においても次のように敷衍されている。「地の各物体の重さは…そのまわりを流れるすべての天の物質 (引用者注; 第二元素) によって生み出されるのではなく、そののうちでまさしく、物体が落下する際にその物体と大きさがまったく等しい部分のみによって生みだされるのである」 (AT.VIII-I.213-214) (小林道夫、平松希伊子訳) (1988、203頁)。またその後の第25項 (AT.VIII-I.215) では、第一元素の物質が第二元素の小球よりも一層の揺れ動きを有するゆえ、地の物体 (第三元素) を下方へ押すための力をより多く持つことが述べられている。

² 小林道夫 (1996) 『デカルトの自然哲学』において、全宇宙の物質理解と流動を基本元素と相即的に捉えなければならないというデカルトが自らに課した制約上、重力の定式化が不可能になったとする解釈が展開されている。小林も引用するように、デカルトは重力の一律的な定式化には否定的な見解を示しており、1638年7月13日付けメルセンヌ宛書簡 (AT.II.225) では、「重力の減少 *la diminution* や増大 *l'augmentation* はあるにしても、それがいたるところである同じ比率に従うなどということはありません」 (小林道夫訳) と述べられている。また同じく1638年9月12日付けメルセンヌ宛書簡 (AT.II.355) でも「重力とは本当のところ何なのかということの説明し、それとともに世界の全体系 (*tout le système du monde*) を説明したうえでなければ、速度について何がしか立派で堅固なことをいうことは不

の物質に依拠することから、重力の数式的定式化が不可能となり、これがデカルト自然学における誤謬の原因につながったとされる。また他方でデカルトが質量概念を否定したこと、つまり内在的な物質量の否定が彼の自然学体系を数量によって表す際の足枷となったとの指摘もある¹。この結果デカルトの論理を貫徹するならば重さの測定にあたって多大なる条件の考慮が求められ、数量化の不可能と同時に理論的な混乱を招いたとの指摘も行われている²。つまり、デカルト自然哲学のいわばアキレス腱が物質の空間的充実性に求められるといってもよいだろう。

本研究もまた、このような研究者の諸指摘を前提とし、デカルトの理解する空間と物質の関係が人体においてはいかに適用されているかという問いに対して考察を深めていく。まず着眼点として、本研究は諸物質間における「他動性」に留意しながら議論を進めることとする。すなわち、『原理』の記述にもあるように³、空間には諸元素が充満しつつ、それらの相互衝突によって人体にも諸作用が及ぶという仮定がデカルトの論理から帰結する。そして、物質間の衝突による他動性という観点からの考察は、議論を進める際の有益な視点と思われる。

まずこの物質衝突から結果する「他動性」という視座から見る

可能である」(小林道夫訳)(1996、150頁)との発言も見られる。また小林が指摘するように、重力が基本的な微粒子の流動によって左右されるならば、或る物体が微細物質と全く同じ速度で落下する場合、重力は生じない。このように、デカルトの自然理解を徹底するためには、現代世界で常識とされる多くの自然科学的知見の排除が求められるのである。

¹ 武田(2009)による次の指摘はデカルトの重力理解とその限界を的確に表した言明であろう。「デカルトの反原子論的性格はいくら強調してもしすぎることはない。そしてその反原子論的性格は、真空の否定と分割不可能な原子の否定だけでなく、…物体に内在的な重さの否定に最も濃密に現れている。この重さの否定、正確に言えば物質の量の尺度としての質量概念の否定、重力質量や慣性質量の否定と比例する物質質量という概念の否定が、デカルト自然学体系の数量化にとって、最大の足枷になったのである」。

² 武田(2009)、181頁。

³ 『原理』第三部 157項(AT.VIII-I.202)において次の言及が見られる。「宇宙に存するすべての物体は、隣接し、かつまた、互いに作用をおよぼしあっている *omnia corpora, quæ sunt in universe, contigua sint, atque in se mutuò agant* ので、それぞれの物体の運動は、他のすべての物体の運動に依存 *à motibus aliorum omnium dependet* し、したがって、無数の仕方で変化する *innumeris modis variatur* からである。」(小林道夫、平松希伊子訳)(1988、193頁)。すなわち、空間に物質が充満し、それらの相互作用によって物質が流動する。全自然に当該原理が適用されるならば、人体にもまた同じ枠組みが適用されると考えられる。

ならば、『記述』における次の箇所は注目に値するであろう。

右心室から同じ動脈性静脈へ来る新手の血液 *le nouveau sang* だが、或る力で *avec quelque force* 動脈性静脈に入り、凝縮し始める血液を追い立て *chasse celui qui commence à se condenser*、静脈性動脈（肺静脈）の枝における、その枝の先端へと通過させる。この静脈性動脈（肺静脈）から血液はきわめて容易に左心室へと向かうのである¹。

この引用部では、肺循環に関する言及を確認することができる。具体的には、全身からの血液を受けた右心室は現今「肺動脈」と呼ばれる動脈性静脈 *la vene arterieuse* へ当該の血液を送る。他方で肺の中なかでは呼吸気の入れ替えが行われているが、肺の作用によって凝縮された血液を圧力によって押し出し、同じく現在「肺静脈」と呼ばれる静脈性動脈 *l'artere veineuse* に乗せて心臓へと運ぶ。もとより血液それ自体がすでに見たように物質にほかならない以上、血液の移動も結局は血液を構成する諸元素の圧迫、つまり物質の能動と受動によって説明されるだろう。要するに、人体における物質の空間的充実が肺においても適用され、血液という物質の空間的充実性が確認できるのである。

また、人体の栄養摂取について論じられた『記述』第三部の冒頭では次の言及が見られる。

こうして絶えず血液が心臓で膨張 *le sang est ainsi continuellement dilaté dans le cœur* し、またそこから力を込めて *avec effort* 動脈を經由し人体の他の諸部分へと押され、この諸部分から血液がその後静脈を通じて心臓へ戻ることが知られるとき、血液が静脈にある時よりもむしろ動脈にある時の方が体全体の栄養に資することはたやすく判断される²。

¹ AT.XI.236（拙訳、原文；*le nouveau sang qui vient de la cavité droite du cœur dans cette mesme vene arterieuse, y entrant avec quelque force, chasse celui qui commence à se condenser, & le fait passer des extremitez de ses branches dans les branches de l'artere veineuse, d'où il coule tres facilement vers la cavité gauche du cœur*）。

² AT.XI.245-246（拙訳、原文；*Lorsqu'on sçait que le sang est ainsi continuellement dilaté dans le cœur, & de là poussé avec effort par les arteres en toutes les autres parties du corps, d'où il retourne après par les venes ver le*

この言及では先の肺循環に引き続き、人体をくまなく巡る大循環の記述が行われる部分である。この箇所でも先と同じく、物質としての血液における他動性を基にした主張をデカルトは行う。すなわち、心臓の発する熱によって希薄化された微細な血液は栄養を含みつつ全身へ行き渡るが、この大循環において血液は相互的な圧迫を受けながら血管を通過し、循環を経て心臓へ帰還する様子が述べられている。端的に述べれば、大循環においても物質の空間的充実性に基づく他動的運動が行われ¹、血液の流出入と周回を経て人体の維持が行われるのである。

さらにデカルトのこの理解は、心臓内部の構造が述べられる際にも確認できる。特に『原理』の知見を応用する形で心臓の拡張模様が述べられている箇所がある。それによれば、生物を作る基本的要素である精液諸分子 *parties de la semence* は血液との間で混ぜ合わされ、この分子の周りにある第二元素を追い立てる。そしてこの作用による揺れ動きが第二元素に伝わり、血液が膨張することで血液は自らのうちの或るものを再び心臓の肉の孔の中へ押し込み、心拡張という動きの原因を作ることになる²。つまり、物質相互の圧迫とその連鎖によって心臓が形成され、他方で心臓の運動も説明される。言い換えれば、元素同士の衝突を根拠として元素間の振動が伝わり、物質が動くのである。同様に心拡張も心収縮といった生命の根幹をなす運動も物質の相互圧迫という他動的な運動によって説明されるのであり、人体の内部に充

cœur, il est aisé juger que c'est plutost lors qu'il est dans les arteres, que non pas lors qu'il est dans les venes, qu'il sert à nourir tous les membres.)

¹ 『序説』においてもすでに物質の空間的な充実を思わせる記述が見られる。例えばその一例として次の箇所はそれを示唆する指摘となろう。「血液が希薄になって心臓から動脈の末端へと流れてゆく力によって、血液のある部分はたまたま行きついた身体のある箇所にとどまり、他の部分を追い出しそれにとって代る」(山田弘明訳)(2010、83頁)。この箇所でも血液が相互圧迫を経て全身をめぐる様子が描かれていることがうかがえる。

² 具体的には、『記述』第五部(AT.XI.281)の次の記述に基づくものである。「…精液諸分子はこの血液との間で混ぜ合わされ、いくつかのこの分子の周りにある第二元素 *le second Element* を追い立てる。これによってその揺れ動き *son agitation* が第二元素に伝わり、あらゆるこの血液が膨張し、また膨張することで血液は第一元素の物質のみから囲まれている血液諸分子のうちの或るものを再び運んで心臓の肉の孔の中へ、すなわち諸線維のあいだ、心拡張 *la diastole* という動きを再び起こすこの線維の間へ入ってゆく。」(拙訳)。

実する物質が人体諸機能の原因をなすことが確認できるのである¹。

ただし、このような物質の相互衝突を論じる際、それらの物質が相互に浸透しあう可能性はないのだろうか。つまり哲学の擁護で言えば「不可入性 *impenetrability*」ないしは「不透入性」と呼ばれる議論にういては、簡略にではあれ整理しておく必要がある。特に最晩年のモア宛書簡においては「不可入性」と物質の本質をめぐる鋭い議論が交わされており、デカルトの物質理解を語る上でこの論題は言及しておくべきであろう。

デカルトによれば、物質相互の不可入性は、「拡がり」を有する物質における本質的な部分とされる。

拡がりある物の一部分が、これと同等な他の部分に透入するという事は、また同時にその部分のなかの一部が取り除かれるが無にされる *tolli vel annihilari* と考えなければ、理解できない。ところで無になったものは、他のものに透入できないのです。ですから…不透入性が、他のいかなるものの本質にでもなくて、「拡がり」の本質に属することが立証される *demonstratur impenetrabilitatem ad essentiam extensionis, non autem ullius rei, pertinere* のです²。

この引用では、デカルトが不透入性について、物質の本性と絡めて述べている。そして物質の本質を長さ *longum* と幅 *latum* および深さ *profundum* からなる「拡がり *extensio*」と捉える限り、異なる物質間においては相互的に排除の原理が働くのであって、「拡がり」という本質から不可入性という性質も認められるとい

¹ カンギレム・ジョルジュ(1988)『反射概念の形成 デカルト的生理学の淵源』の解釈では、デカルトの機械論および物質の空間的充実性を前提するならば、人体について次の主張が可能であるとする。「デカルトは生理学的機能を単なる機械的現象に同化して捉えていたが、そのため彼にとっては、有機体の各部分が相互に持ち得るあらゆる関係は、接触、衝撃、圧迫、牽引の四つに還元できた、ということである」(金森修訳)すなわち彼の解釈に従えば、微細な諸元素が充満する人体内部において運動および機能発現が行われるならば、その前提として上に述べた物質相互の接触等が行われなければならないとする解釈である。彼の解釈は機械論における運動理解を人体に応用した適切な解釈と思われる。

² AT.V.342 (谷川多佳子訳) (1995、105頁)。

う。言い換えれば、物質の「拡がり」を認めることは同時に、物質間の不透入性をも肯定することになる。またデカルトはこの議論に加えて神や天使、さらには人間の精神といった非物質的事物を議論に動員することで上の結論に導こうとするのである¹。

ただ、このようにデカルトが不可入性を物質の本性に属するものと認めていたのであれば、なぜデカルトは敢えて「不可入性」という語を物質の本質措定に際して用いなかっただろうか。

この問いについては、諸研究者からも注釈が加えられている。例えば Rodis=Lewis の解釈によれば、物質の相互外在性は複数ある物体の同じ場所における一致を排除するとし、他方デカルトの物質理解には形と運動のみが求められるのであって、物質の本質を示す際には特に不可入性を持ち出す必要はないと述べている。すなわち、デカルトにおける物質の「拡がり」を理解することから、不可入性もまた導きだされるとの解釈を示している²。また Garber の見解によれば、デカルトは不可入性を物質の本質的要素と認め、「拡がり」を持つ実体に密接なかわりを持つ性質であることを肯定したとする³。つまり、デカルト研究者間では、デカルトにおける物質の本性が語られる際、そこに付随するかのごとくして不可入性もまた前提されているとの解釈を示す傾向が見られる。デカルトの言及と合わせて端的な総括を試みるならば、諸元素の空間的充実性を語る時、そこにはすでに物質相互の不可入性も認められると解釈しても良いのではないだろうか⁴。

¹ 谷川(1995)は、デカルトにおける不透入性の問題を考察するに際し、デカルトによる次の言及(AT.V.270)を指摘している。「人間の精神と、神と、さらに多くの天使も、同一の場所に存在しうることを、私は容易に理解する。ここから、非物体的実体が本来、拡がり(延長)をもたない、ということが明らかになる。それはなんらかの徳ないし力であると私は理解しているが、これは拡がりある事物にかかわってはいても、拡がり(延長)であるわけではない。…別の[種類の]延長があるとしても、それは類比的に(per analogam)延長的といっているのである(括弧内訳者)。(谷川多佳子訳)(1995、105頁)。モアとのこの議論はデカルトが「心身の合一」概念の理論的整合性を問われる箇所でも頻出する以上、谷川によるこの箇所への指摘は重要であろう。

² ロディス=レヴィス(1990)はデカルトにおけるこの「不可入性」について言及し、不可入性とは分割を前提する派生的な固有性であると述べる(405-406頁)。つまり、物質の空間的充実性を前提するならば、そこには空虚の否定が並立し、これを契機として不可入性もまた認められるとする解釈である。

³ Garber(1992), p.146.

⁴ Garber(1992)が併せて次のように指摘している。「いかなる分割も無く

「空間＝拡がり」という前提を認める際、そこには既に不可入性が含意されていると思われる。

以上、分かたれた諸物質ないし諸元素は、空間内はもとより人体内部にまで溢れかえっている。そしてそれらが圧迫などの相互衝突を繰り返すことで人体内部については諸物質が流通し、諸々の機能の稼動する様がテキストから確認された。言うなれば人体内部における物質の充実空間、つまり人体内部を構成する物質の「充実性」もまた、人体を「可分性」という視点から考察する際の重要な要素であろう。またこの空間的な充実性を語る際には物質相互の不可入性も確認可能であり、この性質が物質的事物の固有性を裏付ける要素となる。

デカルト研究者の谷川が的確に述べるように、デカルトにおける物質とは空間的な「広がり（延長）」であり、空間は不可視の微粒子で満ちている¹。それゆえ空虚や真空は否定され、存在する微粒子の運動、大きさ、形態、配列などによって、自然が量的かつ機械的に説明される。そして自然の総体を機械的運動の体系と見るデカルトにおいては、人体もまたそのうちの一事例にすぎないのである。

さて、本節の問いは「物質の『可分性』という側面から人体を考察するならば、そこにはどのような性質が確認できるだろうか」というものであった。そして本節で示された以下の諸知見に基づき、「諸物質の空間的な充実性」という答えの提案が可能ではないだろうか。

第1項の「等質性」においてみたように、人体はその本性が一種類である三つの基本元素から成り、それらの物質は第2項「永続分割性」において見たように、無際限の分割が可能である。ま

without any divisions」、*「いかなる部分も持たず without any parts」*、*「当の物質の外側には何もない without anything outside of it」* というような物質的事物の総体 the totality of corporeal substance を考えた場合、つまりどこまでも無際限に大きな唯一つの物質を考えた場合、この事物は「拡がり」を有することによって物質の本質規定を満たしているものの、他方で他に何の物質をも考慮しない以上、衝突や接触はありえない。つまり「不可入性」という事態そのものを考慮しない状況が想像可能である。つまり「拡がり」を有する事物であっても不可入性が適用できないと言う事例が想定されるという意味において、物質の本質は「不可入性」ではなく「拡がり」であると言える。

¹ 谷川(2002)、123-124頁。

た分割された微粒子は、人体内部で再編成されることによって各器官を形成する根拠となりうる。そして本項で見たように、各々の微粒子は空間に満ち、衝突をくりかえすことで人体内部の諸物質が循環し、結果として人体の諸機能が維持される。結論的に言えば、本質的な等質性を持つ基本的三元素が分割を無際限に繰り返す、人体内部を充満かつ循環しながら構造と機能を維持および稼働させるという性質が立ち現れる。要するに、デカルトによれば、人体の内部には「物質諸元素の空間的な充実性」とも呼ぶべき性質が確認出来るのである。この指摘をひとまず本節の結論とすることにしたい。

さて以上のように人体を「可分性」というカテゴリーから考察するならば、物質諸元素の「空間的な充実性」との提案がなされたわけであるが、これとは別に、人体を組成する物質の「形状」という視点から考察を行うのならば、人体についてどのような性質が確認できるのだろうか。ここでひとまず節を改めることとしよう。

第二節 人体における「形状性」

第1項 連鎖的発達性

本章は、デカルトの「人体」へ向けた思索を彼の意図に即して再構成することを研究の目的とする。すなわち、デカルトが「人体」に対してどのような位置づけを与えていたかという問いに解答を試みるものである。そして本節では、人体を考察する視角である「形状性」に着目する。つまりデカルトの思索した人体について、その「形状」という側面から見れば、どのような性質をテキストのうちに確認出来るのかという点に関心を置く。まず第1項では、人体の発生論的な記述を中心に、生物的存在としての人体が発生する様を『記述』を中心とした諸テキストに沿いつつ考察する。そして本項の主張としては、人体を構成する諸物質が連鎖的に作用しながら人体の形成される過程に着眼し、諸物質（元素）による連鎖的な発達が人体発生過程に確認出来るとの指摘を行うことである。

デカルトが生物の発生論的な分野に関心を持ち続けたことは彼の書簡などから明らかにされているが¹、本項ではそれらの記述を特に彼の生涯後期の思想を中心に見届ける²。手始めに、「人体」に対するデカルトの思想を外郭的に把握するには、『原理』における指摘が注目に値しよう。それによれば、機械学の理論 *in Mechanicâ rationes* はすべて自然学にもあてはまり、機械学は自然学の一部ないし一種 *pars vel species* とする思想が見られる。この箇所では歯車ででている時計が時を示すことは、樹木が果実をつけることと同様に自然なことであるとし、ここからデカルトは自然の物体の感覚可能な作用や部分を介して、その物体の原因や感覚できない部分の内実の追求を試みたという³。

つまり自然哲学と機械学はその根本の思想において地続きであり、人体もまた、自然哲学と機械学を貫く思想の中で理解できるという見解であろう。このような思想は現にテキストのなかでも明瞭に確認できるのであって、『記述』の文脈においては、人体のすべてが機械学の法則によって作られると述べられる箇所がある⁴。したがって、『記述』というテキスト全体の思想を踏ま

¹ 本章序節第 1 項および第 2 項参照。

² 本項では人体内部の機構が詳細に論じられる『記述』第 4 部「精液において作られる諸部分について *Des parties qui se forment dans la semence*」(拙訳)および第 5 部「固体的な部分の形成について *De la formation des parties solides*」(拙訳)の記述を中心に行う。後に詳述するように、前者では心臓や肺など人体を維持する主要器官が精液と血液から生成される様が描かれ、後者では心臓の心拡張および心収縮、さらには皮膚の形成などが述べられている。

³ AT.VIII-I.326 (三輪正訳) (2001、156-157 頁)。

⁴ 『記述』第五部において、デカルトが心臓と絡めて血液の活動様態を述べる箇所があり(AT.XI.279)、そこでもまた人体が機械学の諸規則によって解明されるとの思想が示されている。なおデカルト晩年のこのような思想に先立ち、すでに『序説』では「自然の規則と同じである力学の規則 *selon les regles des Mechaniques, qui sont les memes que celles de la nature*」(AT.VI.55) (山田弘明訳) (2010、84 頁) との言及が見られる。さらに『原理』構想期における 1639 年 2 月 20 日付けメルセンヌ宛書簡では、以下の記述が見られる。「神経、静脈、骨その他の動物の部分が多数ありかつ秩序だっていることは、自然がそれらを作るのに不十分であることを決して示すものではありません。自然全体が機械学の正確な法則にしたがって動いており、その法則を自然に課したのは神であると想定しさえすればよいのです」(AT.II.525) (山田弘明訳) (2009、368 頁)。山田の指摘では 1630 年以前に書かれたと見られる『動物発生考 *Primæ cogitationes circa generationem animalium*』においてすでに機械論的な生物理解への萌芽がデカルトの内に見られるとする(例えば心臓における火が生命の原理である

えるに、「機械論的」という言葉を手がかりに、デカルトにおける自然哲学の基礎理論およびその応用例としての人体研究という図式を想定することができよう¹。

このようなデカルトの「人体」に対する基本的な位置づけに対しては、既に諸研究者の間でも指摘が見られる。例えば Gaukrogerによれば、デカルトによる人体論に徹底した人体内部の自律性が認められるとする²。すなわち、デカルトの人体理解では、その生育に際して目的論的な意図を徹底して排除し、あくまでも人体内部の自律的な仕組みに沿ってそれ自体の維持と保全が行われるという主張を行っている。

また Bitbol-Hespériès の解釈であるが、彼女の解釈も他の研究者と大筋で一致する。すなわち、人体が組成される目的契機としての外在的な原因（目的因）を退け、人体を規定する内部的な諸法則によってのみ人体が形成されるとする³。後に詳しく見るように、人体は精液の混合と心臓熱の発生に端を発し、それらは人体の内部構造の維持および諸機能を発現させるために活動す

(AT.XI.509)といった箇所)。本研究では考察範囲の制約上、彼の指摘を紹介するに留める。

¹ 本章序節における「先行研究の検討」において見たように、デカルトにおける形而上学と彼の医学および解剖学との相補性が山田(2009)によって明らかにされている。すなわち、一方でデカルトが解剖および生理学的研究に関心を寄せた背景には、自然学に体系的説明を与えるという企図があった。他方で自然学の基礎には形而上学的知見が認められるとし、医学および生理学的知見は自然全体を機械論的に見るという形而上学の基本理念に方向付けられているとする。端的には「医学的知見をもとに形而上学を構築し、また形而上学が基礎になって実験的・機械論的生理学ができていく」という理解が諸研究者に求められるという。

² Gaukroger (2000)、p.385。具体的には胎児の発達 foetal development において、デカルトは目的志向的なあらゆる要素を排除する *eliminates any element of goal-directedness* との解釈を提示している。

³ Bitbol-Hespériès (1990)は次の解釈を提示している。「デカルトは身体の運動と生命を説明するために、そこにおいて一切の外的な原理を排する。実際、デカルトにおいて「運動と生命の原理」は身体を律する内部的な諸規則である」(拙訳、原文；Descartes évacue tout principe extérieur au corps pour expliquer son mouvement et sa vie, Le «principe de mouvement et de vie» est en effet, chez Descartes, intérieur aux lois qui régissent le corps)。なお彼女はデカルトの人体理解を彼のテキストから適宜引用する形で敷衍し、人体が「機械学の諸規則によってのみ *par les seules règles des mécaniques* (1640年10月28日付けメルセンヌ宛書簡、AT.III.213、拙訳)、あるいは「諸器官の配置 *disposition de ses organes* (『情念論』第一部30項、38項、第三部211項、および『序説』第五部、拙訳)」、によって理解されるとし、「植物的ないし感覚的精神に訴えることなく *aucune âme végétative, ni sensitive*」(『人間論』AT.XI.202、拙訳) 解明されるとの解釈を示す。

るのであって、外部に存在する目的を志向する性格を持たない。これらの知見を踏まえると、彼女の解釈も上記の *Gaukroger* とほぼ一致するものとみて良いだろう。

最後にわが国における山口の解釈であるが、彼はデカルトの「人体」をばねと歯車によって動く「機械」とみる¹。そしてデカルトにおける人体の発生論的性格は、「単純から複雑へ」という彼の方法論的理念に由来していると指摘している²。つまり山口の解釈によれば、デカルトが方法論的な要諦として捉える「単純から複雑へ」という思考が人体の考察においても厳として位置づくという解釈である。もとより、デカルトの科学方法論における演繹的性格は、既にその宇宙論を記述する際の冒頭にも見ることができ、それが人体の発生にも適用されているというのである³。

さて、こうした諸研究者の解釈、すなわちデカルトの考える人体とはそれ自身の構造と機能維持を期して発達が続けられること、あるいはその記述にはデカルトの重んじた演繹的な思考、す

¹ 山口 (1981)、103 頁。なお彼はこの箇所ではデカルトの生理学的な生命論に関し、それが「身体における動的なもの、身体把握をめざす」と解釈する。要するにデカルトの考える人体は常に物質の流動する有機体であり、その動きのメカニズムを捉えることがデカルト人体論を論ずる上で有効な視座であるとの解釈であろう。尤も、経験世界が少数の諸元素による充実空間であるとすれば、その中に生きる人体もやはり常に流動する物質的事物であることは明白であり、その意味で山口の指摘には留意すべき点があると思われる。なおこの「単純から複雑へ」とするデカルトの思考様式は近藤 (1978/1959) も同じく指摘している。彼もまた本論で取り上げた *Gaukroger* や *Bitbol-Hespériès* と同じく、デカルトが一切の目的論的考察を退け、物質自身の運動によって生物の発生を記述したとの立場を採る。

² 山口 (1981)、103 頁。

³ 『原理』第三部の第 1 項は次の記述によって開始される。「もっとも一般的であって、それに他のものが依存しているような現象から始めるべきであろう。…目に見えるこの世界全体の一般的な構造からはじめることである」(AT.VIII-I.80) (三輪正訳) (2001、123 頁)。つまり最も普遍的かつ原理的な認識から自然の探究を推進するというデカルトの意図をここに読み取ることが出来る。また第 4 部 187 項(AT.VIII-I.315)でも次の記述が見られ、思想的統一性が確認される。「自然全般のうちには、たんに物的な原因、すなわち、精神や思惟作用を欠いた原因に帰せられるべきもので、その理由がこれらの同じ原理から演繹できないようなものは皆無であり、これらの原理に他のものを何か付け加える必要はない、ということ」(小林道夫、平松希伊子訳) (1988、289 頁)。この引用文の直前には自然の全事象が物質諸粒子の形、大きさ、位置そして運動から演繹的に解明される旨が述べられ、神秘的な諸原因による説明を認めないとの立場が表明される。物質一元論を前提とし、演繹的推論から自然の理解が可能であるとの見解が貫かれているのである。

なわち「単純から複雑へ」という方法論的意図の伏在することが認められる。そしてこれらの諸知見を土台に本研究の議論が組み上げられることになる。そこで、デカルトによれば、人体発生の淵源は次のように記述される。

もし人体のあらゆる部分が、初めに精液からどのように生産されたか *en quelle sorte elles ont premierement été produites de la semence* について考察するなら、それら諸部分が栄養を受ける仕方についての一層完全な知 *une plus parfaite connaissance* をさらに獲得出来よう¹。

上の引用は『記述』第四部の冒頭に現れる叙述であるが、デカルトにおいて人体は男女両性の交接から発する精液の混合にその端緒を持つ。そしてこの精液の混合によって熱が発生することとなるが、デカルトによれば、この熱が生命活動の根本原理となる²。換言すれば、身体の器官総体は精液の混合と熱の発生にまずその生成の端緒を求めることが出来るのである。そして熱の発生は諸器官を作る原動力として諸器官形成の直接的原因となるが、その手始めとなるのが人間の生において最も重要かつ不可欠な器官と目される心臓の形成である。

精液の混合において発生する最初の事柄 *la première chose*

¹ AT.XI.252（拙訳、原文； *On pourra encore acquerir une plus parfaite connoissance de la façon dont toutes les parties du corps sont nourries, si on considere en quelle sorte elles ont premierement esté produites de la semence*）. なおこの精液に基づく発生については当該『記述』の後半部(AT.XI.277)にも同趣旨の記述が見られ、デカルトが精液からの発生を理論として強調したことがうかがえる。

² 後述するように、個体の発生は精液の混合からなされるものの、人体の生育は心臓における血液の膨張作用が熱源となつて行われる。これについては『記述』第二部(AT.XI.228)でテキスト的な根拠が指摘可能であり、研究者間でも確認がなされている。例えば谷川(2008)によれば、デカルトにおける生命の原理は熱であつて、この見解はスコラ学派の哲学者たちの生理学を継承しているとされる。また近藤(1978/1959)はこの熱の原因を「密度の違う血の混合」と解釈するが、心臓における熱が有機体の活動源であることは疑い得ないであろう。むしろここで述べられる「熱 *chaleur*」とは、物質の揺れ動きに他ならない。また Bitbol-Hespériès (1992)においても精液の混合から心臓の形成が開始されることがデカルトのテキスト(AT.XI.253-254)を根拠に示されており、本研究も彼女の解釈に与する立場を採る。

qui arrive en ce mélange de la semence、およびあらゆる液体の滴が似たものとなるのを止めさせる最初の事柄とは、混合において発生する熱 *la chaleur s'y excite* であると私は信じる。この熱は混合において新しいワインが発酵し泡立つときにその内に存するのと同じ仕方で、あるいはまた乾燥する前に閉じ込められた干草に起こる仕方で働きかける。この熱は、その精液分子の或るもの *quelques-unes de ses particles* がそれら諸分子を含む空間の特定の場所へ向けて集まるようにし、そしてまたこの場所で精液分子は膨張 *se dilatant* しつつ、そしてまたこの場所でこれらは膨張しつつ自らを囲む別の分子を押し。このようにして心臓がつくられ始める¹。

この引用では、心臓の形成される過程の端緒が述べられており、精液の混合作用から熱が発生する。そしてその熱の発生源たる精液が密集しつつ自らを囲む分子を圧迫するなかで、それらに空間の移動を促す。さらにこのような作用に基づき心臓が発生するという過程をたどることになる。ここで各々の物質生成は諸物質の作用によって間断なく行われ、いわば連鎖的に生成が行われている様を確認できる。もちろんデカルトの自然理解においては、基本的諸元素によって自然事象すべての発現が根拠付けられる事実は先に見たとおりであるが、この原理は生命の発生においても認められ、精液と三元素との連携によって人体が作られてゆく。やや敷衍すると、『原理』の説明では熱の発生は第一元素によることが明言され²、他方で精液の構成分子を確認するならば、そ

¹ AT.XI.253-254 (拙訳、本文 ; Or je crois que la première chose qui arrive en ce mélange de la semence, & qui fait que toutes les gouttes cessent d'être semblables, c'est que la chaleur s'y excite, & qu'y agissant en même façon que dans les vins nouveaux lors qu'ils bouillent, ou dans le soin qu'on a renfermé avant qu'il fût sec, elle fait que quelques-unes de ses particles s'assemblent vers quelques endroit de l'espece qui les contient, & que là se dilatant, elles pressent les autres qui les environnent; ce qui commence à former le cœur) .

² 『原理』第四部第 80 項以下(AT.VIII-I.249)において火の本性およびその活動様態が基本的な三元素から説明されている。それによれば、最も粗大な地の元素(第三元素)の間隙に含まれる空気をつくる第二元素が、何らかの力によってまず追い出される。続いて第一元素の進入により、この第三元素が猛烈な動きを行う第一元素の中を浮遊し、激しい運動を共にすることで燃焼が発生するとされる。他方第 82 項によれば、消化が起こるのは第二元素が第一元素の活動していた空間を再び占有し、その結果第一元素の力を弱めることが原因とされる。デカルトの生涯後期の自然理解が『原

こに熱の発生が認められる。したがってそこには第一元素の内在本も確認出来ることになる。

さて、以上で簡略に見たように、デカルトにおいて人体が形成される始原はひとえに両性による精液の混合とそこに出来る熱の発生である¹。またこの発生に伴い、基本的三元素が連鎖的に反応する結果と言うことができる。いわば生物の発生においては何らの神秘的な作用も認められず、独り物質の作用に基づく演繹的、連鎖的発生が行われることがうかがわれる。そして、デカルトはこの端緒が生物の発生論において重要な位置づけを果たすと見なしており、例えば『記述』第二部では、「心臓の運動の真なる原因を知ること *de connoistre la vraye cause du mouvement du cœur*」がなければ医学理論に関しては何一つ知ることができないとまで述べる²。というのも、デカルトによれば、動物における他の全機能 *toutes les autres fonctions de l'animal* はこれに依存するからであるという³。いわば心臓の形成過程における熱作用、およびそれに基づく膨張が人体を知る基としてデカルトにおける生物思想の内に位置づけられるのである。

理』によるこれらの説明によって貫徹されているとするならば、人体を論ずるにあたってその論理は以上の仕組みで機能すると考えられる。

¹ 精液の混合とそれに基づく熱の理論に対しては、果たしてこれが成功していると呼べるのか否かについて現在も議論が行われている。例えば Aucante(2006)はこの発生論の説明について、「正にそれが成功していないことを告白しなければならない *il faut bien l'avouer sans success* (拙訳)」と述べ、デカルトの説明が理論として不首尾に終わったことを示唆する。またデカルトは『記述』の執筆時期に書かれた 1648 年あるいは 1649 年某宛書簡において、次のように述べている。「私は動物の諸機能に関し *les fonctions de l'animal*、一層確実に認識していると考えていたことだけを清書するつもりであった。というのもそれらの形成の諸原因を発見する希望 *l'esperance de trouver les causes de sa formation* をほぼ失ったからである」(AT.V.261) (拙訳、原文；*Je ne m'estois proposé que de mettre au net ce que je pensois connoistre de plus certain touchant les fonctions de l'animal, pour ce que j'avois presque perdu l'esperance de trouver les causes de sa formation*)。ここでデカルトは動物の発生における「形成の諸原因を発見する」望みを殆ど失ったと述べている。しかし本項で示すように、「発生論的な原因」として精液の混合とそれに伴う熱の発生を個体形成の原因として述べている。これらを踏まえるに、やはりデカルトによる精液という仮説は、谷川(1995)が指摘するように、明晰な理性の連鎖というよりは「想像力の世界」に留まる知見とも考えられる。ただしここでも本研究の序節で述べたように、デカルトの理論に潜む普遍性に着眼しようとする性格を本研究は有する。それゆえ、事実の正誤についてはひとまず議論を避けるべきであろう。

² 『記述』第三部(AT.XI.245)の言明による。

³ 上と同じく『記述』第三部(AT.XI.245)による。

さて、人体は心臓をその個体発生の源に据えるが、ここから同じように物質間の連鎖反応として諸器官は発生し、人体がつくられてゆく。まず血管が血流によって作られ、他方で熱によって微細になった血液が力学の法則によって上昇しつつ、脳が作られる地点にまで立ち昇る。この描写については、デカルトによって具体的な描写が次のようになされている。

心臓がこうしてつくられ始めるとすぐに、希薄化されて心臓から出る血液 *le sang rarefié qui en fort* は、血液にとって最も自由に動く場所 *l'endroit où il lui est le plus libre d'aller*、すなわち後で脳がつくられる場所へ向けて直線状に流れる。ちょうど同じく、血液の流れる通路 *le chemin qu'il prend* は大動脈の上部をつくり始める。次に、血液の出会う精液の部分が血液に対して起こす抵抗ゆえ、血液は自らの来る同じ通路を通過して心臓へ押し返されることなくしては、上のように直線状に遙か遠くまで進むことはない。ただしこの通路を通過して血液が逆流することはできない。なぜなら、この通路は心臓が生み出す新しい血液で満たされているからである。しかしこのことは心臓に新しい物質の入る側面とは反対の側面に向けて血液が下降しながら少しずつ道をそれるようにする。そしてこれが後に脊柱 *l'espine du dos* となる側面であり、この側面を通過して血液は発生に役立つ諸部分がつくられるはずの場所へと流れる¹。

この引用において見られる、血液が上昇し続ける通路は現今で言われる頸動脈にあたる。そして、この過程においてもまた、精液と血液がせめぎあいを行い、それらが互いに圧迫を繰り返しつつ

¹ AT.XI.256 (拙訳、原文 ; Si tost que le cœur commence ainsi à se former, le sang rarefié qui en fort prend son cours en ligne droite vers l'endroit où il luy est le plus libre d'aller, & c'est l'endroit où se forme après le cerveau; comme aussi le chemin qu'il prend, commence à former la partie superficie de la grande arterie. Puis, à cause de la resistance que luy font les parties de la semence qu'il rencontre, il ne va pas fort loin ainsi en ligne droite, sans estre repoussé vers le cœur par le mesme chemin qu'il en est venu; par lequel toutesfois il ne peut descendre, à cause que ce chemin se trouve remply du nouveau sang que le cœur produit. Mais cela fait qu'en descendant il se détourne quelque peu vers le coste opposé à celuy par lequel il entre de nouvelle matiere dans le cœur; & c'est le coste où sera par après l'espine du dos, par lequel il prend son cours vers l'endroit où se doivent dormir les parties qui servent à la génération) .

つ、血管の形成されてゆく有り様が確認される¹。デカルトはその様子が続けて以下のように語る。

それによって頭部がつくられる精液の諸部分 *la portion de la semence, de laquelle la teste se devoit former* は、このように心臓から来る血液に押され、頭部の中心よりもその表面においていま少し堅固になる。この原因は、その精液の部分を押しつける血液 *le sang qui la pousoit* によって一方から圧迫され、他方でその精液の部分が押していた、精液の残りによって他のすべての側面から圧迫されるからである。このことは、当の血液が頭部の中心へ向かってまず透過出来ない原因となるのである。そして精気だけはそこに入るので、そこで既に説明した仕方で脳という空間をつくる²。

上の引用部を端的にまとめると、次のようになる。すなわち、

¹ デカルトは心臓の形成から頸動脈が続けて発生する仕組みを、人体それ自体が持つ内的な必然性として捉えていたようにも思われる。この見解の手がかりとして、1640年12月24日付けメルセンヌ宛書簡(AT.III.256)における次のような記述がある。「そして頸動脈がこの場所に行くものの枝を伸ばすことも驚くにはあたりません。というのも、諸々の骨やその他の諸部分を養うためにも、他方で最も粗大な血液諸部分を最も微細な血液の諸部分—この諸部分だけが頸動脈のうちで最も直線状の枝を通り、松果腺のある脳の内側にまで上ります—から分離するためにも、ここに頸動脈の枝がなければなりません。そして、この分離がただ機械論とは別様にして行われると決して考えてはなりません」(拙訳、原文；*Et ce n'est pas merveille aussi que les carotides envoient en ce lieu-là plusieurs baranches; car il y en faut pour nourrir les os & les autres parties, & aussi pour separer les plus grossieres parties du sang des plus subtiles, qui montent seules, par les branches les plus droites de carotids, jusques au dedans du cerveau, où est le conarium. Et il ne faut point concevoir que cette separation se fasse autrement que mechanic*)。つまり、人体は偶然的な配置によって発生および生成されたのではなく、人体を維持保全するために最適な形で諸器官の配置がなされているとの読み方が可能ではないだろうか。無論、人体の組成については神の設定した目的論的な意向を詮索することにつながるため、デカルトはそこへ思索を向けることはない。しかし、上記のテキストに限って言えば、人体内部における何らかの内的必然性を持って生成が行われるとの解釈もまた、議論の余地があるだろう。

² AT.XI.269(拙訳、原文；*la portion de la semence, de laquelle la teste se devoit former, ainsi pousée par le sang qui venoit du cœur, s'est rendüe un peu plus solide en sa superficie qu'en son milieu, à cause qu'elle a esté pressée d'un costé par le sang qui la pousoit, & de tous les autres par le reste de la semence qu'elle pousoit : ce qui est cause que ce sang n'a pû penetrer d'abord vers son milieu ; & les esprits seuls y estant entrez, ils y ont formé la place du cerveau en la façon desia expliquée*) .

充実した人体内部の空間における物質、すなわち精液と血液が連鎖的かつ相互に押しまくられ、その結果人体が次第に形成されてゆくとの記述である。さらに、心臓に帰還する血液は循環という人体に本源的な仕組みを有するがゆえ、もと来た通路を通ることは不可能である。それゆえ、血液が通過してきた通路とは別の流路を通ることになるが、その途上で同じく血液と精液のせめぎあいによって大動脈や大静脈、ならびに背骨や骨および筋肉が生じることになる。このように、血液の圧迫を繰り返しながら人体の各部の作られる様子が読み取れるのであって、切れ目の無い人体の形成過程を確認することができるのである。

ところで、デカルトによれば、心臓が形成されたあとの人体が作られる様子は、『記述』の各部にわたって詳細に論じられるが、そのなかでも、人体形成の連鎖性という側面からみて特徴的であるのは次の記述である。

この左心室から出た血液 *le sang qui sort de cette cavité gauche* はまず脳が形成される場所へと流れ、次に脳から生殖器官が作られる反対の場所 *l'endroit opposé, où se forment les parties de la generation* へ流れると思われる。さらに脳から生殖器官へと血液は下降しつつ、主に心臓と脊柱の作られる場所の間を通過すると考えられる。そしてこの後、上からも下からも血液は心臓へ戻る¹。

このように一方で循環がくりかえされ、また他方でそれらの箇所には分断および間断なく、諸物質の連鎖的運動によって人体の作られていく有り様がうかがえるだろう。さらにこれと同時に、肺の形成も右心室から送り出される血液粒子の運動によって組織され、血液の粒子である微細物質の大きさや滑らかさにといった形状に応じて粒子の進行方向が定まることになる。そしてこの結果、精液の行き着く先に感覚器官もまた同じ機械論的な原理に

¹ AT.XI.258 (拙訳、原文 ; *le sang qui sort de cette cavité gauche, prend son cours premierement vers l'endroit où se forme le cerveau, puis de là, vers l'endroit opposé, où se forment les parties de la generation : & qu' en descendant du cerveau vers là, il passé principalement entre le cœur & l'endroit où se forme l'épine du dos; & après cela, que tant du haut que du bas il revient vers le cœur*) .

よって形成されることとなる¹。

既に指摘されているように²、不規則な形を持つ血液の諸粒子が血管における内部通路の表面に留まり、これによって血管に皮膜が形成される³。またこの作用に引き続き、続発的に流れ来る血液諸粒子が当該箇所次々に付着し、この結果固体部分の形成が連続的に行われる。要するに、人体という個体の発生およびそこから人体生成は間隙を置かずして行われる。そしてこの仕組みは前節で見たごとく、人体内部に密集かつ充実する基本的な諸元素が連鎖的に発動するからに他ならないのである。

このようなデカルトの発生論的な記述に関し、Carterからは幾分異なる解釈がなされている。彼の解釈によれば、デカルトにおいては胚の造型過程のみを扱う「胚の発達 embryonic development」時期と、その造型が完成した後の「胎児の形成 fetal development」時期の両者が発生論的な考察において厳密に区別されると彼は述べる⁴。そして胎児の発達段階は、胚の形成が完全に終了する段階を俟って行われるという。要するに、デカルトにおいて胎児発生という人体の発生論的考察と、それ以後の胎児形成については両者の間に厳密な区別が見られるとし、胎児の基礎的形が完成した段階で始めて胎児の成長過程は開始されるとする。

¹ デカルトは『記述』において、諸感覚器官の形成を次のように述べている (AT.XI.262 以下)。具体的には、右心室をつくる血液粒子のうち、特に他から分離しやすい気中分子 *les particules aeriennes* が器官形成において主な役割を果たす。まずはこの気中分子が前頭部へ流れることから感覚諸器官の形成が開始され、例えばこの気中分子のうちで他に比して均一かつ滑らかな分子は視覚器官 (両眼) をつくる。またこの気中分子のうちで不規則かつ不均等な形状をしたものがその他の分子を引き連れて両耳のつくられる箇所に流れ、そこで聴覚器官 (両耳) を形成する。またこれらとは別に均一的な形状を持つ諸分子は脳底を通過して咽喉および味覚器官を作る。これら一連の形成過程も粒子の形状と運動に基づく連鎖的発生であることがテキストから読み取れるのである。

² 近藤 (1978/1959)、68 頁。

³ 特に次の言明 (AT.XI.275) はその証左となる。「血液諸分子は他の血液分子よりも動くに適しておらず、またなお通常は分子にいくつかの枝が残るため、諸分子は血液の通る導管の表面に抗して止まろうとする。そして、こうして諸分子はその膜をつくりはじめるのである」(拙訳、原文; *à cause qu'elles se trouvent moins propres à se mouvoir que les autres particules su sang, & qu'il leur reste encore ordinairement quelques branches, elles vont s'arrester contre la superficie des conduits par où il passe, & ainsi elles commencent à composer leurs peaux*) .

⁴ Carter (1983), p.107.

本研究は彼の解釈に直接的な反論を加えるものではないが、次のように指摘を加えておきたい。すなわち、デカルトの『記述』などを見るに、胎児の成長は精液の混合と熱発生および血液のせめぎあいから逐次断絶なく発展し、その過程に明確な区別を設けることはテキスト読解の観点から見るに、果たして妥当であろうか。換言すれば、Carterもデカルトの人体論を機械論的な仕組みにおいて考察する視座を採り¹、この点で本研究と立場を同じくする。しかし彼の言うように胚からの形成と胎児成育の両者に敢えて段階的な区分を主張することについては、研究者間に議論の生まれる可能性があるという指摘ができよう。

また彼のように胚と胎児の成長を明確に区分すること、つまり両者間にある種の断絶を認める解釈はデカルトの本意に適うであろうか。つまり、精液の混合とそれによる熱から心臓が発生し、血管を通じて脳と諸動脈、さらには諸静脈や固体部分の形成に至るまで一貫して同質の原理に基づく連鎖的運動が行われる事実がテキストに確認できる以上、胚の展開と胎児発達とに関する区分付けを設ける妥当性については議論の可能性があると思われる。むしろ Carter の知見とは異なり、個体の発生から人体形成に至るまで切れ目のない連続として捉える視点が、デカルトによる演繹的な説明に一層適うのではないだろうか。

以上、デカルトの考察する人体は発生論的に見るならば精液の混合を発端とし、精液は熱を発し、精液が相互に圧迫を行いつつ心臓が形成される。さらにそこから脳や動脈および静脈といった諸器官が物質運動の連鎖性によって形成され、人体の形成が行われてゆく。ここにはデカルトが理論的前提とした機械論的な原理に基づく順序や演繹的秩序などが含まれ、人体が逐次形成される様を確認することができる。このような一連の記述から、人体を構成する物質の「形状」という視点から考察を行うならば、人体の「連鎖的な発達性」が物質の形状を根拠に認められるのではないだろうか。もちろん、個々の物質それ自体は生命を持たない無機物に過ぎない。しかし、人体における物質の形状と空間的な充実性ゆえ、これを基として人体の生成が切れ目なく連続的、連鎖的に行われるという解釈も提案できるであろう。

¹ Carter (1983), p.106.

さて、このような人体の発生論的な形成を見届けるにあたり、ここからさらに人体の生育と老化についてデカルトの言及した箇所が『記述』に見られる。具体的には、人体内部の諸器官が栄養を摂取する仕組みについて述べられた箇所であるが、このような人体の生育発達と老衰のメカニズムについても、人体を構成する物質の「形状」という観点から考察を加えておく。

第2項 適合性

本節の問いは、次の通りであった。すなわち、デカルトの思索した「人体」について、それをつくる物質の「形状」という側面から考察するならば、どのような性質を確認出来るのかというものである。そして本項では先の議論を継ぎ、人体の生育と衰微に関するメカニズムを生理学的視点から捉えることを最大の関心とする。そして、人体の成長と発育は固体状の微細分子である細糸 *les filets* の流動堆積と除去、そして諸器官を経由する栄養物の摂取に依存することが明らかにされる。他方、物理的運動によって栄養摂取も説明され、細糸および栄養物は人体の形成や生育に適合した形状を諸々の状況に応じて取るとの主張を行う。つまり、人体をつくる諸物質の形状について、そこには「適合性」なる性質の確認が可能とする提案であって、流動する諸物質は人体の維持保全に適する形状へと、状況に即してその姿を変えることがテキストから読み取れるのである。

考察の足がかりとして、人体の生育に関する基本的な仕組みを概観する。着眼点は次の二つの点であり、その一つは血液が人体の維持保全に資する諸栄養物を含み、身体の各々へその栄養を運搬する過程である。そして二つ目は細糸の集積が成長や老化など諸組織の生死を左右する過程である。これらの過程において、固体部の基本的な構成要素となるのは、先に述べたように「細糸」と呼ばれる微細な物質的事物である。そしてこの物質も血液の諸分子から造られる様がテキストから読み取れる。デカルトは『記述』において次のように述べている。

…なぜならこれら微細な細糸の形成 *la formation de ces petits filets* へ最も役立つもの、それは第一に心臓から諸動脈へ向か

う血液の作用 *l'action dont le sang vient du cœur vers les arteres* —動脈の膜を膨らまし、間隔をおいてそれらの孔を膨張あるいは縮めたりする作用—であり、静脈においては決して起こりえない作用だからである¹。

上記の引用において、人体の固体部を造る細糸が動脈における血液流に拠ること、つまり血液によって細糸の形成される様が確認できる²。つまり、動脈を流れる血液諸分子から細糸が形成されるのであり、この背景には、先に見たように人体を構成する諸物質がそもそも等質的であるため、同じ物質組成をもつものから細糸がつくられる、という点に注意しておきたい。さらにこの引用部では、血液の流れを通じて諸器官もまたつくられるとする前項の知見が見て取れよう。前節で見た物質における「等質性」の具体的出現がここでも見られるのである。

デカルトはさらに、人体のうちの個体部分の具体的な形成過程について記述を進める。

さて微細な細糸は、ここから固体的な諸部分 *les parties solides* が構成され、道を逸れ、折れ曲がりそして様々な仕方で絡みあうゆえ、その細糸を囲む流体的ないし固体的な諸物質の多様な流れ *les divers cours des matieres fluides & subtiles qui les environnent* に従い、また細糸が出会うもろもろの場所に従う³。

¹ AT.XI.275 (拙訳、原文； *ce qui contribuë le plus à la formation de ces petits filets, c'est, premierement, l'action dont le sang vient du cœur vers les arteres, laquelle enfle leurs peaux, & dilate ou resserre leurs pores par intervalles, ce qui n'arrive point dans les venes*) .

² 上記引用部の直前において、『原理』第二部で述べられた「最初の二つの元素 *des deux premiers Elemens*」、すなわち第一元素と第二元素に基づいて、固体形成の物質となる細糸のつくられる旨が述べられている。なおこの細糸であるが、後述するように『人間論』においても人体における固体部形成は細糸 *les petits filet* によって行われている。ただし邦訳『デカルト著作集』の解説によれば、この細糸は現在言われる毛血管に相当するものの、それが発見されるのはデカルトの死後 1661 年マルピーギによってであり、当該細糸は想像の産物であると述べられている。また Hall による『人間論』注解では、細糸による固体形成などデカルトの描く人体のモデルは「諸々の推測にすぎない *His models are only guesses*」と注釈がなされている。他方で彼は『記述』第三部(AT.XI.246)を参照箇所として挙げるなど、『人間論』と『記述』の関連をも示唆し、デカルト人体論の思想的継続性を指摘する。

³ AT.XI.276 (拙訳、原文； *d'autant que les petits filets dont les parties solides*

この引用では、人体の固体部が細糸から構成されることの再表明にとどまらず、この細糸が柔軟性に富み、出会う先々の状況に合わせて変形する様が述べられている。このことはすなわち、固体部の生成に適する対応を細糸が取りうる事実が確認できよう¹。そして、諸物質形成の要因となる細糸は、諸器官の生成に際する「適合性」を備えているとも表現できよう²。

さて、以上の言明は『記述』の第五部における、人体の個体部形成に関する文脈で述べられたものである。そしてここから生育の機序もまた、同じ原理で説明することができる。例えば、流動する諸物質の速度に応じて擦りあわされる諸分子は、とりわけ以下のような動きを見せる。

ある人が若い *jeune* 時分、固体的な諸部分を構成する微細な細糸 *les petits filets qui composent les parties solides* は未だ相互に密接に結合されておらず、他方で流体の諸部分を通る諸々の小川 *les ruisseaux* が幅広いため、これら微細な細糸の動きは老年におけるそれよりも一層緩やか *moins lent que lors qu'on est vieil* である。そしてより多くの物質が細糸の先端から離れるよりは、その根元 *leurs racines* に付着する。そしてこのことによつて細糸は更に長くなり、そして丈夫になり、あるいは大きく *ils s'allongent davantage, & se fortifient, & se grossissent* なり、以上のことどもから人体は成長する³。

sont composées, se détournent, se pilent, & s'entrelacent en diverses façons, suivant les divers cours des matieres fluides & subtiles qui les environnent, & suivant la figure des lieux où ils se rencontrent) .

¹ 『記述』第五部(AT.XI.285)においても動脈が細糸を移動させ、心膜を形成する様子が次のように述べられている。「心膜を構成する精液の諸部分が心臓へ向けて流れ出るにつれ、精液の諸部分が通過する様々な場所の動脈は微細な細糸をその場所へ向けて送る。これらの細糸は相互に結びつき、そこから心臓が形成される膜をつくる」(拙訳、原文; *à mesure que les parties de la semence qui le composaient se sont écoulées vers le cœur, les arteres des divers lieux par où elles passent, ont envoyé de petits filets en leur place, lesquels se joignant les uns aux autres ont formé la peau don't il est fait*)。この箇所では動脈のなかを血液に基づいて構成される細糸が流動し、この物質から心膜および身体の諸器官がつくられることが確認できる。

² 無論のこと、デカルトがこうした諸物質に自発的な意志作用を認めていたわけではない。そうではなく、人体の形成に適する形で諸物質がその姿を運動のなかで適宜変えるという理解が望まれる。

³ AT.XI.249 (拙訳、原文; *lors qu'on est jeune, à cause que les petits filets qui*

この引用部は、人体の発育を生理的かつ微視的な視点から捉えた記述である。それによれば、血管を流れる諸々の細糸は相互に抵抗無く管の内を流動するものの、その血管の幅広さゆえに細糸の流れる速度も緩慢となる。他方、この緩やかな流動によって速度は次第に弱まり、細糸は血管の底に付着する。そして付着した諸々の細糸はこの箇所では伸長または硬化するが、デカルトによれば、この一連の過程のなかで人体の成長する根拠が見られるとされる。端的に述べれば、細糸による物理的な体積の増加が人体生育の直接的な根拠となるように考えられる。さらに、人体の伸長する論拠については次のように語られている。

また、これら微細な細糸のあいだを流れる体液 *les humeurs* は多量でない時、これら全ては、自ら含む諸々の小川を通して甚だ敏速に流れる。これにより人体は長くなり *s'allonge*、他方で肥えることなく固体的な諸部分が生育する¹。

つまり、汗や涙といった体液の諸部分と同時に細糸は血管の微細部分を急速に流れ、これによって人体も伸長する旨が述べられている。要するに人体の生育もまた、流速とそれに伴う圧迫から理解することが可能である。そして肥満の原因についても同種の原理によって説明することができる。テキストに即して述べるならば、不規則な形をし、枝の形をとり、あらゆる細糸のなかでも通行に最も困難な細糸の諸部分は少しずつ停止し、そこで脂肪を作ることになる。つまり、栄養によって脂肪が人体のうちで増大するのではなく、むしろ単に脂肪の部分の幾つかが共に結合し、この部分が相互に留まることによって脂肪が増大するのである²。

composent les parties solides, ne sont pas encore fort étroitement joints les uns aux autres, & que les ruisseaux par où coulent les parties fluides sont assez larges, le mouvement de ces petits filets est moins lent que lors qu'on est vieil, & il s'attache plus de matière à leurs racines, qu'il ne s'en détache de leurs extremités; ce qui fait qu'ils s'allongent davantage, & se fortifient, & se grossissent, au moyen de quoy le corps croist) .

¹ AT.XI.249 (拙訳、原文 ; Et lors que les humeurs qui coulent entre ces petits filets ne sont pas en grande quantité, elles passent toutes assez viste par les ruisseaux qui les contiennent; au moyen de quoy le corps s'allonge, & les parties solides croissent, sans s'engraisser) .

² 『記述』第三部(AT.XI. 249)の以下の記述に基づいている。「非常に不規則

このように、人体に行き渡る栄養物そのものは肥満の直接的な原因とはならないとの解釈ができるだろう。言い換えれば、細糸を流す諸通路が諸血管の中で狭まり、細糸がその箇所に体積することから肥満が生じるという見解が生まれるのではないだろうか。そしてここには細糸が相互に沈殿しつつ結合し、活動を終えた部分の蓄積が脂肪をつくるということもできるであろう。またこの事態を逆に考えれば、痩身とは血管中を流れる体液が脂肪の諸部分を捉えて運び去ることによって生ずることになり、物質の形状と運動によって人体の成長と肥満、ならびに痩身の説明が可能である¹。この見解については既に Aucante が注解を加えており、人体をつくる諸要素の柔軟な若年においては物質の諸分子が相互に折り重なる形で堆積し、これが成長となる²。

上で見たように、人体の生育は物理的な堆積によって説明可能であるが、逆の現象である人体の衰微については、テキストにおいて次のように語られる。

そして人が老化する *on vieillit* につれ、固体的な諸部分を作

な形をし、枝の形をとり、結果としてあらゆる細糸の中でも通路を通るに最も困難な細糸の諸部分は小川の間で少しずつ停止し、またそこで脂肪を作ることになる。的確に言えば、肉がそうであるように、栄養によって脂肪が人体のうちで増大するのではなく、むしろ単に脂肪の部分の幾つかが共に結合し、この諸部分が相互に留まることによって脂肪が増大する。死んだものどもの諸部分がそうなるのと同様である。」(拙訳、原文；*celles* (引用者注；*les petits filets*) *de leurs parties qui ont des figures fort irrégulières, en forme de branches, & qui par consequent passent le plus difficilement de toutes entre ces filets, s'arrêtent parmi eux peu à peu, & y font de la graisse; laquelle ne croît pas dans le corps, ainsi que la chair, par une nourriture proprement dite, mais seulement parce que plusieurs de ses parties se joignent ensemble, en s'arrêtant les unes aux autres, ainsi que font celles des choses mortes*) .

¹ 『記述』第五部(AT.XI.273)にもあるように、摂取される栄養は器官形成に直接には関与しない。このことは人体の固体的な諸部分が作られる際の以下の言及からも確認できる。「心臓や脳、筋肉という肉、そして大部分の皮膚ないしは膜がどのようにつくられ終わるかをここで説明しよう。というのも今述べたこれらは、つくられる動物が子宮から受ける栄養物には全く依存していないからである。」(拙訳、原文；*j'expliquerai ici comment le cœur, le cerveau, les chairs des muscles, & la plus-part des peaux, ou membrances, achevent de se former, à cause que cela ne depend point de la nourriture que l'animal qui se forme reçoit de la matrice*)。このあと動脈を流れる血液および細糸を根拠に諸器官のつくられる様がテキストで述べられるが、要は物理的な集積により器官が形成されるという主張が行われる。

² Aucante(2006), p.421. 栄養は諸部分の蓄積によるのではなく、不十分な諸部分の代替によって行われるという解釈である。

る微細な細糸はますます相互に寄り添い、また付着する *se serrent & s'attachent de plus en plus les unes aux autres* ゆえ、ついに細糸は次の程度にまで硬くなる。すなわち人体が発育を全くやめ、同じようにもはや栄養を享けることもしなくなる程度にまで硬くなるのである。この結果固体的な部分と流体部分とのあいだで多くの不均衡が発生し、老衰のみが生命を奪うのである¹。

細糸は血管に付着してそこを流れる血液に含まれる栄養を受け取り、人体の維持保全に資する役割を果たす。そして個体としての「死」もこのような物理的仕組みから説明することが可能である。すなわち、動脈を含めた人体の個体部をつくる細糸が血液から栄養を受容する機能を失うまでにこわばり、栄養を吸収する機能を果たさなくなる。そして人体各部分の硬化に加え、不要な諸部分が蓄積することによって諸器官各々の死が到来することとなるのである²。この点については *Carter* も注釈をくわえており、彼の解釈によれば、人体の諸器官が死を迎えるのは、諸々の血管が物質の蓄積によって詰まり、血液と栄養の供給循環が不全となる場合である³。つまり、硬化した細糸が堆積して物質の流通を防ぎ、それによって血液やそれに含まれる栄養が全身に行き渡らなくなるつまり、物理的な作用によって梗塞が発生し、血液と栄養が流れなくなることに加えて細糸が硬化する。そして血液や栄養の作用を拒否するこの減少の連続によって人体の老化が進むのである。ここでも物理的作用のみによる説明が貫かれていることには注意しておきたい。

ところで、血液に含まれる栄養物の位置づけであるが、それは先に述べたように、血液の内に含まれることで人体各所へ運ばれる。その際、人体内部の機構について考察を加える必要があると

¹ AT.XI. 250 (拙訳、原文 ; *Et pource qu' à mesure qu'on vieillit, les petits filets qui composent les parties solides, se serrent & s'attachent de plus en plus les unes aux autres, ils parviennent enfin à tel degré de dureté, que le corps cesse entièrement de croistre, & mesme aussi qu'il ne peut plus se nourrir; en sorte qu'il arrive tant de disproportion entre les parties solides & les fluids, que la vieillesse seule oste la vie*) .

² 先に言及した *Aucante*(2006)も人体の老化について、それは時間の経過と共に器官を担う線維が硬化し、これを原因として成長が止まるとする指摘を行っている。

³ *Carter*(1983), p.211.

思われる。なぜなら、この点において本項における主張の具体的な論拠が示されるからである。

デカルトによれば、栄養とその受容について次の言及が行われる。まず彼の次の言及が議論の支点となろう。

さて、どのような種類の栄養物の部分 *chaque portion de l'aliment* それぞれが本来的に栄養となる人体の箇所へ赴くかを特に知るには、血液は、栄養を摂るために摂取された栄養物のいくつかの微細な断片の集積に他ならない *le sang n'est autre chose qu'un amas de plusieurs petites parcelles des viandes qu'on a prises pour se nourrir* ことが考慮されねばならない。その結果血液が形や固さ、また嵩において *en figure qu'en solidité & en grosseur* 相互に非常に異なる部分から構成されていることは疑い得ないだろう¹。

この引用箇所によれば、血液そのものが栄養を含む諸断片であることが明言され、それら栄養物の運搬される仕組みについて述べられている。そこで、血液を特徴づける要素として、血液は各々の栄養成分に応じた形や固さ、また大きさから構成される旨が述べられる。さらに、デカルトによれば、各々適する箇所へ栄養を含む血液が流入する理由は次の二つのみである。その一つは流れに伴う栄養摂取箇所の位置であり、他方は栄養を含む血液の入る孔の大きさと形状である。換言すれば、栄養が各々適した部分へ流れる根拠としてはこの血液ないし栄養の入る諸箇所の「大きさ」や「形」のみに限られる²。彼はこの主張を以下のように述べている。

¹ AT.XI.250 (拙訳、原文 ; Mais pour sçavoir particulièrement en quelle sorte chaque portion de l'aliment se va rendre à l'endroit du corps à la nourriture duquel elle est propre, il faut considerer que le sang n'est autre chose qu'un amas de plusieurs petites parcelles des viandes qu'on a prises pour se nourrir; de façon qu'on ne peut douter qu'il ne soit composé de parties qui sont fort differentes entre celles, tant en figure qu'en solidité & en grosseur) .

² デカルト研究者の解釈では Gaukroger (2000)がこの事実を指摘している。すなわち、栄養物各々が適切な場所へ流入するための要因としては次の二つ、すなわち諸器官の配置 *position* および栄養物が透過する膜における孔の幅と形 *the size and shape of the pores in the membrances* のみであるとする。

私は他の部分よりもむしろ人体の特定の場所へこの諸部分の各々が赴く理由を、ただ二つだけ知る。第一は諸部分の各々が続く、その流れに関する場所の位置 *La premier est la situatuon du lieu au regards du cours qu'elles suivent* である。そして他方はこの栄養を含む血液が入る諸々の孔の大きさや形であり、あるいはこの血液の諸部分が付着する諸物体の大きさや形 *autre, la grandeur & la figure des pores où elles entrent, ou bien des corps ausquels elles s'attachent* である。なぜなら、人体の各々の部分に諸々の特性—人体に適した栄養物に係る諸分子を引き寄せ、また選択する諸特性—を想定すること *de supposer en chaque partie du corps des facultez qui choisissent, & qui attirent les particules de l'aliment qui luy sont propres* は、理解し難い空想を思い浮かべること *feindre des chymères incomprehensibles* であり、われわれの精神そのものが持つ以上の更なる知性をこの空想に割り当てることである。すなわち、われわれの精神はいかなる仕方によってもこうした諸特性を認識する必要がある、などとは認めないのだから¹。

この引用でも明らかなように、栄養物の流入に際して物質的事物が意志作用を持つという解釈は採用されない。すなわち、先に見た諸物質の空間的な充実を前提とする物質同士の衝突、および運動に伴って栄養の流入に適した形状に物質が変化するという事態のみが発生する。そして、これらの記述から了解できるように、物質としての人体には意志的な活動が一切認められないという解釈が成立するだろう²。

¹ AT.XI.250-251 (拙訳、原文 ; *Et je ne sçache que deux raisons, qui puissent faire que chacune de ces parties s'aïlle rendre en certains endroits du corps, plutost qu'en d'autres. La premier est la situatuon du lieu au regards du cours qu'elles suivent ; autre, la grandeur & la figure des pores où elles entrent, ou bien des corps ausquels elles s'attachent. Car de supposer en chaque partie du corps des facultez qui choisissent, & qui attirent les particules de l'aliment qui luy sont propres, c'est feindre des chymères incomprehensibles, & attribuer plus d'intelligence à ces chymères, que nostre ame mesme n'en a ; veu qu'elle ne connoist en aucune façon, ce qu'il faudroit qu'elles connussent*) .

² 諸物質が思考を自らのうちに持ちつつ相互に引かれること、また排除しあうことの不可能性が述べられた文脈は、他にも見られる。例えば 1646 年 4 月 20 日付けメルセンヌ宛書簡(AT.IV.401)が挙げられる。「宇宙にある物質のどの諸部分においても、それら自身変わるがわる運ばれ、また進んだり戻ったりして引かれあう力を持つような或る特性が内在する、などと

ここにおいて、人体は自らの維持に最適な形で血液および栄養素を流し、諸部分の維持生育に適するように血液を人体内部に吸収させる。そして血液とそこに含まれる栄養物がその形を変化させつつ流動を続け、然るべき場所で栄養を諸器官に譲り渡すことが行われる。そして、そこに認められるのは「物質と運動」から全自然を理解するという大原則のみである。このような解釈は栄養を摂取する場所に着目した言及についても同断であり、先の記述に続くテキストの箇所を見れば明らかである。つまり、動脈で血液が有する流れについての場所の位置 *la situation du lieu* もまた、栄養摂取に必要である。なぜなら、形と大きさを同じくしながらも固さの異なる血液の流れる動脈において、各々適する箇所へ栄養ある血液が進むには、諸器官の配置も関係してくるからである¹。

端的に言えば、動脈では血液に様々な形状が見られる。しかし特に硬質な血液はそれを受容する然るべき部分に流れる。そして場所、形そして大きさに応じて血液＝栄養が運ばれ、その場所で

付け加えることは極めて不条理です。…というのも、このことを知的に解するには物質分子各々が魂を持つものであることを想定しなければならないばかりでなく、他方で確かに、相互に妨げ合わない複数の異なる魂において、それらの魂は思考することが出来、また全く神的なるもので、何らの媒介もなく、離れているそれら自身において、その離れた場所で何が起きたのか認識することができる、あるいはまたそこで自らの力を行使出来なければならないことになるからです」(拙訳、原文; *absurdisimum est quod addit, singulis partibus materiæ mundanæ inesse quandam proprietatem, vi cuius ad se invicem serantur, & reciproce attrahant; … Nam ad hoc intelligendum necesse est, non modo supponere singulas materiæ particulas esse animates, & quidem pluribus animabus diversis, quæ se mutuo non impediunt, sed etiam istas earum animas esse cogitativas, & plane divinas, ut possint cognoscere quid fiat in illis locis longe a se distantibus, sine ullo internuntio, & ibi etiam vires suas exercere*) 要するに、物質において相互に引かれあう性質を認めるならば物質に魂を認めることとなり、デカルト自らの物心二元論に背馳する結果を招く以上、物質に思考作用は決して認められないとする。

¹ この言及は『記述』第三部の次の言及(AT.XI. 251)に基づく。「動脈で血液が有する流れに関わる場所の位置もまた、必要とされる。これは同じ形と大きさを持つが固さの等しくない血液諸部分のある動脈のあいだで、他よりもむしろ特定の場所において最も固い部分が進むようにするためである。そして動物精気の産出が左右されるのは、主にこの位置においてである。」

(拙訳、原文; *la situation du lieu, au regard du cours qu'a le sang dans les arteres, est aussi requise, pour faire qu'entre celles de ses parties qui ont mesme figure & grosseur, mais non pas mesme solidité, les plus solides aillent en certains endroits, plutost que les autres. Et c'est principalement de cette situation, que dépend la production des esprits animaux*) .

血液が自らの保持する栄養素を付与する。この過程でも「形と運動」という制約は維持され、可変性を持つ血液と栄養がそれに「適合」した場所へ赴くのである。

以上、人体の発育発達の生理学的根拠もまた、自然の諸規則に従って行われる。それは物質に何ら思考の原理を認めない機械論的な自然理解である。ただしその原則に依拠する限りにおいて、人体には自らの維持生存に最適な仕組みが備わることが確認できよう。すなわち、形状と運動の適合性に基づいて栄養が運搬され、各々適する諸箇所での栄養伝達が行われるという人体の内部的な合理性が備わっていると言える¹。またそのシステムの維持はこれまで見てきた精液と血液、および『原理』で示された三種類の微粒子と細糸という物質的事物である。その意味で人体の構成物質を「形状」という観点から考察する際、人体の維持保全に最適な仕組みで物質が流動し、諸物質の授受が行われる「適合性」が確認可能であろう。この点に本項が物質形状の「適合性」を提案する論拠が存する。

さて、これまで人体を形状性という観点から考察してきたが、それぞれ発生論的な過程、および生理学的側面からテキストを検討した。これらの機構を前提とすれば、生育した人体は、それではいかに身体運動等を発現させる「機能性」を有するのだろうか。

¹ 『人間論』には本項で考察した栄養摂取の仕組みに極めて類似した次の記述(AT.XI.127)を確認できる。「腎臓の肉を通り尿となって排出される血液 *qui s'écoulent en urine au travers de la chair des rognons* もあれば、皮膚全体から汗やその他の分泌物として発散されるもの *en sueur & autres excremens au travers de tout la peau* もある。そしてこれらの場所すべてで、血液のある粒子だけが通過し、残りの血液が取り残されるのは、単に、血液が通過する小孔の位置、形、あるいは大きさの違いだけ *seulement, ou la situation, ou la figure, ou la petitesse des pores par où elles passent* による」(伊東俊太郎、塩川徹也訳)(2001、230頁)。またこの直前には細糸 *les filets* から固体が形成されるとの文脈が見られるなど、『記述』との類似を思わせる叙述がある。一例としては次の記述(AT.XI.126)が挙げられる。「動脈が膨張する時、その中にある血液の粒子は、そこかしこで何本かの小さな細糸の根に衝突する。ところで、この細糸は、動脈の小枝の末端から出て、そのさまざまな結びつき方、からみあい方に応じて、骨・肉・皮膚・神経・脳・その他個体の肢体をつくり上げている」(伊東俊太郎、塩川徹也訳)(2001、230頁)。無論二つの著作の間には思想的な深化が見られる以上、一概に紐帯が見られるとして両作品を結ぶことには慎重であるべきだろう。しかし、この類似はデカルトの自然哲学が時期を根拠に断絶するものではなく、切れ目の無い連続的な思想的発展を成したとする主張の傍証とも考えられるだろう。

この点について確認するため、項を改めて考察を続行する。

第3項 機能性

本項では、これまでデカルトの考える人体を「形状性」という観点から見据えた考察がさらに進められる。むしろその根底にあるのは、「人体を構成する物質を形状という観点から考察するならば、人体のうちにもどのような性質が認められるか」という問いであり、本節の到達目標はこの問いに対する解答提出である。

さて、デカルトのテキストから人体の「機能性」に着目するならば、まず押さえておきたい視点は、機能発現の根拠ともいえるべき生命の原理である。この論点については、これまでの研究史から次のような解釈と成果が明らかにされている。最初にそれを確認しておくことにしよう。

デカルトによれば、心臓には「火 feu」が灯されているという表現が散見されるが、この火は一般に「光なき火 feu sans lumière」と表現される場合がある¹。特に最近の山田による『序説』注解からも明らかなように、心臓における火の自然学的な身分については、『序説』における記述と『記述』のそれにおいて大筋で一致していることが確認できる。つまり、デカルトにおいて心臓における生命原理としての「火」という見解が一貫していると見なすことが許されるだろう。またデカルトのテキストに基づき、生命現象が一貫して機械論的な形而下現象であることを山田は強

¹ 山田(2009)、384頁。彼の解釈では、「心臓のうちなる火が「光なき火」であるとは、物理的に燃えている火ではなく化学的な発酵熱に相当するもの」とされる。なおここで言う発酵熱とは『序説』第五部(AT.VI.46)などで示された事例に即応する、物質のみから説明できる「発酵」に他ならない。具体例としては、「干し草をまた乾かないうちに密閉するときそれを熱する火」(山田弘明訳)(2010、74頁)、また「新しいブドウ酒をしぼりかすといっしょに発酵させるときそれを沸騰させる火」(山田弘明訳)(2010、74頁)として説明され、また『記述』においても「混合において新しいワインが泡立つときと同じ仕方」(AT.XI.254)(拙訳、原文；*en mesme façon que dans les vins nouveaux lors qu'ils bouillent*) および「乾燥する前に閉じ込められた干草に起こる仕方」(AT.XI.254)(拙訳、原文；*dans le soin qu'on a renfermé avant qu'il fust sec*)として同様の説明がなされている。また1645年4月ニューキャッスル候宛書簡(AT.IV.189)においては「硝酸の中に十分に多量の鋼鉄の粉末を入れた際、そこに生じる熱」(拙訳、原文；*(feu)qui s'excite dans l'eau forte, lorsqu'on met dedans assez grande quantité de poudre d'acier*)とも表現されている。あるいは干草において発生する発酵熱の詳細な仕組みについては『原理』第四部92項(AT.VIII-I.256-257)において説明が見受けられる。

調しているが¹、もしもこの見解が妥当であるならば次のこともまた、言いうるであろう。すなわち、本研究はデカルトの論理にしたがって議論を構築する限り、本章序節において言及した「わたし=身体」との身体理解に対し、再検討を提案する立場にあると言えるだろう²。

また井上らの解釈であるが、彼らの解釈でもデカルトにおける心臓とは、結局のところ自働機械という身分における原動力に過ぎず、この心臓の火に基づき人体の諸機能が発揮されると述べている³。あるいは所や近年の谷川の解釈においても、身体は自動機械である旨が改めて示され、心臓も一個の機械運動を行う物質としての身分を出ないとする見解が見られる⁴。さらにこの立場は海外の諸研究者においても同様であり、若干名の列挙に留めるとしても、Keelingによる解釈⁵、あるいは前出の Bitbol-Hespériès⁶、Smith⁷、果てはドゥシェノーに至るまで⁸、ほぼすべての論者の間で次の解釈の同意を見る。すなわち、デカルトにおける生命の原理は熱機関たる心臓に所在するとの見方で一致するのである。ここから推察するに、デカルトの人体理解において、心臓熱

¹ 山田(2009)、384頁また409頁。『情念論』の読解においても彼はこの主張を強調するが、これはデカルトの思索が終止一貫されていた事実を裏付ける解釈でもあろう。

² 随意運動は意志の発生を前提とするのであるから、「身体運動に精神は無関係」とする解釈に批判が可能であるかもしれないが、この批判に対しては次の応答が可能である。たしかに随意運動には意志の発現が必要条件となる以上、その限り身体運動に精神が関与するという表現も成立する。しかし、ここで考えられている運動とは生理学的にみた運動のメカニズムであり、それはすべて物理的一元論で解釈が可能である。換言すれば、運動の発生から完了までの一連の動作は物理的連関のうちに説明できると言えるだろう。

³ 井上庄七ほか(1981)『デカルト方法序説入門』、190頁。彼らはこれと併せて熱源に関する説明も付加しており、消火器から吸収された栄養分が静脈血に混じりつつ心臓に達し、発酵作用により熱が発生すると述べている。

⁴ 谷川(2008)、206頁。また所(1981)、24-25頁。

⁵ Keeling (1991), p.73.

⁶ Bitbol-Hespériès (1992) “Le principe de vie chez Descartes”, p.211を参照。また Bitbol-Hespériès (2000), p.366. 彼女はこのデカルトの心臓理解が『人間論』から『情念論』に至るまで一貫されているというテキスト的な根拠を挙げる。

⁷ Smith, Norman, Kemp (1987) “New studies in the philosophy of Descartes: Descartes as pioneer”はデカルトによる1649年2月5日付けモア宛書簡(AT.VI.278)を典拠に、デカルトにおける生命の原理が心臓熱であることを指摘する。

⁸ ドゥシェノー(1985)、79頁。

という生命原理とこの熱に根拠付けられる身体諸動作は、議論の提として人体理解の発端に措かれると考えられるだろう¹。

さて身体運動も一個の機械的な運動に過ぎないという前提が示されたわけであるが、それでは、デカルトにおいては身体諸器官の機能について、どのような考察が行われているのだろうか。特に個々の器官とその連関のあり方という観点からテキストを読むことにしよう。

まず手始めとして、まず簡略な形で筋肉の作動する仕組みが以下のように示されている。

肢体の運動はすべて筋肉に依存している *tous les mouvements des membres dependent des muscles*。筋肉はたがいに対抗しあっていて *opposez les uns aux autres*、一方が収縮すればその付着している身体部分を引き寄せる *s'accourcit* と同時に、対抗している他方の筋肉を伸ばさせる。また別の時には、この他方の筋肉が収縮して、さきの筋肉を伸ばさせ、そして自分の付着している部分を引き寄せる²。

引用に見られるように、筋肉が互いに拮抗しあうことで動作が行われる。そして、筋肉を動かす生理的な要因は気体上の血液すなわち動物精気であり、あるいはそれに含まれる栄養分である。上の言明に付け加える形でテキストは次のように続いており、それによれば筋肉の拮抗が肢体の運動原因とされる。そしてそのような筋肉の拮抗が生じるのは、当該の筋肉に流れる動物精気の多

¹ なお心臓の熱が運動の原理であることは、デカルトの『記述』第1部(AT.XI.226)において示され、同時に静脈が血液を心臓に導くことで、血液が心臓熱を維持することが示されている。また静脈血が心臓熱を維持することは『情念論』第1部第8項(AT.XI.333)でも言及されている。なお気絶 *pâmoison* により意識を失った場合には身体動作も停止するが、その場合心臓の火がいかなる状況にあるかという問いについてもデカルトは答えを与えている。それによれば、気絶は死とかけ離れたものではないとした上で次のように述べる。「ひとが死ぬのは、心臓のなかにある火がまったく消えてしまう場合であるが、ただ気を失うだけというのは、その火がかき消され、しかもなお余熱があり、あとでこの余熱が再び火をともしせるような場合であるからだ。」(AT.XI.418) (谷川多佳子訳) (2008、102-103頁)。このようにデカルトにおいて、気絶とは一時的な「死」であることがわかる。ただし心臓の機構そのものは破壊されていないので蘇生が可能である。

² AT.XI.332 (谷川多佳子訳) (2008、10頁)。

少に左右され、その結果として肢体が伸縮するという¹。要するに、拮抗する相互の筋肉に基づいて身体運動も説明可能である。そして筋肉各々について、活動の補給源となる動物精気の流入多寡によって、筋肉の作動様態が決まる。ここには物理的作用のみによって人体が動くという物理的因果性の貫徹されていることに注意しておきたい。

ところで、このような見解は何も筋肉という身体運動に直接的な介在を果たす器官だけに適用されるわけではない。すなわち、内臓器においても諸物質が機能的に人体を稼動させる様を確認できるのである。この点については、Carterの解釈が議論を進めるにあたり示唆的な知見を与えるだろう。彼はデカルトにおける「内臓器官およびそれに類する不随意の諸器官について、以下のように述べている。

デカルトにおける内臓器の説明では、生命とは元来が相互に独立した運動の協奏 *a concert of mutually independent motions* である。これらの内臓器は、アリストテレスのように、生命に関係する諸器官へ精神を分け与えるものではない。むしろ生命とはこれらの器官がなす何ごとかの結果である²。

要するに、生命とのかかわりで諸器官を考察するならば、生命とは個々独立した機関運動の相互作用として理解できるものである。すなわち、心臓熱を原理としつつも、内部諸器官の相互的な連動を前提としてはじめて生命が理解できるという解釈である。彼の知見を議論の基に据えるならば、物質の形状に基づいて機能的に臓器の稼動する様がより鮮明に見えてくるように思われる。その証左として、デカルトが肝臓および脾臓に言及した箇

¹ この箇所の言明は『情念論』第一部(AT.XI.335-336)における次の言及に基づいている。「あらゆる肢体運動の唯一の原因 *la seule cause de tous les mouvemens* は、…ある筋肉が縮み、それに対抗する筋肉が伸びることである。そして、ある筋肉を、それに対抗する筋肉よりも縮ませる唯一の原因は、脳からその筋肉の方へ、他方よりわずかでも多くの精気 *les esprits* がやってくることにある。…精気が出ていく方の筋肉が伸びて弛む。精気が入った方の筋肉は急速に精気をはらんで収縮し、その付着する肢体を引っ張る」(谷川多佳子訳)(2008、13-14頁)。

² Carter (1991), p.213 (拙訳、原文；In Descartes's account of the viscera, life is primarily a concert of mutually independent motions. These viscera do not, as with Aristotle, provide the organs of life for this body's soul)。

所が次のように確認できる。

肝臓や脾臓の役目 *l'office du foye & de la rate* は、静脈のなかにある血液よりも純化されていない予備の血液を常に貯蔵 *contenir* することであること。また心臓のなかにある火 *le feu qui est dans le cœur* は、胃から直接やってくる食物の汁によってか、あるいはそれが無い場合には（静脈中にある他の血液はあまりに早く膨張するので）、この予備の血液 *sang qui est en reserve* によって、常に絶やさぬ必要があること¹。

この引用箇所では、肝臓と脾臓が予備の血液を貯蔵し、心臓に火が欠乏した場合に生体を維持する役割を担うことが述べられている²。すなわち、個々の器官それ自体は独立的に運用されながら相互に依存し、一個の機能的な全体として人体が維持されていることが明らかであろう。そして勿論のこと、微視的に見た血液や諸器官の組成、また栄養運搬の機構などは従前に見た通りである。要点的に言えば、諸物質における形状が合理的な機制のもと、人体の維持保全へ向けて動く有り様が確認できるのである。

さらに人体の諸要素が各々の機能を果たしつつ、人体の維持保全へ向けて合理的な機能性を発揮する様は次の記述からも読み取ることが可能である。

わたしたちの身体のすべての部分からは多量の蒸気 *quantité de vapeurs* が絶えず出ているが、眼ほど多量の蒸気が出る部分はないということだ。これは、視神経 *des nerfs optiques* が太いことと、眼にくる蒸気を通る小さな動脈が多数あるためである。そして、汗 *la sueur* が、眼以外の身体部分から出て身体の表面で水に変わった蒸気からのみ成るように、涙も、眼から出る蒸気からできている *les larmes se sont des vapeurs qui sortent des yeux* ことである³。

¹ AT.IV.407（山田弘明訳）（2001、185頁）。なお括弧内は原文。

² 引用した当該書簡は宛先のエリザベトに宛てて当時構想を進めていた『情念論』における諸原理を解説する文脈である。当該引用もそのうちの一つに挙げられており、この時期から『情念論』まではデカルトの思想的貫性がうかがえると思われる。

³ AT.XI.423（谷川多佳子訳）（2008、108頁）。

この箇所でも先と同じように、人体各所の持つ機能的な役割が明示される。すなわち、蒸気の発散はとより、発汗作用についても人体維持のための不随意運動として自動的な処理が行われる。またこうした外的に関知し得る諸現象のみならず、個々人が内的に覚知する諸事象についても同じ論理によって語られることとなる¹。いわば不随意運動は常に物質のみから成る諸器官において果たされているのであって、デカルトはこれらの諸運動を総括して次のように述べている。

精気の運動に起こるあらゆる変化 *tous les changemens qui arrivent au mouvement des esprits* によって、精気が脳のいくつかの孔を他の孔より大きく開かせうる。また逆に、これらの孔のどれか一つが感覚神経の作用 *l'action des nerfs qui sevent au sens* によって、少しでもいつもより大きくか小さくか開くと、それは精気の運動の何かを変化させ、精気は身体の運動を生じさせる筋肉のなかへ導かれる。身体はこうした作用〔能動〕を機会として動かされる。したがって、わたしたちが意志の関与なしに行うすべての運動（呼吸、歩行、食、その他すべてわたしたちが動物と共通の活動をする多くの場合のような） *tous les mouvemens que nous faisons sans que nostre volonté y contributē*(comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que nous mangeons, & enfin que nous faisons toutes les

¹ 例えば胃袋と飢えの感覚について言えば、体内の物理現象を起点として神経の伝達を通じ、精神に当該の感覚を引き起こす。テキスト的な根拠としては、1645年10月のニューキャッスル侯宛書簡(AT.IV.326-328)において、飢えおよび渴きの生理的説明が行われている。それによれば、蒸気が喉や胃袋を乾燥させることが物理的原因であり、他方で唾液 *l'eau* が胃袋に溜まるのが飢えの発端であるとする。ただし飢えや渴きといった内的感覚 *sensus internus* は人間存在においては「心身の合一」を前提として初めて生じる感覚であることが留意されねばならない。したがって、上の箇所ではあくまでその物質的原因に着目した限りでの記述といえる。またこの飢えや渴きの生理的仕組みを説明する箇所では次のように述べられ、人体を組成する物質の等質性が述べられている。「渴きを生ずるこの蒸気と、飢えを引き起こす唾液との間には、汗と、感覚されない発汗により全身から発散するものの間の違い以上のものではありません」(AT.IV.328) (拙訳、原文； *il n'y a pas plus de difference entre cette vapeur qui excite la soif, & la liqueur qui cause la faim, qu'il y a entre la sueur, & ce qui s'exhale de tout le cors par transpiration insensible*) .

actions qui nous sont commiunes avec les bestes) は、ただ、肢体の構造 *la conformation de nos membres* と精気の流れ、つまり、心臓の熱によって刺激された精気が脳、神経、筋肉のなかをたどる流れ、だけに依存する¹。

身体諸動作は、気体化した血液である動物精気の流れによつて行われる。他方で不随意運動は何ら精神の関与なく、身体の適正な配置と精気の流れによつてのみ行われる²。以上によつてひとまず、デカルトにおける人体の不随意運動、すなわち物質諸器官の連関に基づく「機能性」が確認されるように思われる。このように、器官相互の自律的な仕組みは人体全体にわたって組織され、結果として次のような有機的な連関を見せることとなる。

ここから示されるのは、この運動に要求される人体の器官すべてが適正に配置されなければ、精神は人体にいかなる運動も引き起こさない *l'ame ne peut exciter aucun mouvement dans le corps* ことである。全く反対に、ある運動に対して人体がその器官すべてを配置したならば、運動を引き起こすために精神は必要とされない *il n'a pas besoin de l'ame pour le produire* ことである。したがって、われわれが自らの思考に依存するのが観察されない運動すべては精神に帰属させてはならず、むしろ当の運動すべては *tous les mouvemens que nous n'experimentons point dépendre de nostre pensée* 諸器官の配置にのみ帰属させるべきことである。さらに同じく、われわれが運動の意志を持つにせよ、あるいは運動を決定するのが精神であれ、諸器官の配置なくして諸々の運動は引き起こされない以上、意志的 *volontaires* と呼ばれる諸々の運動も主に諸器官の配置 *cette disposition des organes* から引き起こされることなどである³。

¹ AT.XI.341-342 (谷川多佳子訳) (2008、19-20 頁)。

² Cottingham(1986) “Descartes”によれば、その一例として呼吸 *respiration*、瞬き *blinking* そして嚥下 *swallowing* が挙げられており、これらの発生はいずれもいかなる意識的作用の介在なしに行われるとする。

³ AT.XI.225 (拙訳、原文； *Ce qui montre que l'ame ne peut exciter aucun mouvement dans le corps, si ce n'est que tous les organes corporel, qui sont requis à ce mouvement, soient bien disposez; mais que, tout au contraire, lors que le corps a tous ses organs disposez à quelque mouvement, il n'a pas besoin de l'ame pour le produire; & que, par consequent, tous les mouvemens que nous*

身体の諸器官が適正に配置されさえすれば、そこに精神の介在する余地の無いことが主張される。換言すれば身体内部の不随意運動について、そこに思惟的な作用の役割など何一つ存在しないとの理解である。また随意運動においても、人体諸器官に適正な配置がなされる場合に限り適正な秩序に基づき身体運動が遂行される¹。この解釈を逆に捉えれば、当該の身体運動において必要となる諸器官に何らかの不具合が存すれば、もはや精神の意向と関わり無く身体運動が現れない帰結が導かれる。総括的に言えば、デカルトにおいて諸動物と人間の人体は機能上同等と見てよいと考えられるのである²。

このように、「機能性」という点から人体を考察すれば、先に見た適合性とほぼ同一の地点に帰着するだろう。すなわち、人体は一方で自律的な内部組織の諸運動に従い、他方で意志的な諸要素を一切排して合目的的に各々の機能を発揮する。また、各器官は相互に独立かつ連関を保ちながら機能し、人体の維持に最適な仕組みを作り上げている。この理解はデカルトが『原理』の末尾で述べたように、外的世界の総体を「まるで機械であるかのよう」に叙述し、それらの形と運動のみを考察した結果に他ならない³。この意味において人体に対するデカルトのアプローチは、他の諸動物および外的自然に対するそれと全く同一と言えるのではないだろうか。言いかえれば、人体という自動機械に関する限り、デカルトはこれをもまた、徹底して機械的自然物とみなすところに彼の人体理解が成立する、と考えられよう。その思想の端

n'experimentons point dépendre de nostre pensée, ne doivent pas estre attributz à l'ame, mais à la seule disposition des organes; & que mesme les mouvemens, qu'on nomme volontaires, procedent principalement de cette disposition des organes, puis qu'ils ne peuvent estre excitez sans elle, quelque volonté que nous en ayons, bien que ce soit l'ame qui les determine) .

¹ Rodis=Lewis (1978)の見解によれば、人体における配置 disposition は単に独立した諸要素の単純な並置 a simple juxtapositionではなく、有機体を定義づける「組み合わされた配列 a coordinated arrangement which defines the organism」であるとされる。すなわち、人体をつくる諸器官は無作為な並列によって存在するのではなく、人間存在の生存および活動を行うに適した組成を持つと解釈が可能である。

² 『序説』第五部(AT.VI.46)の記述によれば、人間身体を検討した結果として、諸動物がその内に持ちうる機能が人間のそれと変わらないとの主張が行われている。この知見は『人間論』を踏まえてのものであろう。

³ 『原理』第四部第 188 項(AT.VIII-I.315) (三輪正訳) (2001、145 頁)。

的な表明は、『序説』における人間身体への言及であり¹、「機械学の諸規則に従って *suivant les règles des Mécaniques*」展開される人体の形成過程であり²、そして『情念論』に見られるような心身の機能的な峻別である。これらの諸テキストを通覧する限り、人体において様々な形状を取りうる諸物質は、相互独立的に諸器官を形成し、互いに栄養伝達を行う有り様に加え、諸器官の連動により人体を維持することがテキストの複数箇所より確認できる。人体に含まれる物質の形状については、人体の維持保全および諸活動に向けた機能的側面を担保するという意味において、「機能性」なる要素を指摘する読み方も可能なのではないだろうか。

以上のように、デカルトのテキストに拠りつつ、人体を構成する物質の「形状」という観点に着目して考察を進めた。第1項では連鎖的に物質が圧迫を繰り返しつつ連続的に諸器官をつくる有り様を確認した。第2項では人体における生育発達および老化の生理学的根拠をテキストから指摘し、諸物質が栄養摂取ならびに発育に適した箇所へ流入する様子が確認できた。特に栄養摂取について、その決め手は当該諸器官における栄養の受容孔における大きさと位置、そして形状に限られることが示された。この意味で人体の維持保全に好適な物質の形状を状況に即応して採るという「適合性」なる性質が一つの読み方として提案できた。

第3項では、自動機械たる人体が主に内部臓器において生存に適する仕組みを維持しつつ、機能的な連関を示す様子が示された。これらの議論を通じ、本節としては次の結論が提案できるのではないだろうか。すなわち、人体を構成する物質を「形状性」という視点から考察するならば、そこには形ある諸々の物質が相互に連携し合いながら人体を維持および機能させる、という「合理的な組織性」がテキスト諸箇所を根拠に指摘出来るであろう。

さて、これまでの考察において人体を「可分性」および「形状性」という側面から考察した。そしてこれらに加え、更なる考察の領域である「運動性」へと議論を進める必要がある。なぜなら、当該「運動性」への着目において、デカルトが自然理解のために

¹ 『序説』第五部、特に AT.VI.46 以下の記述を踏まえる。

² この表現は『記述』第五部(AT.XI.279)において、心臓の線維に基づいて弁膜が形成されると述べられる箇所に現れる。

定めた「物質」に引き続く「運動」の内実が明らかにされるからであり、これまで度々言及された「機械論的な諸法則」に対しても、具体的な洞察が加えられるからである。

第三節 人体における「運動性」

第1項 法則性

本項では、人体を構成する物質における「運動性」に焦点を当てた考察を開始する。問いとして言い直すならば、「人体を構成する物質の運動性という観点から人体を考察するならば、そこにはどのような性質が指摘できるだろうか」というものである。具体的には、第1項においてデカルトの想定した自然法則の下に人体も含まれる諸事実を概略的に提示する。続く第2項ではそれらの法則に基づく大小の循環が体内で行われ、結果として人体における物質運動が生命維持に不可欠であることが確認される。そしてこの知見を手がかりとし、人体内部の諸運動における、生命維持に対する「基盤性」を指摘する。末尾の第3項では、人体内部で行われる諸神経を介した刺激伝達、さらには反射運動と神経の関係性について考察を加え、諸感覚の発生に至る人体の「向感覚性」を指摘する。以上三つの項を踏まえた節としての結論では、刺激伝達および循環を通じて人体における諸感覚の発生を導く「諸感覚の誘起性」なる性質の指摘できることを提案する。

さて、人体に認められる諸々の運動のうち、自然学的存在として見た人体を支配する諸法則について本項で整理し、これと同時にデカルトが構想したそれらの学説に対する批判への検討と反駁を行うこととする。

ところで、ここに言われる自然の諸法則に関しては、デカルトが外的自然の記述に際して採用した科学方法論からその根本的な位置づけを伺うことができる。既に日本国内のデカルト研究者からも指摘されているように¹、デカルトの科学方法論は機械のメカニズムをモデルとしつつ、物質の基本概念や自然法則を理論的に構成し、そこから自然現象一般を因果的に説明しようという

¹ 小林(1996)、106-107頁。

ものである。つまりその性格は演繹的といって差し支えないが、他方で経験ないし実験の役割も評価している。端的には理論と経験との結合という科学方法論が、デカルトの自然探究に対する方法論を特徴あるものとしている。要するに、デカルトは自然研究にあたり、普遍妥当的に適用される諸法則の少数を予め仮定し、それらに基づいて自然研究を推進しようとする演繹的な方法論を用いる。それと同時に、それらの仮説を裏付けるためには諸々の実験による検証が必要とする立場を打ち出す。このようなデカルトの基本的立場からもわかるように、彼において自然法則とは、もろもろの自然事象を統一的に説明するためには根本的に不可欠となる位置づけを有するのである。また、自然を統括する諸法則の端緒は、デカルトにおいては「永遠真理創造説」に基づく流れによって基礎づけられる。すなわち、神が宇宙および外的自然の一切を創造した際に自然法則をも付与したとされるが、デカルトの著作においては『宇宙論』において確認できる¹。そしてこれらの定式はデカルトの生涯を通じ繰り返し現れ、『原理』において改めて体系的な姿をとって示されるのである。

さて、『原理』第二部において自然を統べる第一の法則が述べられる。そして当該項目の表題には次のように記されている。「あらゆるものは常にできるだけ同じ状態を保とうとする *quòd unaquæque res, quantum in se est, semper in eodem statu perseverat*。従って一度動かされるといつまでも動きつづける *sicque quod semel movetur, simper moveri pergat*」²。つまり、この自然法則の

¹ 『宇宙論』において、デカルトが自然法則を明示したという見解は、諸研究者のあいだでもほぼ一致していると言えよう。例えば山田(2010)の解釈では、デカルトの当該著作において、世界の諸現象が自然法則および微粒子の形と運動から機械的に説明され、人体も同一の原理で説明可能であるとの見解が示されている。この解釈については Bitbol-Hespériès (2000)も同様の見解を示しており、『宇宙論』および『人間論』において神の設定した自然法則をデカルトが導入したとの指摘を行っている。

² AT.VIII-I.62 (三輪正訳) (2001、103頁)。『宇宙論』には以下の表現をとりつつほぼ同趣旨の内容が見られる。「第一の規則は、物質の個々の部分 *chaque partie de la matiere* は他の部分に出会ってその状態を変えるように強制されないかぎり、いつまでも同じ状態を保つ *continuë toujours d'estre en un mesme estat* ということである。…また一度運動を始めたならば、他の諸部分によって止められたり遅らされたりするまでは等しい力でいつまでも運動しつづける *elle continuëra toujours avec une égale force, jusque à ce que les autres l'arrestent ou la retardent*、ということである。」(AT.XI.38) (中野重伸訳) (2001、158頁)。ただし、デカルトの思想は深化する体系とし

要諦を述べれば、できるだけ常に同じ状態に止まりつづけ、外部の原因によらずにはけっして変化させられないことが挙げられる。したがって、たとえば或る物質の形を変えるような何かが外部から出来しなければ、その部分は永久に四角でありつづけるとの言明である。逆に、その部分が静止しているとするならば、何らかの原因によって運動へとつき動かされるのでないかぎり、静止したままである。さらにその部分が動かされるならば、それが強制されることなしに、その運動を中断することはない。したがって動いているものは、可能なかぎり常に動き続ける、と結論すべきである¹。

現今の知見では、この法則は「慣性の法則」と解されている。すなわち、デカルトの考える空間とは物質の充実を前提する延長空間である。そして、物質的事物の充実空間である以上、他動性を前提として運動が成立し、接触の無い運動は生じない。逆に言えば、他動的作用のある限り運動が生じるという主張が可能であろう²。

て存立するゆえ、『宇宙論』と『原理』の思想を同一視する見解には慎重になる必要があろう。従って双方における類似点の指摘にとどめることが文献学上は適切であろう。以下の第二および第三法則についても事情は同断である。

¹ 以上の記述は『原理』第二部 37 項(AT.VIII-I.62)の記述に基づく。なおこの第一法則であるが、『原理』原典版の刊行される直前の 1643 年 4 月 26 日付けメルセンヌ宛書簡(AT.III.649)においてその大要が以下のように示されている。「他方の原理は、そこに在るもの、ないし存在するものすべては何らかの外的な原因がそのものを変化させない限り、常に今ある状態に留まることです。すなわち、この結果私はそこに自ら滅びるようななどのような性質や様態も考えません。また何らかの形を持つ物体は、他の諸物体との衝突によって取り除かれられない限りその物質に係る形を失いませんが、同様にもしその物体が何か動くのであればその物体は常に運動を保つでしょう、他から出来する何らかの原因が当の物体を妨げない限り。これは私が形而上学によって証明したことです」(拙訳、原文；L'autre principe est que tout ce qui, ou existe, demeure tousjours en l'estat qu'il est, si quelque cause exterieure ne le change; en sorte que je ne crois pas qu'il puisse y avoir aucune qualité, ou mode, qui perisse de soy-mesme. Et, comme un corps qui a quelque figure ne la pert jamais, si elle ne luy est ostée par la rencontre de quelque autre corps, ainsy, ayant quelque mouvement, il le doit tousjours retenir, si quelque cause qui vienne d'ailleurs ne l'empesche. Ce que je prouve par la Metaphysique)。なおここで「他方の原理」と述べられているのは、この引用の直前において、スコラ哲学における実在的性質 *qualitas realis* を持ち出さずとも自然事象を理解可能であること、つまり中世期までの自然理解を排し、機械論的な自然観の肯定を新たな原理とすることによる。

² 『原理』第 3 部第 22 項(AT.VIII-I.87)では慣性の法則の一例として炎が挙げられている。「自然の法則によれば *Ex legibus enim naturæ*、他のいかなる

次にこの法則の提示に続いて第二の法則が示される。表題は次の通りである。「すべての運動はそれ自身としては直線的 *quòd omnis motus ex se ipso sit rectus* である。したがって円運動をするもの *quæ circulariter moventur* は、その画い円の中心から常に遠ざかろうとする傾向を持つ *tendere semper ut recedant à centro circuli quem decibunt*」¹。つまり、法則の下におかれた物質は直線的に動き続けようとする、との法則である。そして、この法則の淵源には、神が物質の内に運動を保ち続ける作用の不変性と単純性がある。神は運動が保持される瞬間における状態のとおり運動を保持する²。現在の用語において当該法則は直線運動の法則とも呼ばれ、先に見た慣性の法則の一部をなすものと解釈されている。そして、デカルト自然哲学の研究史ではすでに、古代以降の円運動をさらに力学的に分解した法則として了解されている。要するに、運動の最も基本的な形式を直線運動と解することによって、古代哲学以来の法則理解と一線を描くとの指摘である。

さらに、彼の自然法則において問題性をはらむ、いわゆる「衝突の法則」については以下のように記されている。

第三法則。物体 *unum corpus* はより強力なほかの物体と衝突する時 *alteri fortiori occurrendo* には、自分の運動を何ら失わない *nihil amittat de suo motu* が、より弱い物体 *minus forti* と衝突する時には、その弱い物体を移しただけの運動を失う³。

物体にも劣らず、焰 *flamma* もまた、いったん存在すると、なんらかの外的原因によって破壊されないかぎり *ab aliquâ causâ externâ destruat*、ずっと存在しつづけるからである。しかし焰はきわめて流動的で動きやすい物質から成っているので、この地球上では、まわりをとり囲んでいる物質によってたえず拡散され、したがって燃料を必要とする」(井上庄七、平松希伊子訳)(1988、108頁)。

¹ AT.VIII-I.63 (三輪正訳)(2001、104頁)。

² この説明は『原理』第二部第39項(AT.VIII-I.63)の記述に基づく。なお『宇宙論』(AT.XI.43-44)では衝突の法則に続く第三の規則として次のように述べられている。「私は第三の規則 *la troisième* として次のことをつけ加えたい。すなわち、物体が運動するとき、その運動は多くの場合曲線を描き、先に述べたようになんらかの仕方で円環をなさないような運動はけっして起こりえないけれども、しかし、その物体の個々の部分はみないつも直線状に *en ligne droite* 運動をつづけようとする、ということである。」(中野重伸訳)(2001、162頁)。

³ AT.VIII-I.65 (三輪正訳)(2001、105頁)。『宇宙論』(AT.XI.41)では第三の法則として『原理』との類似を思わせる次の記述が確認できる。「ある物体が他の物体を押すとき、その物体が同時に自己の運動を同じだけ失うの

この法則はデカルト自然学においては衝突の法則と呼ばれている。またこの法則は、彼がこれを発表した直後から定式としての誤謬が縷々指摘され、また事実それが誤りであるとしてデカルト思想の歴史的誤謬が指摘される際に頻出する。さらに、これらの三法則の思想的前提として、地球も含めた全宇宙の物質総量は不変であるとする質量の保存則が措定される¹。すなわち「空間即拡がり」とされる思想と質量保存の法則、そしてこれらを基盤に据えた上記三法則がデカルトによって仮定され、自然を規定する法則としての身分を持ちつつ物質の存在性を規定する。無論これらの諸法則についてはその妥当性をはじめ、諸研究者から様々な疑問や反駁が現在に至るまで噴出しているといっても過言では

でないかぎり、どのような運動をも他の物体に与えることはできないし、また自己の運動が同じだけ増加しないかぎり、他の物体の運動を奪うこともできないと仮定する。」(中野重伸訳)(2001、160頁)。なおデカルトは、この『宇宙論』においても『原理』と同じように自然諸法則を次に述べる物理量の保存、および既述した三つの法則で充足するとし(AT.XI.47)、これらの法則がいずれも神の永遠真理創造説から出来するものとする。つまりデカルトの思想的統一性をうかがわせる要素として留意されよう。

¹ 『原理』第二部第36項を参照のこと。具体的には次の言及である。「神がはじめに物質諸部分を創造した時それらをさまざまの仕方 *diversimodè* で動かし、今なおはじめに創造した時とまったく同じ仕方で、またまったく同じ割合で、物質全体を保存しつづけている *totam istam materiam convert* ということだけからでも、神が物質全体の内に常に同量の運動を保持している *eum etiam tantundem motus in ipsâ simper conservare*、と考えるのが理性に最もかなっているということになる」(AT.VIII-I.61-62)(三輪正訳)(2001、103頁)。なおこの物理量保存則については1648年3月ないし4月付けニューキャッスル侯宛書簡(AT.V.135)に衝突の法則と絡めて記述されている。また『宇宙論』では次のような二つの記述を留意すべきであろう。「ここで自然 *la Nature* ということばによって、…私は物質そのもの *la Matiere mesme* を意味するためにこのことばを用いている。そしてこの物質は、私がそれに帰したすべての性質を全部同時に持つものとして考えられており、また神がそれを創造されたのと同じ仕方でこの物質を保存しつづけられるという条件が付せられている。なぜなら、神がこのようにして物質を保存しつづけられるという一事から、必然的に、その諸部分のうちに多くの変化があるべき *il doit y avoir plusieurs changemens en ses parties* だということが帰結するからである。」(AT.XI.37)(中野重伸訳)(2001、157頁)。あるいは次の記述が参照に値しよう。「神は物質を創造された最初の瞬間にすべての物質一般の内に一定量の運動を置かれた *certaine quantité dans toute la matiere en general* と仮定するならば、神がそこにいつも同じ量の運動を保存されること *il y en conserve toujours autant* を認めるか、それとも神がいつも同じ仕方でとは考えないか、どちらかでなければならぬからである。」(AT.XI.43)(中野重伸訳)(2001、161頁)。

ない¹。ここではその著名な批判を挙げた上で検討を加え、その上で本研究から反駁を加えておく。

まず慣性の法則および質量保存の法則については英米圏の哲学者である Kenny からの批判によれば物質が空間に充満し、それぞれが各々の運動を絶えまなく連続させるというデカルトの運動理論に疑問を呈している²。すなわち、デカルトによれば個々の分子が独立して動くことが前提されてはいるものの、諸物質で空間が充満している以上、そこになぜ運動が生じるのかという批判である。Kenny によれば、デカルトの運動理論に従うならば、諸物質が空間に充満する以上、身動きがとれず結果として運動が生じないとする批判である。要するに、空間（＝拡がり）と物質の充満という観点からの運動批判である

これに対し、彼の批判は「神」による運動の設定という前提を度外視した批判とも考えられないだろうか。すなわち、デカルト

¹ 例えば Keeling(1991)による批判では、デカルトによる機械論的な諸原理について、「機械論に係る原理そのものが崩壊の種を含んでいた this principle of mechanism, …, itself contains the seed of its destruction」との批判を行う。しかし本研究の序章でも言及し、また小林(1998)が反問するように、デカルトの宇宙論的な物理学は後代のいわゆる「マッハ原理」、すなわち物質の理解を宇宙論的な規模を考慮に踏まえた上で理解せよとする科学哲学上の立場を先取したことに加え、理論物理学者のアインシュタインもデカルトの空間理解に共鳴する発言を行うなど、デカルトの時空理解は後代の科学基礎論にも影響を及ぼしている。したがって、デカルトの理論を取り上げてその限界を指摘する批判には慎重であるべきだろう。

² デカルトによれば、物質の空間的充満とその内にある物質の運動から、次の主張が成立するとされる。『原理』の記述によれば、「あらゆる場所は物体で満たされており *loca omnia corporibus plena esse*、同一の物質部分は常に同じ大きさの場所に対応している *semperque easdem materiae partes aequalibus locis coaequari* ことから、いかなる物体も円環的にでなければ動かされえないことが結論される」(AT.VIII-I.58-59) (三輪正訳) (2001、99頁)。要するに運動量保存を前提とするならば、それらの全体量を一つの円環として仮定し、そのうちで物質が相互に運動しつつ総計の運動量は保たれるとする。また『原理』の仏訳版において、デカルト当箇所の補足説明を「物質の円環 *cercle de matière*」ないし「物体の環 *anneau de corps*」(AT.IX.81) (双方とも三輪正訳) (2001、100頁) として表現している。この円環による空間および物質の総量理解については『原理』に度々出現し、例えば炎の内部における物質移動を解説した箇所(AT.VIII-I.260)である『原理』第四部 98項では、次の記述を確認できる。「空虚はどこにもないのであるから、もしこの煙が炎から出ていくにつれて、ちょうど同量の空気が、円環的な運動によって *cicurari notu* 焔のほうへ戻ってくるのでなければ、この煙は、空気全体の中にかなる場所も見出さないだろう」(小林道夫、平松希伊子訳) (1988、240-241頁)。Kenny はデカルトによるこのような運動および空間理解を批判対象とする。

のテキストに沿って彼の議論を検討するならば、「デカルトの学説では物質運動など不可能である」という批判それ自体が妥当なのかを吟味せねばならないだろう。というのも、デカルトのテキストには「神」が運動を設定したという大前提が設定されており¹、「神」の存在と役割はデカルト研究において踏まえらるべき思想的基盤として揺るがせにできないからである。そしてこのような観点を踏まえれば、まずは「物質の充実空間における運動の存在」を認めた上で議論を開始すべきではないだろうか。要するに、テキストの記述を肯定した上で議論を行うことが、文献学において解釈者に求められる態度であろう。

またデカルトによれば、諸物質各々が個別的な運動を多様に行いつつ、総体としての運動量自体は保存されるとしている。そしてこの根底には、神が世界創造の際、物質へ多種多様な運動を与えたとする前提がある。つまり、諸物質が想像不可能なほどに多様な動きを展開し運動を続けるが、結果としての運動量総計は調和的な均一を保つよう仕組まれているとする解釈は成立しないだろうか。つまり、個々の物質が各々どれほど複雑かつ錯綜した動きを見せようとも、宇宙規模で見た運動量は一定に保たれる。また密閉された容器に含まれる物質と異なり、生物をはじめ世界のうちでは様々な自然的人為的事象が生じうる。そこでは充満した物質の中で諸元素間の位置的な転位は想定可能であろう。端的に言えば、物質が充満していることから直ぐに身動きもとれない事態が発生するという主張が帰結するわけではないという理解である。したがって空間における諸物質の充実を前提するとはいえ、その内部において諸粒子による様々な運動を考える見解は可能である。kennyによる批判のように、物質の衝突と充実を前提にデカルト批判を行うことについては傾聴すべき批判が認めら

¹ 『原理』第二部第 36 項(AT.VIII-I.61-62)には運動の第一原因として、神が運動を創造したとされる記述が確認できる。また 1645 年 10 月ニューキャッスル侯宛書簡(AT.IV.328)においては『原理』第二部を言及することで運動の一般的原因としての神が論じられている。なお Rodis=Lewis (1978) は神による運動の普遍的な付与について、神は静止した物質を弾くことによって運動を発生させたのではなく、創造の瞬間から運動する諸物質を創造したと解釈している。これはデカルトによる当該項の記述、すなわち神が運動および静止を物質と同時に創造したとの記述に沿うものであろう。また神が諸物質の創造時に運動をも付与したとの見解は、『宇宙論』(AT.XI.34)においても確認することができる。

れるものの、物質が充実空間のなかでも多様な運動を行うという観点については、なお議論を行う必要があるのではないだろうか。

次に、衝突の法則に関する誤謬について付言しておきたい。この理論についてはいずれも現今の知見に照らして誤りであることが明らかにされている。既に指摘されているように¹、『原理』における衝突法則は二次的性質、つまり感覚的諸要素を法則の説明に持ち込んでいる。これは機械論的な法則に即して解されるべきデカルト自然学体系において、論理的にも思想的にも齟齬を来たしているのではないか。言い換えれば、物質と運動のみを自然理解の素材とするデカルトにおいて、感覚に訴える要素でもって説明される衝突法則は思想そのものとして破綻していないかという疑問である。この批判については既にデカルト研究者の先行研究において解釈がなされており、本研究もこれを援用することで当該批判への応答に代えることにしたい。

問題となる衝突の法則については、デカルト本人がその適用について言及している。結論から述べるならば、この衝突法則に係る諸批判は回避できるだろう。というのも、最晩年のデカルトが衝突の法則について次の説明を行っているからである²。

第二部の 46 節以下にある運動の規則 *les mouvement, qui sont en l'article 46* を吟味しようと立ち止まるにはおよびません。なぜならそれらの規則は残りの部分の理解に必要な *elles ne sont pas necessaries pour l'intelligence du reste* からです³。

上記はデカルトが『原理』について言及した書簡からの引用である。ここで言われる「46 節以下にある運動の規則」とは衝突法則が詳述される諸箇所であり、科学史研究者によってデカルト

¹ 邦訳『デカルト著作集』第三巻、122 頁。当該の批判箇所によれば、デカルトが自らの注意にも関わらず「固さ」「軟らかさ」「運動の静止と対立」のように必ずしも明晰判明でない諸概念に依拠したことにより、結果として衝突法則の誤りが生じたという指摘が見られる。また第二部 46 項 (AT.VIII-I.68) 以降の七つの規則もすべて誤りであるとする指摘が行われているが、本研究の本項すぐあとで引用するように、デカルトはこれを除外しても自らの力学体系は成立するとした。

² なお以下に述べるこれら一連の指摘は平松(1998)の解釈に拠った。

³ AT.V.291 (平松希伊子訳) (1998、107 頁)。

の誤りが指摘される部分にあたる。ところがデカルト本人は歴史上誤りとされる衝突の諸法則を度外視する場合においても、彼の自然理解の残余は説明可能との立場を採る。この記述に妥当性が認められるのであれば、衝突の法則における誤りを指摘することによって、彼の思想が破綻したという批判は妥当性を持ち得ないだろう。

デカルトの当該言明について、デカルト研究者である平松の考証によれば、デカルトの上記言明には確かな妥当性が見られるとする。それによれば、『原理』における衝突法則の初出以降、すなわちデカルトが宇宙論や地質学の言及を行う諸箇所において衝突の法則が用いられる箇所は殆ど見られないとする¹。また僅かに認められる箇所においては、デカルトの思想体系に論理的な齟齬をきたすおそれはないとされる²。またデカルトによる衝突の法則そのものの記述にも曖昧な箇所が認められることは周知の通りであるが、しかしそれは衝突の法則そのものが当初から虚構的な性格を帯びていたと解釈できる。要するに、衝突の法則それ自体を分析するならば、そこには現今の自然科学的知見から見て誤りが認められる。しかしデカルトがその法則を除外しても体系は成り立つと断言し、また、事実この法則を度外視したとしても彼の著作ないし体系が成立するならば、デカルトの発言および上記の解釈はともに妥当性があると言えよう。したがって本研究はデカルトの言及およびデカルト研究者の解釈に依拠し、これを以って「衝突の法則」に対する批判の解答とする³。

上記のように現代的視点から見れば疑問の尽きないデカルトによる諸法則であるが、彼の体系のうちには破綻なく機能するといえる。そこでこのような諸法則は当然のごとく、人体の構造および諸機能の根幹にも適用されることが予想できる⁴。

¹ 平松(1998)、107頁。

² 平松(1998)、107頁、136頁。

³ デカルトの著作では『宇宙論』と『原理』の双方に自然法則の記述が見られるが、平松によればここにも衝突法則に対する批判を回避する解釈が可能であるという。すなわち、「1633年末にほぼ完成した『宇宙論』と1644年に出版された『原理』に見られる二つの宇宙論の間に、大きな理論的断絶は存在しないのである。以上から衝突の規則はデカルトの体系的な自然学の構築に不可欠の要素はなかったと結論してもよいだろう」と平松は解釈する。本研究も彼女の解釈に従う。

⁴ Aucante(2006)の解釈では、人体が自然法則に基づく物質的事物であるこ

まず、このような自然法則が機械の法則として人体に適用される旨を明言した箇所がある。たとえば『記述』に見られる次の章句である。

もし例えば人間という或る特定の動物種における、精液という部分のすべてが何であるかを良く知っていたのなら、ただ次のことのみによって、すなわち完全に数学的で確実な諸理由により *par des raisons entierelement mathematiques & certaines* 各々の動物の四肢の形や構造すべてを推論できるだろう。ちょうど逆も同じように、この構造のいくつかの特性 *particularitez de cette conformation* を知ることによって、ここから精液とは何であるかを推論できる¹。

この箇所は、人体という個体の発生源となる精液の混合から捉えた人体形成が述べられる箇所である。この箇所には先に述べた科学方法論、すなわち自然を規定する諸法則を前提として演繹的に推論の展開される旨が述べられている箇所でもある。すなわち、デカルトの科学方法論と自然法則の顕在が人体研究の根幹部分に見て取れる記述といえるだろう。また同じく、『記述』第五部における心臓の線維についてもデカルトによる洞察が見て取れる。

なぜならこれら大静脈そして静脈性動脈という二つの入り口から中央を通過して心臓へと落ちて来る血液の活動、ならびに今のべた二つの血管の付近を通り心臓から出る傾向のある血液の活動を考察するに、機械学の諸規則 *les regles des Mechaniques* に従ってそれら二つの活動のあいだに見られる心臓の線維は膜の形をして広がり、またこうしてこれら弁膜の持

と、そしてその法則が人体の諸活動を根本で規定するという立場が述べられている。本研究も彼の立場に与する。

¹ AT.XI.277 (拙訳、原文; *si on connoissoit bien quelles sont toutes les parties de la semence de quelque espece d'animal en particulier, par exemple de l'homme, on pourroit deduire de cela seul, par des raisons entierelement mathematiques & certaines, toute la figure & conformation de chacun de ses membres; comme aussi reciproquement, en connoissant plusieurs particularitez de cette conformation, on en peut deduire quelle est la semence*) .

つ形をとるに違いないことが了解されるからである¹。

ここでは、静脈から心臓へ戻る血液の流れが述べられる文脈であって、この記述にも同じように機械学の諸法則 *les regles des Mechaniques*、つまりは数学的に規定可能な自然法則にしたがって人体が造成ならびに維持されるとする思想を確認できる。さらに本項冒頭で挙げた法則が具体的に現れる箇所が次に見られる。この箇所はまたデカルトの人体維持機構の根幹をなす箇所とも言える。

なぜなら、心臓から大動脈へ流れる血液すべて *tout le sang qui vient du cœur dans la grande artere* は脳へ向けて直線状に押されることに注目せねばならないからである。脳には血液すべてが行くことは出来ず（脳にまで昇るこの大動脈の枝、つまり頸動脈 *Carotides* と呼ばれるそれらの枝は血液が通って来る心臓の開口部に比べて非常に狭いため）、最も頑丈また最も活発で、しかも心臓の熱により最も揺さぶられた血液の諸部分を含む枝のみが脳へ進むのである²。

上記は心臓における血液が直線状に血管を通して脳へ赴き、動物精気が形成される前段階について述べた箇所である。この箇所でもまた、自然法則の単純な運動である直線運動に基づく上昇運動が行われ、血液の選別が行われた結果として動物精気の生、成ならびに粗大な血液諸分子が大動脈へと流入し始める。端的にまとめるならば、自然法則あるいは機械論的な諸法則を基として人体の維持される有り様がデカルト自身のテキストから確認され

¹ AT.XI.279（拙訳、原文；Car en considerant l'action du sang qui descend dans le cœur par le milieu de ces entrées, & de celui qui tend à en ressortir par leurs environs, on voit que, suivant les regles des Mechaniques, les fibres du cœur, qui se sont trouvées entre ces deux actions, ont dû s'étendre en forme de peaux, & ainsi prendre la figure qu'ont ces valvules）.

² AT.XI.251（拙訳、原文；il faut remarquer, que tout le sang qui vient du cœur dans la grande artere, est poussé en ligne droite vers le cerveau; où ne pouvant aller tout (à cause que les branches de cette grande artere qui vont jusque-là, sçavoir celles qu'on nommes les Carotides, sont fort étroites à comparasion de l'ouverture du cœur par où il vient), il n'y a que celles de ses parties qui, étant les plus solides, sont aussi les plus vives, & les plus agitées par la chaleur du cœur）.

る。そして随意的な運動であれ不随意運動であれ、その原理的な仕組みは全く同一である。そして、身体諸動作の多様性を根拠付ける要因は自然法則に従う「精気の動揺の不等性と精気諸粒子の多様性」に拠るのみであり¹、物理的因果に基づく運動が行われるのみである。その結果、『情念論』で喝破されているように、いかなる身体諸動作であれ「ただ器官の配置によって身体に引き起こされ、精神の助けを借りることはない *estre excitée dans le corps, par la seule disposition des organs, & sans que l'ame y contribuë*」のである²。

以上の考察からも了解されるように、デカルトの考える人体内部の運動は、少数の自然法則によって明確に規制を受けており、テキストを瞥見しても至る箇所にもその諸原理は適用されていることがわかる。またこれらの自然法則は科学史の観点からは肯定するに困難な箇所も複数にわたって認められるが、体系上の整合性を保ちつつデカルトの人体理解を根底で支える位置づけを担うことになる。要するに、人体が物質的自然という総体の内に位置づけられ、諸物質を規定する運動諸法則を無条件的かつ全面的に受容することで、人体も自らの構造および諸機能を維持すると言えるのである。この意味で人体を構成する物質について、それらを「運動」という側面から考察するならば、自然の諸法則に対し、徹底してそれらに従属する運動を行うという意味において、「法則性」という要素が人体内部の諸運動に認められると思われる。

ところで、これらの自然法則に基づく諸々の運動は、人体存続の生理的基盤を確固として果たし、その事実はテキストの諸箇所

¹ 『情念論』第一部第 14 項(AT.XI.339)において、動物精気を筋肉に多様な仕方で導く原因の一つとして、精気の揺れ動きの不均等があること、および精気の動きの多様性が挙げられている。また続く第 15 項(AT.XI.340)ではこの動物精気の不等性の原因として、精気を作る原料が多様であること、および精気の産出に関する諸器官の状態に依ることが述べられている。これらは諸神経の働きと協働することによって、身体運動の生理的メカニズムを規定している。また精気が諸神経および諸筋肉へ流動する際の流入具合の相違については、既に『人間論』において、精気粒子が不均等であるからであるという指摘がある(AT.XI.130、また AT.XI.195、邦訳『著作集』第四巻 232 頁および 282 頁)。すなわち或る筋肉の作動とそれを引き起こす精気の不等性の関係については、早くからデカルトの思索において固まっていたとも解釈できるだろう。

² AT.XI.358 (谷川多佳子訳) (2008、38 頁)。

から確認できる。次にそれらを考察ないし指摘することで、運動に関係する自然法則と人体との密接なつながりをさらに明らかに出来よう。そこで、人体とそれを構成する物質の運動性との更なる関係について、項を改めて議論を続ける。

第2項 基盤性

本項においては、前項で提示した議論を敷衍する形で以下のような議論を展開する。具体的には、自然を規定する少数の法則によって人体における諸機能ならびに身体活動が行われるが、その内には肺循環および全身をめぐる大循環もまた、含まれている。また他方では血液の循環が行われ、固体部を形成するために血液をはじめとする諸物質を流入させる結果、皮膚の形成が行われる。そして先に見た自然法則の支配を受けつつ物質が流動し、その諸作用から皮膚をはじめ器官各々の形成が行われる。結論的に述べれば、まずは大小の血液循環と皮膚形成に際する物質運動の有り様をテキストから確認する。そして諸物質の運動が人体を維持し、諸々の活動を行う上での基盤的役割を担う位置づけにあることを指摘する。つまり、法則に基づく物質運動が人体成立のための基盤を担う事実が指摘されるのである。

まず本項における議論の端緒に関し、「心臓」の位置づけについて今一度確認することから始めたい。デカルトによれば、心臓に存する熱が人体の維持に係る淵源をなし、同時にまたここに発する熱が生命の原理として位置づく事実が確認されている。さらに、心臓に発する血液の連鎖的な流動によって人体の形成が行われる事実も先に見届けた。そして、先の議論では生命原理としての心臓を確認しつつ、それに基づいて人体の諸機能がいかに展開されるかという、機能的な側面に着目した。他方、本項では心臓に発する血液の循環過程に着目し、その背後に自然法則の基礎付けが認められることを指摘する。すなわち、心臓の位置づけと機能を論ずるというよりは、人体を流れる物質の流動の前提として、自然法則の存することを指摘する。そして、人体を流れる物質運動における、人体の維持保存に対する「基盤性」という提案につなげたい。

さて、研究者も指摘するように、デカルトにおける心臓の位置

づけは大きな問題性を含んでいる¹。換言すれば、人体を論じる上で心臓についての考察は、デカルトの人体論において重要な位置づけを占める。デカルトの心臓論については、同時代に生きた英国の医師ハーヴェイとの相克が研究者間において常に指摘されている。具体的には、両者とも心臓を血液循環の出発点および帰着点に据える見地では一致するものの、一方のデカルトは心臓を一種の熱機関と見、その発熱によって血液が全身をめぐるとした²。他方のハーヴェイは心臓を一種のポンプと見ることで、それらの拡張収縮によって血液が全身に行渡ると見た。むしろ科学史的な視点ではハーヴェイに軍配が上がるわけであるが、デカルトの心臓論を解釈する場合、事実論として誤りであることを以って不毛と断ずる批判には慎重になるべきであろう。むしろカッシーラーが指摘するように³、事実論として合致しているか否かという観点から捉えるのではなく、これまで自明とされた原理の根

¹ Bitbol-Hespériès (2000), p.350. 彼女の解釈によれば、生理学の研究史を歴史的な視点から捉えた場合、その学説史において心臓の考察が常に高い関心を集めた事実が指摘可能であるという。また彼女は自らの著書(2002)において、デカルト哲学における重要な着眼点の一つとして、デカルトの心臓理解の考察を挙げている。その証左として『序説』および『記述』といった生理学を主に取り扱う著作のみならず、諸々の書簡においても心臓の話題が登場することを指摘している。なおデカルト哲学における心臓論の重要性については Gilson(1967/1930)が既に指摘している。後に再掲するように、デカルトはハーヴェイの唱えた血液循環説に深く共鳴したが、Gilsonによれば『序説』第五部における心臓の詳述においてそれが明瞭に示されているとする。

² 本研究で逐次言及するように、デカルトの心臓理解において、特に血液循環に関する記述は『序説』第五部(AT.VI.47 以下)および『記述』第二部(AT.XI.228)が参照されるべきであろう。またデカルトとハーヴェイの見解の相違は多くの研究者から詳細に比較検討され、およそ次の知見が定着している。井上庄七ほか(1979)『デカルト方法序説入門』が指摘するように、デカルトによれば、熱膨張によって心臓が肥大した際に血液が動脈へ流れ、逆に収縮した際に血液が静脈から流入するとされる。他方でハーヴェイは逆に心臓の膨張時に血液が流入し、収縮時に動脈へ血液が流入するとした。現在の事実論として正しいとされるのはハーヴェイの主張した知見である。なおこの心臓の膨張収縮と脈搏との関係について、デカルトは前期の『人間論』以降、心臓の膨張と脈搏が対応するとする考えを晩年の『記述』まで引き継いでいる。しかし邦訳『デカルト著作集』の注解にある通り、デカルトの当該知見は誤りであって、脈搏は心臓の収縮に対応する。また Aucante (2006)によれば、デカルトにおける発酵 *fermentation* が心臓の鼓動の原因とする解釈を提出している。彼の指摘は発酵によって熱が生じ、この作用が心臓の膨張につながる結果、鼓動が発生するとの指摘であろう。本研究もこの見解を支持する。

³ カッシーラー(1995) (佐藤三夫他訳) (1995、165頁)。

本的な転換を企てた者としてデカルトを捉える視点が必要である。また Smith の解釈にもあるように、デカルトが心臓論を展開するにあたって同時代のハーヴェイに深く影響されたとする見解¹、また Kenny の指摘にもあるように、デカルトが心臓を起点とする循環系を同じくハーヴェイから啓発されたことなど²。事実論としての循環系の証明はマルピーギを俟つとはいえず³、しかしデカルトの心臓論に考察を加える際には、まず循環に対する彼の洞察に対し着目がなされるべきであろう⁴。

¹ Smith (1987)、p.128. なお彼の知見に関し、1645年4月におけるニューキャッスル侯宛書簡(AT.IV.189)において心臓の熱について説明がなされるが、その直後に次のような言明を確認することができる。「この火は血液—英国の医者ハーヴェイが非常に上手く発見した血液循環の原理に従い、常に心臓のなかを流れている血液—によって保持されます。そうして、この血液が心臓で熱せられまた希薄にさせられた後、そこから敏速に諸動脈を通過して身体の他の部分すべてに流れ、これにより、これらすべて部分を熱するのです」(拙訳、原文; Ce feu est entretenu par le sang, qui coule à tous moments dans le cœur, suivant la Circulation qu'Heruæus, Medecin Anglois, a tres-heureusement découverte; & après que ce sang s'est échauffé & rarefié dans le cœur, il coule de là promptement, par les arteres, en toutes les autres parties du corps, lesquelles il échauffe par ce moyen)。この文面を読む限りハーヴェイが心臓の循環を発見したと見、デカルトがそれに影響されたと読めるであろう。ただしデカルトは心臓の運動については1639年2月9日付けメルセンヌ宛書簡(AT.II.501)および1643年7月5日付けベヴェルヴィック Beverwick 宛書簡(AT.IV.4)において、ハーヴェイとの違いを次のように述べている(「…しかし、心臓の運動に関しては、私は全く彼に同意しません」。(拙訳、原文; tamen circa motum cordis omnino ab eo dissentio)。したがって心臓の循環に関しては、デカルトがハーヴェイの後塵を拝する形で一致が見られたものの、心臓の運動様態については明確に相違が確認できる。またデカルトにおける心臓の運動については『情念論』第1部第9項(AT.XI.333-334)において、その最終的な見解が示されている。ここでも血液が熱により膨張させられ、その結果動脈に流入する旨が繰り返し語られている。

² Kenny(1987)、p.201. 彼の解釈ではデカルトの心臓循環説がハーヴェイによる「心臓の運動について De Motu Cordis」に多くを負うとする視点が述べられている。

³ 井上ら(1979)による考証では、1661年にマルピーギが顕微鏡を用いて蛙の毛細血管を発見し、そこにおいて動脈の末端と静脈の末端とが連結していることを実証した際にはじめて循環の知見が確証されたとする。そしてこの大循環によって全身に熱と栄養とが供給され、生命に関係する諸機能を支えるものが血液循環とされる。さらに『情念論』邦訳(2008)の谷川による解説においても、血液が肺循環によって交換されること、および動脈と静脈の毛細血管を通じて互いに血管が連結している事実は前述のマルピーギやラヴォアジエにより確実になったとの指摘が行われている。

⁴ 本章の先行研究でも若干触れたように、Anstey (2000)の指摘によれば、デカルトの学説は英国では一様に拒絶されているが、その要因は社会的な要因が関係するという。彼の問題提起では原因の詳細な特定を今後の検討としているが、その原因については思想史的ないし社会史的側面に立ち入

このような諸知見を前提として、テキストにおいては循環や皮膚の形成に対する複数の箇所を確認することができる。そもそもこのような血液循環は、体内の一部のみで行われているわけではない。これについてはデカルトもこの事実を自覚していた。書簡にあるデカルトの次の指摘はその証左であろう。

血液の循環 *la circulation du sang* については、それが両指や両足の末端 *bouts des doigts & des pieds* においてのみ行われると考えてはなりません。むしろそれは人体におけるどの場所でもなく、あるいは人体の終わるいくつかの微細な諸静脈や諸動脈にあるのでもないことを知る必要があります。すなわち、たとえば循環については諸静脈や諸動脈を通して血液循環の行われる腕の中央に見られ、腕の残りが切断されたときは手に向かう諸々の枝を通して循環の行われることがなく、それというのもそれらの先端が塞がっている *leurs extremités sont bouchées* からです¹。

ここでは血液の循環が局所的にではなく、むしろ全身に限なく広がる様が指摘されている。言い換えれば、諸感覚の成立基盤たる皮膚表面が全身の至るところに敷設され、そのなかを物質が間断なく流れているとする指摘である。むしろこれら諸物質の流動は、慣性の法則ならびに直線運動の法則といった自然法則の前提の上で行われていることが従前の議論からの帰結として了解されよう。さらにこれらの知見は情念論において次のように表現を変えて述べられる。

体内の静脈 *les venes*、動脈 *les artères* はすべて、血液が絶えずとても速く流れている小川 *des ruisseaux* のようであり、その流れ方は、まず右心室 *la cavité droite* から動脈性静脈〔＝肺

るという性格上、本研究でも詳細な探究は差し控える。

¹ 1640年6月11日付けメルセンヌ宛書簡(AT.III.84) (拙訳；原文；*Pour la circulation du sang, il ne faut pas penser qu'elle ne se face qu'aux bouts des doigts & des pieds; mais il faut sçavoir qu'il n'y a aucun endroit dans le cors, ou il n'y ait plusieurs petites venes & artères qui s'y terminent; comme, par exemple, il y en a au milieu du bras, par lesquelles se fait la circulation du sang, lorsque le reste du bras est coupé, & non plus par les branches qui alloient vers la main, a cause que leurs extremités sont bouchées*) .

動脈] la vene arterieuse を通って流れだす。動脈性静脈 [= 肺動脈] の枝 les branches は肺全体に広がって、静脈性動脈 [= 肺静脈] l'artere veneuse の枝とつながっている。血液はこれを通して肺 le poulmon から心臓の左側に移り、つぎにそこから大動脈 la grand artere にいく。大動脈の枝は全身に広がり、大静脈の枝につながっている les branches, esparses par tout le reste du corps, sont jointes aux branches de la vene。それが同じ血液をふたたび右心室に運ぶ。したがって心臓の二つの心室は、全血液が身体を循環するごとに通過する水門 des escluses のようなものだ¹。

上記のように、全身を隈なく血液がめぐることによって循環が行われる。またこの箇所では、静脈血が心臓の火を維持することも合わせて述べられている。端的に述べれば、全身に血液が循環することで栄養もまた、先に見たように、隅々まで行渡ることとなる。そしてこの主張が成立するためには、デカルト自身の措定した自然法則という運動の根拠を前提に置き、それを基として物質の循環が行われると考えられる。さらにデカルトによる上記の言明直後には、血液を送り出す諸器官の血液量の多少によって心臓の膨張模様が異なるなど、心臓と諸器官が相互に関連する様も見て取れる²。ここからは運動法則の底支えを受けた物質が人体を流れることで、生命の維持が確認できるであろう。

このように、まずは血液が循環することによって人体の全体へ血液および栄養物がめぐり、それらが諸器官の形成および諸感覚の発生を生理的に準備する有り様が見られる。この視点については Carter の解釈にもあるように、人体が維持されるための前提とも言うべき自然法則、および物質の運動が人体生理のすべてにおいて、その影響を及ぼしているからなのである³。

¹ AT.XI.332 (谷川多佳子訳) (2008、10頁)。

² AT.XI.332 (谷川多佳子訳) (2008、10頁)。

³ Carter (1983)、p.199。彼の解釈によれば、デカルトのテキストに依拠するならば、血液循環において次のような分類が可能であるという。具体的には脳と肺、両腕と生殖器、両足と皮膚表面 (彼の表現では body wall)、そして腸のそれぞれに循環の過程が読み取れるとし、彼はこのような体内の血液循環の過程の考察を踏まえ、デカルトにおける「人体」論と宇宙論との類似性を指摘している。なお顔面の色が血液に由来するとの指摘は『情念論』第二部第 114 項(AT.XI.413)で確認出来る。「顔の色 la couleur du visage

さて、このように心臓から発する血液の大循環が全身に限なく伸長する事実が確認される。そしてこれらの血管を通して流れる血液はまた、人体の諸部分をつくるわけであるが、この役割のうちで皮膚や感覚器の外部表面を作ることが以下の指摘から確認できる。それは、『記述』に見られる次の指摘においてである。

微細な細糸は、ここから固体的な諸部分が構成され、道を逸れ、折れ曲がりそして様々な仕方で絡みあう *sont composées, se détournent, se plient, & s'entrelacent en diverses façons* ゆえ、その細糸を囲む流体的ないし固体的な諸物質の多様な流れ *les divers cours des matieres* に従い、また細糸が出会うもろもろの場所の形に従う¹。

この記述の前提として、前節でも触れたように、血液諸分子から生まれた細糸が人体の個体部を形成する事実が挙げられる。むろん、これら細糸は動脈を流れる血液によって作られるものの、目視可能な皮膚表面や諸感覚器の形成においても、細糸そのものは固体である以上、その役目を果たすといつてよい。言い換えれば、人体の固体部形成の必要条件として、それら細糸の形と運動を背景とし、法則に基づいて流れる諸物質が必要とされる。要するに、人体内部を貫く自然法則と細糸を始めとする諸物質が血液を介して皮膚、そして諸神経を形成するのである。さらに、感覚受容器である皮膜の形成については、同じく『記述』のテキストより次の指摘が確認できる。

心臓を初めに構成する精液の諸部分 *les parties de la semence qui composoient au commencement le cœur* は心膜や諸側面を構成する諸部分と結合する。この結果、すべてが人体のみを形成

が血液からのみ来ているのは、確かだ。血液は絶えず、心臓から動脈を流れてすべての静脈に流れ、そしてすべての静脈から心臓に流れているので、血液が顔の表面への細い静脈を満たす程度に応じて、顔を色づける *colore plus ou moins le visage*」（谷川多佳子訳）（2008、97頁）。

¹ AT.XI.276（拙訳、原文；*d'autant que les petits filets dont les parties solides sont composées, se détournent, se plient, & s'entrelacent en diverses façons, suivant les divers cours des matieres fluids & subtiles qui les environnent, & suivant la figure des lieux où ils se rencontrent*）。

した¹。

この引用箇所では、精液の諸部分が心膜をはじめ体内の諸側面と結合し、結果として血液と共に人体の皮膜表面をつくることが述べられている。そしてそれらの作用の連鎖的發展によって人体がつくられるとする文脈に置かれている。そして流体に他ならない精液もまた、自然法則ならびに人体を構成する諸物質の等質性にに基づき、人体内部の諸組織を形成することが確認される。つまり、ここにおいて諸感覚の発生に必要な表面部を法則の規定性に則る血液、そして精液が作ることとなるのである。この意味において、自然法則に基づく物質の運動は、人体の生存基盤ならびに諸器官の形成要因として、人体維持に不可欠の位置づけを占めるといえるのである。

以上、人体は心臓熱を基として循環を行い、血管を流れる血液ならびに精液によって皮膜をはじめ感覚の受容体である皮膚表面が作られる。そしてそれらの活動が成立するための基盤は、物質の運動を規定する自然法則、そしてその規定に従って人体内部を流動する物質の運動に他ならない。また、運動法則に依拠する血液は心臓に帰還するという性質を保持しているが、その循環過程で皮膚表面ならびに人体の表面も形成、さらには維持する。またこのような諸前提を受けて成立する人体の諸表面には神経が張り巡らされており、これらの神経が、次項で考察するように、感覚発生 of 生物学的基盤となる。このように、自然法則の下に展開される人体の諸運動については、これらの法則に基づく物質の流動が人体の形成および維持における「基盤的」な位置づけを担うことがうかがえる。言い換えれば、このような運動法則と物質運動は、人体を維持するために不可欠なものであると同時に、諸感覚を発生させる生理的前提とも位置づけられる。その意味において、自然法則に基づく人体内部の諸運動に対し、人体維持および感覚発生のための「基盤性」という性質が確認可能ではないだろうか。すなわち、人体における物質の運動とは、自然法則の規定を受け、人体の形成と維持、および感覚発生 of 生理的な前提を

¹ AT.XI.285 (拙訳、原文 ; les parties de la semence qui composoient au commencement le cœur, estoient jointes à celles qui composoient le pericarde & les costes, en sorte que le tout ne faisoit qu'un seul corps) .

なすという意味での「基盤的」な位置づけにあるという読み方の提案である。

さて、以上の考察を踏まえ、次項では上で述べた皮膚に密着する諸神経が、感覚の発生に向けて諸刺激を伝達する過程に議論が向けられる。すなわち、感覚の発生に向けた物理的なメカニズムに考察の焦点が定められることとなるのである。

第3項 向感覺性

本稿ではこれまでに得られた諸知見を継ぎ、身体諸動作の要因である筋肉の作動と不可分に連動する諸神経の構造と機能に着目し、人体を構成する物質の「運動性」を考察する。この着目の背景には、身体運動の発現する仕組みを論ずる際、諸筋肉と同時に諸神経に対する着眼もまた不可欠であることという事情がある¹。そして本項は次のような議論の展開を企図する。すなわち、一方で人体内部を走る諸神経は自然の諸法則に基づき物理的な刺激を脳へ送る。他方で脳内の松果腺を基点として諸々の運動に関する指示を、動物精気を介して送り出す。そして神経諸組織もまた、自律的な機構として身体形成へ向けた生理的側面を支えらるゝと考えられる。さらにこれらの仕組みは諸刺激の伝達を人体の機能する限り脳へと伝達し続けるのであって、諸々の刺激はいずれも脳内の松果腺へと方向付けられている。ここから、人体を流動する物質刺激には感覚の発生を誘起する意味での「向感覺的」な有り様が指摘できるとの提案を本項の議論は企図する。

ここで、「神経」の構造や機能を述べるにあたっては、当然のごとく、神経の物理的運動に結果する「感覚」に対しても言及せざるを得ない。なぜなら、後述するように、神経の刺激伝達と「感覚」は密接な関係を持っており、両者を同時的に論ずる必要性も

¹ 人体における諸筋肉と諸神経が密接な関係にあることは先の「機能性」の項においても示されたが、『情念論』第一部第7項(AT.XI.332)には以下のように述べられ、この主張を裏付けることが出来る。「これらの筋肉運動すべてが、あらゆる感覚がそうであるように、神経の作用であることも知られている。神経は、すべて脳から出てくる細い糸ないし細い管のようなもので、その内部は脳と同様に、極めて微細なある種の空気または風を成分としている。それが動物精気とよばれる」(谷川多佳子訳)(2008、10頁)。またこうした神経機構の説明はすでに『原理』第四部第189項(AT.VIII-I.315-316)において感覚との接続を説明する際に行われており、デカルトの継続的な関心事項であったこともうかがえよう。

予想できるからである。ところが、デカルトにおける「感覚」の位置づけは心身のあり方と絡まって幾分複雑な様相を呈しており、ともすれば議論の混乱を招き勝ちである。したがって、物質としての神経系を論ずる前に、デカルトにおける「感覚」の位置づけについて若干の言及を行いたい。

そもそもデカルトにおける「感覚」の位置づけについて言えば、人間における諸感覚とは思考に属する事物として述べられる事例がある。すなわち、例えば『原理』などにも確認できるように、感覚は物質的事物とは異なる領域に配置される場合が見受けられるのである¹。言い換えれば、デカルトにおいて「感覚」とは本来的に思惟領域に属する事物であり、人体の物理的構造と機能を探究する本章において、「感覚」は本来的に考察の対象外ではないかとの疑義が生じてくるのである。

また Cottingham による批判では、本質的に知性を持ち得ない諸動物においても「空腹 hunger」という感覚が発生する事実を根拠に、デカルトにおける物心二元論の欠陥を指摘する。具体的には飢えや空腹といった内部的感覚が「心身の合一」を前提に発生するならば、精神を持たない諸動物が空腹や渴きを覚えるという事態はいかにして説明されるのかという批判である。勿論、この批判には「感覚」が思惟の側面に含まれるというデカルト自身の言明を含意した批判である。

さらに感覚の位置づけをめぐる批判に関しては、体育哲学分野においても感覚の位置づけをめぐる議論が提起されている²。このように、「『感覚』をどのように位置づければよいか、また物理的一元論で語られるはずの議論において、『感覚』は語りうる

¹ 具体的には次の言及が論拠となろう。「思惟という語で私が理解しているものは、われわれが意識しているときにわれわれのうちで生じており、しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりの、すべてのものである。それゆえ、知性で認識すること *intelligere*、欲すること *velle*、想像する *imaginari* ことだけでなく、感覚することも *sentire* また、ここでは思惟することと同じで *idem est hinc quod cogitare* ある。」(AT.VIII-I.7) (山田弘明訳) (2009、76頁)。

² 木庭(2006)は古代哲学において、人間身体を含む物質的事物であるソーマの原理的特性について「感覚性」をその一つとして挿入したが、木村(2007)はこれに対し次の批判を寄せている。その骨子は、ソーマの原理的な性質として「感覚性」を加えるならば、木村の言葉でいう「不感」なるもの、つまり心魂を持たない存在者にさえも「感覚」を認めることになるという批判が挙げられている。

か」という問いに対する解答が本研究に対して迫られているのである。

諸研究者による先行研究では、デカルトの『序説』において、彼が人体の考察に際して反射行動や感覚印象のみならず、思惟的記憶や想像の語られる文脈に着目している。そして解答としては、

「感覚、情念等々についてデカルトは意図的に意味を二重化して、いわば二義的に語っている」というものである¹。すなわち、人間にとっては感覚や情念、ないしは記憶や想像は意識を伴った思惟の一樣態であるものの、精神を欠いた自動機械である動物における感覚、情念等々は身体の内部的運動以外のなにものでもないとする²。やや敷衍するならば、たしかに知性的思考を持たないとされる諸動物にも感覚器官は確かに認められる。その限りにおいて機械的一元論で解釈される諸動物にも諸感覚を認めるという解釈である³。つまり、「感覚」の語についてはデカルトのうちに多義性が認められ、一方では思惟領域における用法、そして他方では諸動物におけるように内部的運動として感覚の語を使用しても差し支えないとの解釈である。また Huxley の解釈では、動物が多かれ少なかれ意識的ないし感覚的な自動機械 *conscious, sensitive, automata* でありうるとする知見を打ち出している⁴。要するに、諸動物は高等な知性を持つことはないが、それでも諸感覚を保持して生きることは確認される。すなわち知的思考を持たない諸動物においても「感覚」を語りうる地平が確保されるとの見解である。またこれとほぼ同趣旨の解釈が Lindeboom から提出され⁵、機械としての動物を語りうる際にも感覚の存在は認

¹ 井上ら(1979)、196頁。

² 井上ら(1979)、196頁。

³ 例えば山田(2010)が動物機械論に言及する際にも、オウムの鳴き声は感覚器官によるものであるという解釈を提示することが確認できる。なお Ritchie, A, M. (1991) “Can animals see? A Cartesian Query”の解釈では、人間が「見ることができる can see」という事態と、諸動物におけるそのような事態は同列に論じられるとする知見を示す。つまり「見る」という感覚的な事態が思惟的な諸作用を交えない状況においても語りうる、とする解釈である。

⁴ Huxley, Thomas, Henry (1884) “On the Hypothesis that animals are automata”, p.205 (拙訳、原文; Though we may see reason to disagree with Descartes' hypothesis that brutes are unconscious machines, it does not follow that he was wrong in regarding them as automata. They may be more or less conscious, sensitive, automata) .

⁵ Lindeboom (1979), p.83. 彼はデカルトの機械論が神経にも適用される事

められるとする。さらに何よりもデカルト本人が動物に諸感覚を認める記述を以下のように述べている。

なるほど、あらゆる動物は甚だ容易に我々に対し、怒りや恐れ、飢え *ira, metus, famis* などといった彼らの自然的な衝動を声によって、あるいは他の身体的な諸運動によって示します¹。

この箇所では怒りや怖れといった情念に分類される事象と並び、飢えが言及されている。そして知性的思考を持たない諸動物もまた、これらを知覚して自らを表現することが示されている。このように、諸動物とその根本原理の変わらない人体を語る場合においてもまた、その考察範囲に感覚を見据える視座は認められるだろう。また先の Cottingham の批判については、機械論のみに基づいて説明される諸動物においても「感覚」を語りうる地平が以上のように示された以上、精神の位置づけなしに飢えや渴きを説明する余地は開けてくるのではないだろうか。さらに、本研究で先に取り上げたデカルトによる書簡において、「血液が動物の魂である」との言説が認められた²。要するに、諸動物におい

実を確認した上、ガレノスとの対比において、デカルトが感覚神経と運動神経を同一のものとして扱っていたという見解を示している。すなわち、「各々の神経は感覚神経であり、運動の神経である *each nerve is sensory as well as motor*」との言明である。彼の見解に補足するならば、刺激を直接的に伝達するのは神経の役目であるが、身体運動についてはあくまで動物精気がその主たる役割を担うのであり、本章の先行研究で見た沢瀉の言うように、神経は動物精気を伝えるための補助的な役割を果たすのみと言えるのではないだろうか。その意味でデカルトの考える神経とは感覚神経に限られるだろう。なおカンギレム(1988)も同様に、デカルトにおける神経とは感覚神経であると同時に運動神経であるとの旨を示しており、求心的な感覚刺激は神経を通して伝播する何物かではなく、神経線維それ自身が直接全体的に索引されることで発生するという。この知見については、場所的運動以外の何物かが外部感覚器から脳へ移動することは認められないとする言明がデカルトによって行われており、『原理』第四部第 198 項、AT.VIII-I.322)、カンギレムの見解には説得性が認められる。

¹ AT.V.278 (拙訳、原文; *quamvis omnes perfacile nobis impetus suos naturales, ut iras, metus, famem, & similia, voce vel alius corporis motibus significant*) . また村上(2009)の解釈においても、諸動物に認められる感覚とは身体的器官に依存する限りでの感覚、すなわち上に述べた「自然的衝動 *impetus naturalis*」としての感覚である。

² 1643 年ボイデンディク Buitendijck 宛書簡(AT.IV.65)において諸動物における魂の位置づけをめぐり、デカルトは旧約聖書『申命記』を引用しつつ「血液が彼らの魂です *sanguinem esse illorum animam*」と述べる言及が確認できる。

ては血液から飢えや乾きのメカニズムを説明し得る可能性が拓かれると言えるのではないだろうか。先に掲げた問いに対して解答するならば、知性的思考を持たない動物においても「感覚」を語りうることから、人体のように機械論的な仕組みによって論じられる議論においても、必要に応じて「感覚」を語ることは可能である。

さて、本項はこれから脳室の中央に位置する松果腺に刺激を伝達するという諸神経の運動性に議論の主眼を置く。言い換えれば、本項の関心はデカルトの感覚論それ自体ではなく、感覚の発生に至る機械論的な仕組みに着目する議論と言えるのである¹。

まず感覚を発生させる生理的根拠である神経系について、『原理』に神経機構の概観が確認される。それは、以下の記述である。

第一に、全身の皮膚に末端を持つ神経がある。この神経は皮膚を通して地上のいかなる物体によっても触れられえ、またそれらの全体によっても動かされうる。神経はこれらさまざまな仕方であるいは動かされ、あるいは自己本来の運動を妨げられるが、それによって精神の中にそれだけの数の多様な感覚が刺激され、この感覚からそれだけの数の触覚的性質が名づけられたのである²。

¹ なお『第六答弁』における感覚発生メカニズムを述べた、いわゆる三段階説に沿って言えば、本項が考察範囲に含めるのはその第一段階のみである。すなわち、「第一の段階には、直接に身体的器官が外的な対象によって感触されるがため[に生ずるところ]のもののみが属します。が、これはそうした器官の特有の運動、およびその運動から出来する形状と位置との変化以外の何ものでもありえないのです」(AT.VII.436-437) (河西章訳) (2001、498頁) とする物質的段階のみを本項では考察対象とする。

² AT.VIII-I.318 (三輪正訳) (2001、148頁)。なお全身に神経がめぐらされ、それらすべてが刺激の受容器官であることは、上記『原理』初版刊行直後の1645年10月ニューキャッスル候宛書簡(AT.IV.326-327)でも確認できる。先に飢えや渴きの発生における物理的メカニズムが同書簡に提示されたことを指摘したが、以下の文章はそれの直前にあたる、いわば感覚受容に係るデカルトの包括的見解とも呼ぶべき箇所である。「飢えと渴きは諸々の色や音、匂い、そして一般に脳から身体の他の全部分まで微細な細糸として伸びる、諸神経の仲立ちを介する外的感覚の諸対象と同じ仕方で感じられると私は確信します。その結果、この諸部分の或るものが動かされる時は、諸神経がそこから来るところの脳の場所もまた動かされます。そしてその運動が、当の部分へ帰属する感情を魂において刺激します。これは私が『屈折光学』において非常に詳しく説明に努めたことですが、そこでは色や光のあらゆる多様を魂に感じさせるのは、視覚神経の様々な動きであると述べました。それと同じように、飢えの感情を引き起こすのは胃の底に向か

この箇所では述べられるように、デカルトによる神経の理解では、純然たる機械的諸部品として諸刺激を脳へ導くことがわかる。この言明については既に先行研究において指摘がなされており、一例では Lindeboom の解釈において、デカルト思想における諸神経のすべては機械論の諸原理によって説明可能とする¹。また他方で Souque の解釈では、神経の諸機構がその伝達先となる脳と密に連携されており、松果腺の動きや精気運動との関わりを諸神経が密接に持つ事実が指摘されている²。彼の解釈については神経構造が次の仕組みを成すとテキストに確認される以上、穏健な解釈と言える。すなわち、『情念論』における次の言及である。

神経には注意すべき三つのもの *trois choses* がある。第一は、神経の髄、すなわち内部実質 *leur moëlle, ou substance interieure* だ。これは脳に源をもち、細い糸状 *de petit filets* をなし脳から発して手足の末端にまでのび、そこに付着している。第二は、この細糸のまわりの膜 *les peaux* で、脳を包む膜につながっていて細い管 *de petits tuyaux* となり、さきの細糸を入れている。最後の第三は、動物精気 *les esprits animaux* で、これらの管によって脳から筋肉にまで運ばれている。この動物精気のおかげで神経の細糸は管のなかでまったく自由な状態となって、伸びていられる。その結果、細糸の一端が付着している身体部分をわずかでも動かすものがあれば、それによって、その細糸がでている脳の部分を動かす。それは。紐の一端を引けば、他の一

う諸神経の運動であり、渇きの感情を引き起こすのは同じ諸神経の別の運動、そして喉に向かう神経の運動であると信じます」(拙訳、原文；*je me persuade que la faim & la soif se sentent de la mesme façon que les couleurs, les sons, les odeurs, & generalement tous les objets des sens exterieures, à sçavoir par l'entremise des nerfs, qui sont étendus comme de petits filets depuis le cerveau jusques à toutes les autres parties du corps; en sorte que, lors que quelqu'une de ces parties est muë, l'endroit du cerveau duquel viennent ces nerfs se meut aussi, & son mouvement excite en l'ame le sentiment qu'on attribüé à cette partie. Ce que j'ai taché d'expliquer bien au long en la Dioptrique, & comme j'ay dit là que ce sont les divers mouvements du nerfs optique, qui sont sentir à l'ame toutes les diversitez des couleurs & de la lumiere, ainsi je croiy que c'est un mouvement des nerfs qui vont vers le fonds de estomac, qui cause le sentiment de la faim, & un autre des mesmes nerfs, & aussi de ceux qui vont vers le gosier, qui cause celuy de la soif*)。

¹ Lindeboom (1979), p.83.

² Souque, A. “Descartes et L’anatomo-Physiologie de système nerveux” (1937), p.223.

端を動かせる *on tire l'un des bouts d'une corde, on fait mouvoir l'autre* のと同様である¹。

デカルトによれば、神経機構が上のように全身へ張り巡らされる。すなわち脳を包む神経の髄とその覆いにあたる膜、そして動物精気が協働しつつ刺激を脳へと伝達することがこのテキストから確認できる²。無論のこと自然科学の事実論から見れば

¹ AT.XI.337 (谷川多佳子訳) (2008、15 頁)。なお『情念論』第一部第 34 項(AT.XI.354)においては細糸と身体運動の関係について、次の言及が見られる。「神経の細糸 *les petits filets de nos nerfs* は身体のあらゆる部分にゆきわたっていて、感覚対象によって多様な運動がそこで引き起こされると、神経の細糸は脳の孔を多様なしかたで開くようになっている。その結果、脳室に含まれている動物精気が多様なしかたで筋肉に入り、これによって、動かさしめるあらゆる多様なしかたで肢体を動かすことができる *ils peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu'ils sont capables d'estre meus*」(谷川多佳子訳) (2008、33-34 頁)。先に述べたように、デカルトは神経を求心性、つまり脳へ向かう一方向のみとして捉える。すなわち、筋肉を動かす具体的な根拠は動物精気に委ねられるのであって、神経は当該動作に対して直接的に関与しない。また『屈折光学』第四講の中には、皮膚表面に張り巡らされた神経線維に諸作用が加えられた場合、直ちに刺激が脳へと伝達されるという以下の章句が見られる。この文面を読む限りでは上記引用の『情念論』と論旨が類似する。「…すなわち、そこを満たしている精気によってたえずふくらまされた開いた状態にある管 *les tuyaux* に上述のように包まれたこれらの細い繊維 *ces petits filets* は、けっして互いに圧迫しあったり妨げたりせず、脳からなんらかの感覚能力 *capables de quelque sentiment* をそなえたすべての身体じゅうの末端までのびているということである。だからその繊維の一つがつながっている身体の箇所にも少しでも触れたり動かしたりすれば、ただちにその繊維の起点となっている脳の箇所をも動かすのである。」(AT.VI.111)(青木靖三・水野和久訳)(2001、135 頁)。デカルトにおける思想的な継続性がここからもうかがえるであろう。

² 諸研究者の解釈においては、沢瀉(1967)が神経の膨張あるいは収縮という側面からデカルトの神経理解と身体運動を解説している。この内、彼は次の解釈を行っている。「神経は、デカルトによれば、一つの管であるが、その管の中にはさらに多くの細い糸 *filet* が通っている。この糸のはたらきはその一端に刺激を与えた時、それを他端に伝えるにある。ところが神経の管はこの糸の他にその間に動物精気を満たしており、その通過を許すのである。そこでたとえば眼の網膜に何らかの刺激があり、それが脳に伝わりそのために動物精気が眼の神経内に多く流れ込むならば神経の膨張は当然その神経の短縮となり、それは眼をその物体の方向に向けることとなると解するのである。筋肉運動はすべてこの機構による。呼吸作用もただ胸筋や横隔膜がそのようにして動かされるからに他ならない」。この神経の膨張については『屈折光学』第四講(AT.VI.111)にその主張が見られる。具体的には次の記述である。「精気 *les esprits* が筋肉 *les Muscles* のなかの神経 *les Nerfs* を通って走り、脳がそれをさまざまなやり方で配分するにつれて、あるときはこの神経を、あるときは他の神経を多少の差をつけてふくらませ、それによって精気が身体各部の運動を引き起こす *causent le*

デカルトの構想するこの仕組みには種々の批判があろう。しかしながら人体における機械論の貫徹として現代の人体モデルに対する祖形を提示したという視点から、彼の構想もまた評価の対象たりうると考えられる。

またこの論点に関し、日本国内の研究者である小泉によるデカルト神経論の解釈も多く示唆を与えるものであろう。彼によれば、触覚器官に起こったことも、触覚器官の形が歪められて変異したということだけであり。感覚的知覚の出発点は、物体の運動が触覚器官に及ぼす形の変異であるとする¹。そしてデカルトにおいては、他の感覚についても同じことが成り立つとし、触圧冷温痛といった感覚的知覚が成立するための出発点において有意義な変化は、触覚器官の形の変異だけである²。つまり、物質の空間的充実性という前提に従えば、人体の皮膚表面もまた外部諸物体から圧迫を受けつつ諸刺激を受容する。そしてそこに認められるのは、作用と被作用をなす物質各々とそれらの運動のみである。要するに刺激の受容とその伝達は物質の運動連鎖のみによって行われるのであり、その事実は空腹や渇きの発生における物理的諸作用の発生³、および外的な諸感覚を受ける諸言及からも明らかである。この物質的連鎖と神経刺激を介した伝導模様はデカルトの最晩年に至るまで堅守され、『情念論』では以下のようにまとめられる。

視覚対象が、対象とわたしたちの間にある透明な物体の媒介によって *par l'entremise des corps transparents qui sont entre eux*

movement de tous les membres ということ、そして、感覚に役立つのはこれらの神経の内部を構成している細い繊維なのだということである」(青木靖三・水野和久訳)(2001、135頁)。付加的に言えば、『人間論』においてこれらの思想はすでに示されており(AT.XI.143)、彼の思想的深化を通時的に考察する際の一事例として捉えることも可能であろう。ただしこの『人間論』では、後期の思想において筋肉を動かす生理的根拠である動物精気が、神経刺激を伝えるために神経管を膨らませる役割を担うことが示されている。つまり『人間論』では、訳者解説にもあるように、動物精気が肢体を動かす役割を担うと同時に、諸線維による刺激伝達を促進し、脳における感覚発生を補助する役目をも担うという二重の役割を持つことが留意されよう。

¹ 小泉義之(2009)『デカルトの哲学』、218-219頁。

² 小泉(2009)、218-219頁。

³ 1645年10月ニューキャッスル候宛書簡(AT.IV.326-327)参照。

& nous、わたしたちの眼底にある視神経の細糸を、ついでこれら視神経の出てくる脳の場所を、局所的に *localement* 動かすことだ。つまり、対象は、視神経や脳の局所を、対象がわたしたちに事物のなかに見分けさせる多様さと同じくくらい多様なやり方 *en autant de diverse façons, qu'ils nous sont voir de diversitez dans les choses* で、動かす。なお、それらの視覚対象を、精神に表象するのは、直接には、眼に起こる運動ではなくて、脳に起こる運動だ。…一般に、わたしたちの他の外的感覚 *sens extérieurs* ならびに内的欲求 *nos appetites* の対象も、すべて、神経に何らかの運動を起こして、それが神経によって脳にまで達することだ。これら脳の多様な運動 *divers mouvemens du cerveau* は、精神に多様な感覚を与えるが、さらにそのうえ精神の介入なしに精気のある特定の筋肉のほうへ流れさせて、肢体を動かすこともできる¹。

『情念論』における視覚の発生機序は『記述』におけるその説明にも引き継がれるが²、ここでも物理的一元論によって刺激の伝わる有り様が記述されている。また Aucante はこの箇所に関する解釈において、神経の振動 *ébranlement* つまり物質的接触が結局のところ刺激を脳に伝えるのであって、物理的な諸運動のみによって神経系もまた説明可能との見解を示している³。要言すれば、物理的に総括しうる神経系は諸感覚発生の生理的な発生根拠として捉えうる位置づけと考えられるよう。

ところで、諸神経の運動に関して不可避免的に検討されなければならない論点として、反射機構の問題がある。というのも、運動に関する諸機能が神経組織を前提として行われるならば、不随意

¹ AT.XI.338 (谷川多佳子訳) (2008、16 頁)。なおこの引用における末尾の記述については、反射機構を思わせる記述として、デカルトにおける反射機構発見の是非をめぐる議論において留意されるべきであろう。

² 『記述』第四部(AT.XI.255)には事物の色を知覚する仕組みとして『原理』への言及が見られる。

³ Aucante(2006), p.421. この解釈に関しては英米圏でも Cottingham(1986) が同様の解釈を示しており、デカルトの神経理解が機械論に終始するとの見解は研究者間に共通的な事項といえる。また人間に現われる諸感覚の多様性の原因について、それは脳とつながる神経の多様性および神経それ自体の運動が多彩であることをデカルトは挙げている (『原理』第四部第 190 項、AT.VIII-I.316-317)。

運動である反射運動についても若干触れておき、本研究の立場を鮮明にする必要があると思われるからである¹。

当該の議論については、デカルトを反射運動の発見者と見る諸見解が提出される一方で、下に見るカンギレムのように科学者からの反論も提出されており、また近年の研究でも議論の余地が残される問題として指摘がなされるなど²、未だ議論の終息する気配を見せない事実がうかがえる。したがって本研究もデカルトの人体理論を研究対象に据える以上、何らかの態度表明が求められるようにも思われるのである。

まずデカルトが残した諸記述のうち、明らかに反射現象を思わせる記述が例えば次のように示される。

もし誰かが突然、わたしたちの眼の前に手を突きだして、打ちかかるようなふりをする場合、この人が友達で、それがただの戯れであってけっして痛くないよう十分気をつけているとわかっていても、眼を閉じないでいるのはむしろかしい。この例は、眼が閉じるのは、精神の介入 *l'entremise de nostre ame* によるものでないことを示している。精神の唯一の作用、あるいは少なくとも精神の主要な作用である、わたしたちの意志 *nostre volonté, laquelle est la seule ou du moins sa principle action* に反しているからだ。眼が閉じるのは、眼の方に向かう手の運動が脳にもう一つの運動を引き起こして、眼瞼 *les paupieres* をさげる筋肉のなかへ動物精気を導いていくよう、わたしたちの身体機械が作られているからである³。

デカルトによれば、上記の現象が生ずるには精神の介入なく精気を特定の筋肉へ流入させることが条件であり、この結果として

¹ ここで言う「本研究の立場」とはすなわち、デカルトを反射運動の発見者とする見るべきか否かという議論に対し、本研究がいかなる位置に立つかという質疑に対する立場を意味する。

² 谷川(2008)、187頁。

³ AT.XI.338-339 (谷川多佳子訳) (2008、16-17頁)。なお当該訳者である谷川はこの記述の記される『情念論』第一部第13項注解においてカンギレムに言及し、デカルトにおける反射現象の問題性を指摘する。すなわち、上記引用箇所はデカルトにおける反射問題を論じる上での特徴的な箇所と考えられる。

肢体運動が可能となる¹。たしかに上で見られる記述の現象面を捉えれば、明らかに当該事象は反射運動と解されるように思われる。そしてこれと類似したデカルトの記述は他にも複数見られ²、現にこれらの諸箇所を論拠としてデカルトを反射運動の開祖と見る解釈も、わが国の研究者のあいだに往昔から見られるのである³。

しかし、フランスの生理学者カンギレムはこれら一連の論考に対し反論を寄せている。彼によれば、デカルトの描写と反射理論、そして機械論的な学説を結びつける見解に一定の可能性を見出しながらも、デカルトが反射運動の祖であるとする知見を明確に否定する。そして、その論拠としてデカルト自身が構築した自らの解剖学と生理学の基底を成す幾つかの発想ゆえ、デカルトに反射概念を造りあげるのは無理であったと主張する⁴。さらに彼の見解によれば、デカルトが挙げる諸々の例証は、現代の知見から見れば反射と解釈されうる行動が見られるとする⁵。しかし、それらの事例から直ちにデカルトをして反射運動の発見者と見做す見解を彼は採らない。この主張の背景には、そもそも反射という事象が認定されるための条件を問う姿勢が存すると思われる。それは具体的には次論拠が挙げられるという。

彼によれば、反射という概念の本質は、それが筋肉運動の機械的説明の要素や要約を含んでいるという点にのみにあるのではない。反射現象という認定は、有機体の抹消部から出発した性質がどんなものであれ体の中心で反射して再び同じ抹消部に帰還するという点をもその内実として含むと彼は解釈する⁶。そしてここに不随意運動と随意運動の差異が生ずると彼は主張し、デカルトが説く筋肉の機械的運動は、反射現象として認定されるための必要条件ではあれ、十分条件ではないという。また、反射現象の成立には遠心性と求心性の双方が求められるにも関わらず、デ

¹ AT.XI.338 などの記述にその証左が確認される。

² 例えば、『人間論』(AT.XI.141)にも反射現象を思わせる記述が確認できる。ただし邦訳『デカルト著作集』の解説ではカンギレムの立場を採り、デカルトの理論は機械論ではあっても反射理論ではないとする。

³ 例えば井上ほか(1979)をはじめとして沢瀉(1966)なども同じく、デカルトが反射機構の成立へ重要な役割を果たしたとする見解を打ち出している。

⁴ カンギレム(1988)(金森修訳)、51-52頁。

⁵ カンギレム(1988)(金森修訳)、37頁。

⁶ カンギレム(1988)(金森修訳)、50頁。

カルトは前者のみしか考慮していなかったとも彼は指摘し¹、反射概念の明確な同定が見られる年代を特定の上²、「より厳密に考察をすすめれば、彼の著作には反射という言葉も概念も見当たらないとすべき」とする³。

カンギレムのこのような批判に対し、自然科学者からの批判として、哲学研究者の理解とは相容れない批判もあろう。しかし彼の批判を吟味することは、理論としての哲学と事実上の是非を探る自然科学との接点を示唆するように思われる。そこで本研究ではこれらの議論に対し若干ながら付言しておく。

結論的に言えば、デカルトが反射概念の祖であるか否かという問いに対し、一方の側へ即時的に与する態度を差し控えるという立場が本研究の立場である。なぜなら、そもそも「反射」という事象をどのように捉えるかによって双方の説得力にも浮沈が生じるように思われるからである。また反射機構をめぐる賛否双方の視点にはどちらにも肯定すべきものがあり、むしろ第三の立場とでもいべき箇所に立つ視角が賢明と考えられるからである。

たしかにカンギレムは科学者の視点から考証学的な知見を踏まえた議論であり、容易には反論しがたい説得力をもって立ち現れる。しかし、他方で現象面から見ればデカルト研究者に見られたように、反射現象と見紛う記述も見られる。したがって反射の定義をカンギレムのごとく定めるならば、確かにデカルトは反射という現象とはまた異なる事象を描写したのであろうし、また異なる定義が為されうるならば、デカルトが反射概念の発見者であるとする見解にもまた説得力を増すことが予想できる。何よりも注意すべきは、カンギレム自身が現代的定義としての反射概念に基づきデカルトへ批判を加えていることである。したがって反射概念の現代的意味からすれば、デカルトが反射を創始したとはいいがたいものの、反射に対する捉え方次第で議論の風向きが変わることもあろう。

本研究ではこれら両者の知見を踏まえ、あくまでデカルトによ

¹ ただ一度の例外として彼が挙げる例もまた、彼の理解ではデカルトが反射理論を創始したものではないとする。

² 彼によれば、現代的な意味での「反射」が明らかにされるのはウイリスの『筋肉運動論』(1670年)からHallの『論考』(1833年)に至るまでの1世紀半もの時代的延長が必要であったと解釈している。

³ カンギレム(1988)(金森修訳)、64頁。

って条件反射に係る議論の湧出するテキストを残したという歴史的意義を強調する立場を採る。すなわち、一概に反射概念を開始したか否かで一方の論陣に参入するのではなく、現在に至る議論を提供した言わば「問題提起者」としてのデカルトに着目する。そしてこの問題に対する一義的な決定を差し控えた上、あくまでテキストそれ自体に即して議論を進めるという姿勢を維持することが立ち位置となる。それは丁度松果腺ないし心身問題に対する諸批判およびそれに類する諸議論とは別次元に、彼が松果腺と心身関係という問題を提出した哲学者ないし科学者として評価されるという歴史的諸事実を重視する立場と同一である。したがって、本研究では一概に反射概念についての是非を論ずる立場を留保し、デカルトの歴史的意義を評価する立場を堅持する。そして彼の論理に即していかにテキストが解釈され得るかという課題に集中する立場を採ることとする。

以上のように、脳内の松果腺へ至る諸神経の仕組みは、動物精気と同じく、物質としての人体を構成する不可避の要素と見ることが出来る。そして本項では、脳内へ向かう神経伝導の仕組みを考察することにより、人体における感覚発生へ至る生理的な諸契機を明示することが出来たように思われる。具体的に言えば、人体を構成する物質について、その神経伝導による感覚発生へ向けた運動という視点から見た場合、そこには諸感覚の発生を喚起する「向感覚性」が認められると言えないだろうか。すなわち、人体における外的感覚および内的感覚は物理刺激である神経の運動によって生まれる。そしてそれらのすべては刺激として脳内の松果腺に作用を及ぼすものの、これらはすべて皮膜や神経の髄といった物理運動によって原因が説明できる。またこれらの過程を根底で支えるのは、人体の諸活動を規定する自然法則であり、人体内外の多様な刺激が人体にとっての利害を示す指標として、脳へ伝えられる。換言すれば、心的な諸性質を除くすべてが物質として解される以上、感覚の成立に至るプロセスは物質の運動から説明される。つまり本項においては、感覚を誘発する位置づけとして物質運動を捉えることが可能である。そして人体諸器官に加えられる諸刺激の、感覚発生へ向けた運動という意味での「向感覚」的な性質がテキストから読み取れるのである。

以上の議論を踏まえれば、人体を構成する物質の「運動性」を総括する場合、「諸感覚の発生へ向けて生まれる諸刺激の求心的運動」、すなわち「諸感覚の誘起性」がそこに認められるのではないだろうか。すなわち、人体において何らかの運動が発生する場合、内外の感覚をはじめとした諸刺激が松果腺へ向けて伝達される。そしてそれに基づいて感覚が成立し、結果として人間存在としての生が営まれる。このような事実から、人体を構成する物質を「運動」という側面から捉えるならば、感覚の発生へと集約する「諸感覚の誘起性」との読み方が可能であろう。あるいは人体内部で発生する運動という切り口から見れば、いずれも諸感覚の発生に帰結する活動を行っている、とする読み方も提案可能なのである。

第 2 章のまとめ

デカルトの思想研究を手がかりとし、本研究は「心身関係の基礎づけのもと、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」という問いに答えるものである。第 2 章においては、身体教育における働きかけの対象となる「人体」の自然学的な身分を検討した。そして考察の結果、序節以下において次のような諸々の結果を得ることが出来た。

序節第 1 項においては、体育哲学における近年の「身体」理解に対して問題を提起した。このような問題設定の背景には、昨今デカルトの主張した身体観を否定すると共に、「わたし＝身体」という主張が現れるなど、人間の身体をめぐる議論が体育哲学分野において活性化していることが挙げられる。このような現状を批判的に考察した結果、本章の研究目的を次のように定めることとなった。すなわち、「自然学的存在としての人体とはどのようなものであるか」という問いへの解答を本章の研究目的とした。また、このような問いは心身関係の基礎づけから出来する「身体」概念の体育学的な意義を探るとともに、「デカルト身体教育論」の成立を期するための基礎作業としても位置づけられるものである。

つづく第 2 項においては、上で挙げたような関心に基づく先行研究の検討を行った。具体的な考察の手順を述べるならば、わが国の研究史に加えて英米圏と仏語圏における諸研究を検討範囲とし、デカルトの医学生理学的思想に重点化した考察を行った。その結果、デカルトの「人体」理解における古代哲学および中世哲学との密接な関係性、ならびにデカルト自然哲学の革新性は繰り返し強調されているものの、本研究のように「人体」それ自体を考察対象とし、さらにはその検討を踏まえた教育論的な展開をにらむ研究は確認できなかった。そして本章の独自性が主張できるとすれば、それはこのような考察対象と展望において可能と思われるのである。

続く第 3 項では本章の議論展開において生じる方法論的な諸

問題を指摘し、それらへの解決策を検討した。その一例を挙げておくと、まずデカルト自然科学的な知見における誤謬については、彼の哲学の現代性や体系としての整合性を踏まえつつ、テキストを再読することの意義を提案した。次にテキストの考察範囲については、田中美知太郎によるプラトン読解に示唆を受け、主に後期デカルトの自然哲学を考察することに決定した。これらに加え、研究の枠組みとして「カテゴリー論」的な視点に基づく考察を採用することとし、デカルトの主張に拠りつつ「可分性」「形状性」および「運動性」という三つの視座を設定した。

本論の第一節では人体を構成する物質の「可分」的な性質に着目して考察を行い、各項についてはデカルトの言及を手がかりとして「等質性」「永続分割性」「充実性」という視点を置いた。第1項の「等質性」において示された見解によれば、デカルトの考える物質とは究極的に一種類の元素を基となし、それをその一つとする三つの基本元素から構成されている。元素各々の特徴を端的に言えば、炎を形成する「第一元素」、大気をつくる「第二元素」そして固体内に多数存する「第三元素」と呼ばれている諸元素を確認することができたのである。そしてこれらの元素が無際限の組み合わせを行うことにより、人体を含めた全物質の構成される事実を提示することができた。このことは物質のすべてが統一的な自然理解によって把握可能であることを示すものであり、デカルトの宇宙論と人体論における物質組成の類似性からも、当該事項を確認することが可能である。

第2項の「永続分割性」では、上に述べた三種の元素が互いに衝突しながら無際限に分割を繰り返す有り様がテキストに基づいて示された。また人体を構成する諸元素が内部の諸器官をつくる様子について、これをテキストに即して明示することができた。物質における無際限の分割は、デカルトの物質観における最も基礎的な知見と言える。そして、人体に対してもその原理の同じ様に適用されていることが考察の結果として明らかとなったのである。

第3項の「充実性」においては、デカルトによる「空間＝拡がり」という思想に基づいて議論を展開した。デカルトによれば、空間とは先に述べた基本的三元素の充満した世界として捉える

ことができる。そして各々の物質は空虚なき充実空間において、相互不可入的な身分のもとで存在すると言える。また人体においてもまた、物質の空間的な充実性という原理の適用されることが確認できた。このことは、人体内部に存する物質粒子が衝突しつつ互いに運動する様子からも確認することができる。このようなテキスト内の諸箇所を掘りつつ、人体における諸物質の空間的な充満を裏付けることが出来たのである。

このように「等質性」「永続分割性」「充実性」という各視点からの考察を踏まえ、人体を構成する物質を「可分」という側面から捉えた場合、そこには等質的な基本的三元素が無際限に分割しつつ、それらの充実する空間において活動するという「空間的な充実性」との性質が人体のうちに確認できると言えるのである。

続く第二節では、人体を構成する物質の「形状」に着目して考察を行った。第1項の「連鎖的発達性」ではデカルトの考える人体を発生論的な視座から捉え、各器官が連鎖的に発生する様を見届けることができた。人体の個体的な発生においては、精液 *semence* の混合から熱が生じ、それが生命原理としての心臓の形成へと繋がっていくなど、血液および精液による各器官の間断なき発生と生成をテキストから読み取ることが出来たのである。

第2項では「適合性」という標題のもと、人体が発育発達から老衰と死に至るまでの諸過程を生理学的見地に基づいて考察した。その結果によれば、個体を構成する細糸が物理的に堆積および伸長することで人体の生育することがテキストから明らかとなった。他方、栄養摂取が不能となるまでに細糸が硬化することによって人体の諸部分は老衰し、機能的な死滅へつながることがテキストの諸箇所から読み取れた。さらに栄養摂取の仕組みについても、諸テキストを根拠に言及を行うことができた。それによれば、栄養を含んでいる血液は物質の大きさ *la grandeur* や形 *la figure*、そして栄養を受ける孔の配置に適する場所へと流れることが確認できる。このような一連の記述から、各々の栄養分が血液に含まれつつ人体の然るべき箇所へと進み、各々に適する場所において受容されるという過程を示すことができた。そして人体内部の盛衰が各部の形、大きさ、そして位置という幾何学的な諸要素のみに基づいて行われる様を本研究は明らかにしたのであ

る。

第3項の「機能性」では、身体運動の行われる仕組みといった目視可能な人体の諸活動に着目して考察を行った。まず、心臓における熱原理を基として動物精気が諸筋肉に流入し、これに基づいて筋肉が動力を得ることで人体の動く仕組みを確認した。またこのような運動の前提として、身体諸器官の適正な配置と相互の調和的な連関がなされねばならないという事実を指摘することができた。加えて、近年のデカルト研究史の成果に見る如く、人体は有機的な機構体とも言うべき「機械 la machine」として解釈可能なものであって、身体運動の一切は機械論的に説明可能である。

このように第2項の「連鎖的発達性」「適合性」「機能性」において得られた知見をまとめると、おおよそ次の指摘が可能である。人体を構成する物質を「形状」という側面から考察する際、一方においては連鎖的に相互反応を果たす諸物質が互いに連携して動く有り様ははっきりと確認できる。また他方においては、人体の作動に適切な諸運動を有機的な連関に基づいて行う様もテキストから看取できるのである。このような議論の展開に基づき、機械論的な自然観を前提とする「合理的な組織性」という性質が、人体の有する諸性質の一つとして立ち現れてくるのである。

第三節では、人体を構成する物質を「運動」という観点から検討した。第1項の「法則性」では外的自然の運動を規定する自然法則が列挙され、人体に対してもそれらの法則の適用される事実を確認した。具体的に言うならば、人体もまた自然法則の適用される自然事象の一部にほかならず、人体を無条件的に規定するものとして自然法則が立ち現れることになるのである。

第2項の「基盤性」においては、まず人体における心臓の意義付けを再認し、皮膚表面の形成過程に着目して考察を行った。そして自然法則と物質の運動、ならびに人体の維持保全という関係性に着眼し、血液循環と皮膚表面の形成における物質運動の有り様に考察を焦点化した。自然法則と物質運動は人体を維持するためには不可欠なものであり、双方は人間の有する諸感覚を発生させるための生理的な前提とも位置づけられるのである。

第3項の「向感覚性」においては、人体における「感覚」の位

置づけを概観したのち、諸神経の刺激伝達から感覚発生に至るメカニズム、さらに反射機構についても検討を加えた。それらの検討結果によれば、諸神経は髄や膜、そして動物精気の流動からなる物質であり、機械としての仕組みを保つ様子を確認することができる。また、「デカルトは反射概念の発見者であるか」という往昔から続く問いについても本研究は言及した。その結果、デカルトが反射機構の発見者であるか否かという是非論とは別に、デカルトの果たした問題提起の意義を認める立場を本研究は示した。すなわち、本研究は「問題提起者としてのデカルト」という事実の再考を提起したと言えるのである。

このように第三節は「法則性」「基盤性」「向感覚性」の各視点にもとづき、人体を構成する物質を「運動」という観点から考察した。その結果、次の提案が可能といえる。自然法則は人体内部における諸運動を統制し、この法則に基づく人体内部の諸活動は人体の維持保全に対して基礎的かつ不可欠な役割を果たすことが明らかとなった。他方、自然法則に基づく血液循環といった物質の運動は、感覚発生 of 生理的前提となることを確認した。そしてこのような人体の構造と機能のもと、人体に出来る諸刺激は物理的運動に終始しつつ感覚を発生させる。ここにおいては感覚を誘発する役割として、物質の諸運動を捉えることが出来た。以上の諸知見から人体を捉えた場合、そこには感覚の発生を期する「諸感覚の誘起性」という性質が立ち現れてくるように思われるのである。

このように「空間的な充実性」「合理的な組織性」そして「諸感覚の誘起性」という人体の有する諸性質を踏まえると、本章の結論的主張として次の見解が拓けてくるであろう。デカルトによれば、「人体」とは今述べた三つの性質をそのうちに含み、自然法則に従う物質的事物である。別の言い方をすれば、自然法則に従って動く等質的な物質が衝突しながら無際限の変化を繰り返す、相互に移動する仕組みを持つ物体と言えよう。さらに各節共通の知見として、人体のなかに心的な諸要素は何一つ見いだされなかった。ただしそれらの根本的な諸前提を容れつつも、人体は己の維持に不可欠な構造と機能を物質の相互的な連関のうち有し、諸感覚が作動する仕組みを備えていることも確認するこ

とができたのである。

上記までの考察結果に基づくのならば、身体教育の対象たる人体とは機械的な諸性質を有する物質と言えるだろう。またこのような見解によって、昨今体育哲学分野において機運の高まりを見せる「わたし＝身体」という言説は、再び大きな議論の対象として位置づけられることとなろう。本研究の立場から捉えるのならば、身体教育とは物質としての人体に、非物質である精神の結合した人間を物質的側面から教育する営みである。このような知見に基づき、体育における身体（人体）とは、自然学的な見地からすれば、ひとえに機械的物質であるという主張が提出できるだろう。ただし、特に留意すべき次の事項もまた、強調されてよいだろう。

次の第3章で明らかとなるように、心身合一体における身体（人体）はまた、外的自然のなかにおいて多様な身体諸動作の習得を可能にするメカニズムを備えている。つまり、精神と結びつく限りの人間身体は、他の無機物とは必ずしも一律的に論じられないところがあると主張できるのである。したがって本章の結論は「自然学的存在として捉える限りでの身体（人体）」という留保のなされる必要がある。また「機械論的に説明可能な人体」という本章による知見が、体育学的に見て価値を有するものではないとの批判は、いくぶん早計と言えるであろう。なぜならば、この後の第3章においては人体を機械論的な物質と見なすがゆえに、体育論の観点からみて有意義な議論が可能となるからである。別の言い方をすれば、第1章における「実体の合一」および「心身の合一」という心身観に加え、本章によって示された人体観を前提とすることで、第3章における「身体諸動作の習得過程」の解明、および「デカルト身体教育論」の可能性を論理づける主張がより説得力をもって立ち現れるのである。

それでは、デカルトの思想によって明らかにされた身体を有する人間が、どのようにして文化的な諸動作を習得した存在へと変貌するのだろうか。またこのような問いに答えつつ、「デカルト身体教育論」を成立させるための諸契機が見えてくるのだろうか。このような問いに対する解答を次章で行うことにしよう。

第3章 デカルト哲学と「身体教育」における 諸契機

序節 視座的な諸問題とその突破

「心身関係の基礎付けに基づき、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」という問いが本研究の問いであり、この問いに対する充足的な解答提出が本博士論文の研究目的である。そして当研究が成功裡に果たされるのならば、単に研究目的の完遂のみならず、本研究はデカルト哲学における新たな読み方を提案するものともなる。すなわち、彼の議論のうちに身体教育論の成立へ向けた諸契機が含まれているという提案が可能となるのである。そのことはまた、「デカルト身体教育論」存立への可能根拠を示すことにもなるであろう。

さて、この第3章では人間の身体が社会的な関係を通じて文化的な身体諸動作を習得する過程を、デカルトのテキストに即して明らかにする。序節における予備的な考察に続き、第一節においては、デカルトにおける「教育の目標」を問うことになる。具体的に言えば、デカルトの思想から身体教育論が成立するのであれば、それは何を指しているものであるかという教育の目的的契機に関わる議論を行う。続く第二節では、情念と身体に関わりから人間の身体が後天的に改変される原理的な根拠を示し、併せて理性的な諸判断が身体諸動作の改変に及ぼす影響を考察する。末尾の第三節では、人間存在が生得的に保持する認識の原理や言語能力に着眼し、身体を形成する際の他者との関係の在り方について考察を行うこととする。

ところで、このような構成で本章の議論に進む前に、前章までの議

論と本章の論理は、どのようにしてつながるのだろうか。つまり、先の第2章において、本研究は人体に対する原理的な考察を加えた。そして、これから展開する第3章の序節においては、デカルトにおいて身体教育論が成立することの可能性を問う議論を行うこととなる。議論の進行がこのようなものであるならば、どのような論理的接続に基づいて、「人体」に対する議論から「身体教育論への可能性」へ進むことが出来るのだろうか。そして、本章でデカルトにおける身体教育論が示唆できるとすれば、第1章で見た心身関係の基礎づけは、デカルトの身体教育論へどのように関係してくるのだろうか。

これらの問いに対する結論を先に述べておくと、第3章で行われる議論は、先の第1章および第2章の結論を前提としている。このことを言い換えるならば、第1章および第2章で明らかにされた事柄は、第3章で行われる議論の思想的基盤をなすと言える。したがって、第1章と第2章で得られた結論を前提とすることによって初めて、第3章における諸議論は成立可能となるであろう。本研究によるこの主張を具体的に説明するとすれば、それは次のようなものと言える。

まず、デカルト心身論の「デカルト身体教育論」に対する関係であるが、本章はデカルト哲学を手がかりとして「人間における身体諸動作の習得過程」を明らかにすることである。そして、この目的に加えて、デカルト思想のうちに「身体教育論」が成立することの論拠となる議論を指摘する。つまり、本研究の目的完了は同時に、デカルト哲学の新たな読み方をも提案することにもなるのである。しかし、このような諸目的を果たすためには、前提となる諸々の前提を明らかにしておく必要があったと言える。そして、そのような前提となる知見が第1章で明示された心身関係の有り様であり、その定礎に伴う自然科学的存在としての人体の有り様である。本章における議論はすべて、第1章および第2章で得られた知見を前提とすることによって行われることになる。例示的に言えば、デカルトは日常経験の世界において、「実体の合一」および心身の直接的な因果関係を意味する「心身の合一」を思想的な前提としていることが明らかである¹。また、本章で重要

¹ 谷川多佳子(1990)『デカルトの『情念論』について』において述べられているように、本章で詳細な考察対象となる『情念論』は日常経験の世界における人間の有り様を記述した作品であり、同じデカルトの著作である『省察』や『哲学原理』とは思想的な前提を区別しておく必要がある。そして、『情念論』において扱われる人間の心身関係の前提は「実体の合一」および「心身の合一」と考えられる。その論拠となるのは、先の第2章でも挙げた、第一部第30項(AT.XI.351)

な鍵概念となる「情念」や「習性」、そして動物精気の動きは「実体の合一」「心身の合一」を基礎として語られているのである。したがって、デカルトにおいて（身体）教育論が可能であるとすれば、それは「実体の合一」および「心身の合一」を思想的な前提とする必要があるだろう。

他方、第2章の結論によれば、人体とは内部の諸器官が相互に連携しあう、いわば「機構体」とでも呼ぶべき事物である¹。そして、この限りにおいて、人体（身体）は物質に他ならないものである。ただし、デカルトの論理から身体諸動作の習得過程を明らかにする場合、この「物質としての身体」という身分が確保されているがゆえに、むしろ議論の構築に対して合理的な説明を与えることができると言えよう。このことを噛み砕いて言うならば、心身の身分上における明確な峻別と双方の直接的因果を前提することで、デカルト身体教育論および身体諸動作の習得について、より明瞭な説明を行うことができるのである。例えば、本章第二節以降で登場する「習性」概念や、理性による情念の陶冶と身体運動の発現などは、人体が物質であるという前提においてのみ説明が可能である。このことを逆の見方から言うならば、物質としての人体に思考作用を認めれば、本章で展開するような議論は行い得ないであろう。そのため、第3章を展開するに際しては、「物質としての人体とはどのようなものであるか」という問いに対する認識論的な基盤を確かめておく必要があったと考えられるのである。そして、第2章における人体観の確定を以って、第3章における身体のメカニズムもまた、より説得的に語りうると言えるであろう。

結語的に言えば、第1章および第2章における結論は、第3章における議論をつくる上での認識論的な基盤をなすと言え、第3章における諸議論に対して不可欠の思想的基盤をなすと言える。つまり、第1章における「実体の合一」および「心身の合一」、そして第2章における自然的存在としての人体の有り様を明らかにすることで、第3章における諸議論も可能であったとまとめることが出来るであろう。

に見られる心身関係の記述であろう。

¹ なお村上(2006)は人間の身体を「一個の機構を持つ全体」として言及している。本研究もまた、前章の議論に基づき、身体を一個の機構と見なす立場を採りたい。なお本研究が「機構」という言葉を用いる場合、新村出編(2008/1955)『広辞苑』に記載されている意味と同一である。すなわち、「機械的に構成されている仕組み」であるとか、「活動単位としての組織」という意味合いで用いることとする。

さて、本章において最初の課題となるのは、デカルトの哲学において、「身体教育」という議論が果たして可能であるかという問いである。というのも、デカルトの思想から教育論的な展開を指摘することは、序章で見たように、一定の可能性があると見えよう。しかし、デカルトに対する教育論的アプローチといった可能性すら萌芽期を出ないという研究史の現状において、「身体教育論」などという話題が展開可能であろうか。このような問いを敢えてここで提起する背景には、デカルト自身が教育論的な著作を残していないといった事実に加え、身体に対する教育論的な思索などをデカルトが行っていたのかという疑問の存することが挙げられる。端的に言い直せば、「デカルトの身体教育論」という論理の成立は考えにくいとも言えるのである。したがって、本研究がデカルトの論理に基づいて身体教育論を展開するという目論見を有するとなれば、まずこれらの疑問に対して解答を与える必要がある。

たしかに、デカルトと身体教育という取り合わせは、聞く者の耳に奇妙な響きを与えるであろう。数百年の歴史を持つデカルト研究史においても、このような論題は皆無といっても過言ではない。しかし、デカルトが自らの身体に対する教育的経験を生涯において全く体験していなかった、というわけではない。後述するように、彼は剣術についてかなりの腕前を有していたことは書誌的に確認可能であるし¹、散逸した諸著作のうちには「剣術論 Art de l'escrime」なる著作の存在が認められている。その内容はデカルトの伝記を中心として断片的にしか知られ得ぬにせよ²、彼が単なる書齋人ではありえなかったこと

¹ バイエ(1979)およびロディス＝レヴィス(1999/1998)など、デカルトの生涯の考証的記録を引用する際に研究者間で引用される伝記では、いずれもデカルトの剣術に関する記録が記載されている。

² AT版の指摘(AT.X.533-538)通り、この作品の原稿 *la manuscript* は「取り返しのつかないほどに失われている *irréremediatement perdu*」。しかし、AT版ではなおこの著作を知る縁として、Baillet, Adrien “La vie de monsieur Des-cartes”に見られる記述を引用しながらこの失われた作品の内実に迫ろうとしている。AT版の参照によれば、Bailletはこの「フェンシングの技法に関する小論 *un petit traité touchant la manière de faire des armes*」（拙訳）である『剣術論』について、次の記述を残している。「彼はここで与えた講義の大部分 *la plupart des leçons qu'il y donne* が彼固有の経験に基づくものである *sont appuyées sur sa proper expérience* と述べていた。剣の性質 *la qualité de l'épée* やその使用法 *la manière de s'en servir* についていくつかの事柄を述べたのち、彼はこの著作を二つの部に分ける。第一部ではいかにして敵のあらゆる攻撃を防ぎ、他方そこから長い射程に居合わせるあいだに勝利を引き出すか *comme on peut s'assurer contre tous les efforts de l'adversaire, & en tirer de l'avantage pendant qu'on est en mesure longue*、また短い間

を物語るものであろう。また、ロディス＝レヴィスの研究によれば、デカルトが学童期以降を過ごしたラフレーション学院において、正規の授業や座学に加え、体育に当てられた時間を加える必要があるとし、そのなかにはデカルトが長期間励むことになる球戯やフェンシングがすでに含まれていたとの見解を示している¹。つまり、デカルトは学修時代において、教育的意図の含まれた諸々の運動の習得機会を与えられていたと解釈できよう²。またその具体的内実は、九柱戯、球遊び、人取り遊び、ラケット遊びのために設けられた空間を示しており、馬術の教師とフェンシングの教師がいたとする。またデカルトはオランダに行ってもなお、そうした教師のひとりに師事するとの見解を示しており³、デカルトが文字通りの「身体教育」を受けたとも思われる解釈が提示されている⁴。こうした考証的な研究はわが国の研究者にも影響が及んでおり、近年の研究ではこのラフレーションのカリキュラムはフェンシングに加えて、テニス、馬術、体操などがあり、雪合戦や遠足もあったとする⁵。このような多岐にわたる教育内容を見るな

合いのなかで *en mesure courte* どのようにして確かに *sûrement* 勝利を得るかということを理解させる。第二部において、デカルトは短い間合いに入った際にどのようにして間違いなく勝利を得るかについて検討している *il examine comment étant entré en mesure courte, on peut infalliblement vaincre*」（拙訳）。なおこれらの直後に書かれている記述はわが国の研究者のあいだでもすでに言及が見られる。例えば渡部憲一(2003)『人間とスポーツの歴史』によれば、次の言及が確認できる。「この論文（引用者注；『剣術論』）で扱われている主題は、「等しい身長と力と剣とを持つ二人の剣士を戦わせるときどのような条件が加われば勝敗がつくか」、というものだった。デカルトのフェンシングは、きわめて精密に限定された同一の条件のもとで成果を競い合う近代スポーツの姿なのである。近代スポーツは、19世紀イギリスで誕生するが、それは、同一の条件のなかで成果の多寡を競い合うことを様式としたものである。デカルトの論文は、まさに19世紀イギリスの近代スポーツの先取りであった。」なお渡部の引用する剣術論の解説は、引用の記述を照合するに、野田(2005/1966)による解説を参照したものと思われる。

¹ ロディス＝レヴィス（飯塚勝久訳）(1999/1998)、42頁。

² ラフレーション学院の全景を描いた絵画によれば、現在のグランドに相当する広大な空き地が学院の中央を占めている。ロディス＝レヴィス(1999/1998)によれば、この空き地は、彼女の言葉によれば、「体育」の行われた場所であるという。

³ ロディス＝レヴィス（飯塚勝久訳）（1999/1998）、356頁。

⁴ 彼がラフレーションで受けた「身体教育」の影響はデカルト自身の著作にも反映され、彼の哲学的思索に資する体験であったとロディス＝レヴィスは記している。具体的には、『屈折光学』におけるラケットを構える人間の挿絵は邦訳の著作集第1巻120、123および126頁に記されている。

⁵ 山田(2009)、453頁。なお山田はラフレーションでのこのような学課の意図として「子供の身体能力を高める」ことにあったとの解釈を示している。もしこの考証が妥当とするならば、現代に言われる「身体教育」がラフレーション学院で行われていたと解釈できるだろう。なおここで言われる「テニス」とはもちろん現代のそれではなく、その原型にあたる「ポーム *le jeu de paume*」であると考えられる。

らば、容易に想起可能な「体育」の授業をデカルトもまた、同様に受けていたとする思惑が浮上するだろう。

しかし、体育哲学の知見によれば、デカルト研究者が述べる「体育」という発言をそのまま受け取るわけにはいかないだろう。なぜなら、デカルトの受けた「体育」の授業と、現代の学校で行われている「体育」を同一視してよいのだろうかという疑問が生まれるからである。具体的にいえば、体育哲学の研究史においては、現代における「体育」の思想的基盤が整えられたのはフランスの啓蒙思想家ルソー以降であることが明らかにされている¹。つまり、デカルトがラフレーションにおいて履修した「体育」と、現在行われている「体育」について、言葉が同じだからという理由で単純に結びつけることは不可能であろう。したがって、デカルトが学院生活においていわゆる身体運動文化を体験したにせよ、デカルトは現在のわれわれとはまったく異なる「体育」を受けていた可能性が出てくる。そして事情がこのようであれば、単にデカルトの身体教育（体育）論は可能かという問いだけでなく、そもそも「デカルトの身体教育論」という言説は、一体何を語ろうとしているのかという問いも立ち現れてくるだろう。なにしろ、彼の受けた「身体教育」は現代の学校体育におけるそれとは思想的基盤を異にする以上、結果として語られる「身体教育」の意味合いも異なってくるからである。本研究はこのような難問に対し、どのように答えたらよいだろうか。

たしかに、学校などの教育機関で行われる意味での「体育」において、双方には隔たりがあると言えよう。したがって、「学校体育」と言われるような観点から議論を展開することは困難であろう。しかし、体育哲学の知見によれば、この「体育」という語は何も教育機関において展開される課業に限って適用されるわけではない。具体的には²、「体育」を論じる視点には重層的な区別が認められ、教育機関で組織的に行われる「体育」は、身体教育という営みの一部が顕在化したものにすぎない。言い換えれば、身体教育（体育）とは人間が社会的存

¹ 佐々木(2009)によれば、近代体育の成立を思想的に準備したと見られるのはルソーである。

² 佐藤(2003/1993)、230 頁以下。本論でも触れるように、端的には直立歩行など人間が社会的存在として生存するために必要とされる身体諸動作を習得する「実存的体育」、個人がそのなかで生きる社会で生活するために必要な諸動作を身に付けるための「制度体育」、そして個々の一回性に基づく具体的な教育である「体育実践」の三種が区別され、相互に影響を及ぼしあう関係にあるとされる。

在として生きるため、生涯にわたって不可欠な教育として位置付けられることが明らかにされている。この知見を踏まえるならば、デカルトのテキストから「身体教育」の議論を探すにしても、ラフレーションで受けた「体育」とは異なる文脈を探すことが解釈者に求められるだろう。

上で掲出した問いに対する解答を述べておくと、「デカルト哲学における身体教育論」の成立は可能であって、デカルトは体育哲学に言われる「実存的体育」および「制度体育」を受けていたとみなすことができる。すなわち、「実存的体育」とは人間が社会的ないし関係的存在として生きるために必ず必要とされる「体育」であり、「制度体育」とは任意の個人が自らの存する社会内に生きるため、当該生活圏に是認された身体諸動作を習得する「体育」である。そしてこのような視点を設定することで、デカルトにおいて身体教育を問うとはいかなることであるかという問いに一定の解答掲出が可能となる。要するに、なるほど現代の学校で行われている「体育」をデカルトに当てはめることは困難であり、不可能でもある。しかし体育哲学の知見である「実存的体育」および「制度体育」というから捉えるならば、デカルトにおいても人間身体に対する教育的な働きかけについて、彼が思索をめぐらしている諸箇所を指摘することも可能ではないだろうか。結論的に言えば、「実存的体育」、そして「制度体育」という視点が「デカルト身体教育論」を論ずる際の大枠となるだろう。

このように、「デカルトにおける身体教育論」成立の外郭は整えられたと言える。すなわち、デカルトにおいて身体教育を問うための基礎的な枠組みは定められたのである。しかし、デカルトには身体教育についてのまとまった論述などは見られず、先に述べたように、これまでに「デカルトにおける身体教育論」などという研究は見られない。これらの事実からも察せられるように、デカルトの形而上学や自然哲学を論ずるようには、「デカルトにおける身体教育論」という論題を繰り広げることは不可能であろう。また現在までに行われた「教育思想としてのデカルト」研究においても身体教育に関する論述は乏しく、およそ体系的な研究などという論考も見られない。したがって、本研究はここでもまた、デカルトにおいてどのように身体教育を論じるのか、という先と同じ問いに対して向き合うこととなる。堂々巡りとも取れるこうした難題を突破する道は本研究に拓かれるのであろうか。

この問いに対しては、身体教育という言葉の根本に回帰することから状況の打開が試みられよう。つまり「教育」の意味と目的について考えることから課題の突破を図ることが対策として考えられる。まず「身体教育」という名称を冠する以上、それが「教育」という営みに含まれるのでなければならない。換言すれば、「身体教育」がそれとして是認されるには、何としてもそれが「教育」という営みから外れたものであってはならないと考えられる。従って、デカルトの体育論なる論考が成立するのであれば、それはデカルトにおける「教育論」へと帰着することは疑いを容れないであろう。このような推測が成り立つならば、まずはデカルトの考える「教育」に対する思想を手がかりとして模索を始め、そこから漸進的に「身体教育」へ焦点を絞り込んでいくという接近方法が考えられるだろう。

ところで、「教育」という営みをその思想的な基礎から捉えて考察するならば、教育者が被教育者をして何らかの目的契機に向かわせる営みであることが考えられる。すなわち、被教育者が現在の或る状況から何らかの認識論的な変化を起こし、より高次の段階へと昇り行く営みであることが「教育」という語の原義からして推察できるだろう。要言すれば、「教育」の論じられる地平が拓かれる限り、そこには被教育者をしてそこへと導かしめるような「目的契機」の存在が考えられるのである。

そこで教育思想史においては、本研究の提出するこの思惑は既にして明らかにされている。それによれば、「教育」とは紀元前五世紀のギリシア人たちの間で、子どもたちを「善く」したいという問題意識とともに生じたとされており、「子どもたちを善くしようとする働きかけ」を意味したと結論づけられる¹。すなわち、或る任意の哲学者において「教育」が論じられる際、その淵源には子どもをはじめとする被教育者を「善く」したいという動機と欲求に基づくものが存すると見て差し支えないであろう。もちろんのこと、教育思想の歴史的展開に沿って論じられ、また目指された「善さ」の内実が変貌してきたことは言うまでもない。むしろ任意の社会的諸制度や環境によって、教育者の指し示す「善さ」や基本的な理念が変化したことは容易に想

¹ 村井(1985)、20 頁。なお彼はこのすぐ後段においても、教育思想という場合の「教育」とは、「子どもたちを善くしようとする働きかけ」であると解釈されるべき旨を主張している。本研究も彼の知見に倣う立場を採る。

像できよう¹。しかし、教育に関する思想がいかなるものであれ、その根源には人間存在をして「善き」ものならしめる意図の存することは否定できないように思われる。言い換えるならば、教育者の被教育者に対する働きかけがどのようなものであれ、「人間存在を善くする」という方向に基礎づけられた営みが教育の基礎をなすとともに、教育思想の要諦が認められるのではないだろうか。そして、このような議論とデカルトにおける教育思想とは、おおよそ以下のような関係性を持ちうるであろう。

本研究の序章で確認したように、デカルトには自己教育に関する論述が彼のテキストにおいて散見され、例えば「自らを教育する *m'instruire*」という文言はその証左となろう。また『序説』の表題である「理性をよく導き、学問において真理を探求するための *Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*」という表明は、自己を高次の段階に進ませるための決意宣言とも解釈できるだろう²。他方、デカルトは晩年に道德論との関係から「善」について非常に多くの言明が見られ、諸研究者が理論的な考察をなしうる程度の言明が遺されている。具体的に言うと、1645年ごろから急激に増加した「善」に関する思索は、『情念論』に至るまで途切れることなく続いていることがわかる³。したがって、このような諸知見に基づくのであれば、以下の議論を考えることができるのではないだろうか。

たしかに、デカルトの著作に教育論や体育論などは無く、作品論という観点から教育論的な議論を行うことは不可能である。しかし、教育思想史の見解によれば、教育という営みの根底には「人間を善くする」という思想の存することが確認できる。つまり、「人間を善きものとする」ことに教育の目的ないし目標が存するのであって、「善の獲得」ならびに「善への到達」にデカルトにおける教育の目的契機

¹ 村井(1985)によれば、教育思想の源流にはソクラテス、プラトンそしてイソクラテスの三者によって大きく三つに類別することが可能であり、村井によれば、それぞれ「人間主義」「理想主義」そして「現実主義」と呼ぶことができるという。またこれら三者に端を発する教育思想については、これ以後のいかなる教育思想も、これらのうちのいずれかが時代状況や社会的諸環境に沿って派生したものとされる。

² 『序説』における当該言明の原文表記は、AT版第6巻1頁の表記による。

³ Cassirer, Ernst (2005) “Über Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes's *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* 《Eine kritische Betrachtung》の指摘によれば、デカルトにおける「哲学的倫理の最初の構想 *Der erste Entwurf einer philosophischen Ethik*」は1645年から1646年にかけてエリザベト王女との往復書簡に見出されるとする。

が存するのではないだろうか。そして、デカルトにおいて教育論ないし身体教育論が成立するならば、そこにおける目的的な契機もまた、被教育者における「善の獲得」であるとか「善への到達」にあるとする見通しが立ちほしないだろうか。つまり被教育者における「善の獲得」ないしは「善への到達」にあるという教育思想史の定見はまた、デカルトにおける教育の目的的な契機を明らかにするための有益な観点ともなりうるように思われるのである。したがって、デカルトによる「善」についての思索のうちでも、特に「善の獲得」および「善への到達」という視点を踏まえた考察を行うことで、デカルト教育論における目的的な契機を明らかにできるのではないか。また体育の目的的な契機については、教育における目的的な契機を身体面から特化したものと捉えられる。なぜなら、「身体教育（体育）」という語彙が示すとおり、体育も教育の一部を担うことに疑いの余地は無く、デカルトにおける教育の目的的な契機を明らかにできるのであれば、そこから派生的に身体教育における目的的な契機をも明示できよう。

もちろんデカルトは教育の目的的な契機が善の獲得であるなどという言明を行っていない以上、本研究からのこのような視点の提案には違和感を覚える向きもあるだろう。しかし、本研究における上のような視点は、教育思想において承認された前提を基にした「実験装置」とも言うべき位置づけにある。すなわち、本研究が提出する上の仮定は実験前の「道具立て」に相当し、このような考察視角の成否は研究の最終的な結果を俟って明らかになるだろう。また本研究のこのような見立てについて、作品を解釈する際に作者の考えていなかったことや作者の意識になかったことが現れることに妥当性を認める立場もある¹。それによれば、例えばホメーロスの作品はギリシア人の愛国心を養う目的で作られた民族的な叙事詩であるが、そこにはアキレーウスの友情やトロイア王プリアモスへの思いやりなど、人類に普遍的な価値を見出すことも可能である。他方で戦利品として女性が用いられるなどという征服者における不道德の起源を考察することもできるとし、作者が当初意図していなかった「意味の発見」を作品研究としての解釈が果たすとしている²。つまり、作品の論理的な展開を遵守するというかぎりにおいて、作者の意図していなかったテキストの

¹ 今道(2004)、261頁。

² 今道(2004)、261頁。

新たな読み方の指摘も許されるという見解が浮上してくるだろう。また本研究のように、ある意図をもって作品を解釈することは意味付与に落ちる危険はないかという点についても、この議論を行う今道は以下の言及を行っている。それによれば、読者が特定の観点からテキストに学ぶという態度を維持する限りにおいて、任意の意図や問題意識からテキストを読むことは、作品解釈の方法論として正しいとする。つまり、ある観点からテキストに学び、それまでの人が見つけ得なかったような意味を指摘することは、テキストを解釈する一例として妥当性があると彼は見なしている。そこで本研究はこれから述べるように、人間の行為においては「善の獲得」という目的的契機が存するのではないかと仮定し、この目的との関係性のもとに身体諸動作の習得される有り様を見て行こうとしている。一義的にそれを「教育」として主張することには議論があろうと、「善の獲得」との関係において身体諸動作の習得過程を論ずることは、テキストに対する新たな読み方の提案と言えるであろう。したがって、仮にデカルトの論理から身体諸動作の習得と「善の獲得」「善への到達」という関連が示されるならば、「デカルト教育論」ならびに「デカルト身体教育論」が日の目を見るのではないだろうか。そしてこの試みが成功裡に果たされるならば、体育哲学のみならず、デカルトの研究史においてもテキストの新たな読み方として評価される可能性を持つと言えるのではないだろうか。本研究を以ってして直ちに「デカルト身体教育論の成立」などは主張できないにせよ、デカルトのテキストに対する新たな読み方の提案として、今後の研究展望を拓くものであるとは言えるであろう。

以上、議論のための予備的な考察を踏まえ、デカルトにおける「善」に関わる言及を再構成することに第一節の目標を置く。この背景には、「善の獲得」ならびに「善への到達」という視点から考察を進めることで、デカルトにおける教育の目的的契機が見出せるのではないかという思惑がある。つまり、デカルトにおける「教育の目標」を見定めようとする議論を行うことになるのである。またそれによって「デカルトにおける身体教育論」と「善」に対する関係を見定める議論を明らかにできるのではないかという思惑がある。以下、項を改めて議論を続行する。

第一節 デカルトにおける「身体教育」

第1項 教育の目標と「善」

デカルトにとって、「善」に関わる問題は、実生活に即した課題であったように思われる。すなわち、理論的ないし観想的な境地に存する「善」への到達を考えるのではなく、日常生活に即した有益な行動指針に即する実践的な獲得目標として「善」を見据えていたと考えられる。また彼のこのような日常経験に即した態度は『序説』第三部に見られる、「暫定的 provisoire」と俗に呼ばれる行動の諸規則や『情念論』に見られる人間としての理想的あり方の指摘など、日常的生を生きる人間に裨益する諸要素で満たされているとも言える。

他方、デカルトにおける「善」の議論に関する先行研究にも指摘されるように¹、道徳の論じられる世界は「心身の合一 l'union de l'ame et du corps」を前提する世界である。そしてその思索の多くは生涯後半期の文通相手となるエリザベト王女の身边に続発する諸々の不遇を考察することから生まれたという事実も留意されるべきであろう。要するに、デカルトにとって道徳および「善」理論の諸問題は、日常経験世界の人間の生に資することが最優先的な事項とされたと考えられるのである。

ところで、今述べたようなデカルトにおける「善」の思想が顕著に現われるのは、Cassirer の指摘にもある通り、1645 年以降である²。またグイエによれば、デカルトの道徳思想は大別して四つの時期に区分されるとする³。本研究では彼らの知見を踏まえ、とりわけ「善」

¹ 伊藤勝彦(1974/1970)『デカルトの人間像』、134 頁。また Mesnard, Pierre (1936) “Essai sur la morale de Descartes”, p.224.

² Cassirer(2005), S, 87. またデカルトの『情念論』における谷川訳(2008)が明らかにするところでは、1645 年にエリザベト王女が空咳と微熱に悩まされ、デカルトに医学的所見を求めた時期以降、両者の間で交わされた往復書簡に倫理思想についての所見が現れるようになったとの見解を示している。本研究は Cassirer および谷川の考証学的成果を資料的な典拠として議論を構成する。また Rodis=Lewis(1998/1957) “La morale de Descartes” によれば、1643 年から 1650 年の没年にいたるまで、デカルトの倫理的思想には一貫性が見られるとしている。本研究も Rodis=Lewis の解釈を採ることにより、この時期のデカルト倫理思想を一括的に捉えるものとする。

³ グイエ・アンリ(中村雄二郎、原田佳彦訳)(1981)『人間デカルト』、174-175 頁。彼によれば、デカルトの道徳思想は以下の四つに区分される。すなわち、(1)

と至福 *béatitude* の概念が重点的に論じられる第三期および第四期を考察対象とする。

さて、デカルトが善や至福についてまとめた思想を述べるのは、1645年8月18日付けエリザベト宛書簡であるが、それに先立つ半月ほど前の8月4日付け書簡において、デカルトによる善の獲得へ向けた諸規則が表明される。

第一は、生のあらゆる場面 *en toutes les occurrences de la vie* で、何をなすべきかあるいはなすべきでないかを知るため *pour connoistre ce qu'il doit faire ou ne pas faire* に、常に自分の精神をできるだけよく使うこと *de se server, le mieux qu'il luy est possible, de son esprit* です。第二は、理性 *la raison* が勧めうることを、情念や欲望に妨げられることなく遂行するという固く変わらぬ決心 *une ferme & constante resolution* をもつことです。徳 *la vertu* とすべきだと思われるのはこの決心の固さです。…第三は、できるかぎり理性にしたがって自分を導きながら *pendant qu'il se conduit ainsy, autant qu'il peut, selon la raison*、自分の所有していない善はどれも全く自分の力の外にあるものと考え *tous les bien qu'il ne possede point sont aussy entierement hors de son pouvoir*、こうしてそれを決して欲しがらないように習慣づける *s'accoustume* ことです¹。

上記の三規則は『序説』第三部における諸規則を改良した格率とされ、論者によっては『序説』の暫定的性格と対比させる意味において『決定的道徳 *la morale définitive*』と呼称する場合がある²。具体的に

青年期の覚書に類する記述であり、1619年から1622年までのもの、(2)1637年の『序説』第三部における道徳に係る諸規則、(3)『序説』第六部および1647年『原理』仏語訳初版における序文に見られる思想(4)情念論およびエリザベト王女、クリスティーナ女王およびシャニユ宛のデカルトによる書簡、の四つである。このうち第三および第四は時期的に重複し、同内容とも解釈しうる思索が見られる。したがって第三および第四の時期におけるデカルトの思想を一括して取り扱うことも許容されると考えられる。

¹ AT.IV.265-266 (山田弘明訳) (2001、98頁)。

² デカルトにおける『決定的道徳 *la morale définitive*』という呼称については研究者によって解釈が分かれているが、この語は複数の研究者が議論で用いている。1645年に当該諸規則を表明して以降、デカルトの道徳論には顕著な思想的転回が見られないことから、本論で挙げた1645年の道徳三規則以降に展開されるデカルトの倫理思想を、彼の最終的見解として『決定的道徳』と呼ぶことに妥当性は認められるだろう。

は「偶然的選択から理性的選択へ」という解釈が近年提出されたように¹、自らが最善と判断する認識へ到達するため、自らの思考を最大限に用いることが挙げられる。そしてその結果到達した思索の結果を変えることなく、他方で諸々の誘惑や諸情念に囚われず、決然たる姿勢で諸事態を乗り切る態度が要請されている。加えて自力の及ばぬ事象については完全に自らの能力の埒外にあると想定し、当該の諸事象に対する関与を差し控えることが求められるのである²。

このような諸前提を踏まえるに、デカルトにおいて無条件的に目指される「至福 *la béatitude*」と「善」の関係について、次のような言明を確認することができる。

第一に気づかれることは、至福 *la béatitude* と、最高善 *le souverain bien* と、われわれの行為が向かうべき究極目的ないし目標 *la dernière fin ou but auquel doivent tender nos actions* との間には相違があることです。というのは、至福は最高善ではなく、最高善を前提とするからです *la beatitude n'est pas le souverain bien; mais elle le presuppose*。至福は最高善から来る精神の満足ないし充足 *elle est le contentment ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède* です。しかしわれわれの行為の目的という言葉は、至福の意味にも最高善の意味にもなり得ます。けだし、最高善は、疑いもなくわれわれのすべての行為における目標として提出しなければならないものであり *le souverain bien est sans doute la chose que nous nous devons proposer pour but en toutes nos actions*、最高善から来る精神の満足 *le contentment d'esprit qui en revient* は、われわれにそれを求めさせる魅力になっているので、正当な理由 *bon droit* をもってわれわれの目的 *notre fin* と呼ばれるからです（傍点引用者）³。

この言明は、デカルトにおける「至福」と「善」との関係が端的に述べられている。まず「至福」とは「善」を保持することと同一ではなく、自らのうちに「善」を保持するという認識からもたらされる満足である。言いかえれば、「至福」とは各々において善と判定される

¹ 山田(2010)、157頁。

² Marshall, John (1998)は彼の著作“Descartes's moral theory”において、至福へと至るために順守すべき事項はこの三つのみであるとする。

³ AT.IV.275（山田弘明訳）（2001、110頁、一部改訳）。

べき諸々の行動を理性の導きに従って決然と行った事実由来する満足を目指す¹。他方で「最高善 *le souverain bien*」なる概念については、この「善」の獲得が人間の活動におけるすべての活動目標として目指されるべきとされている。つまりデカルトによれば、教育活動をはじめとして人間が日常経験の場において行う言動について、それらはおしなべて「最高善」へとその志向が向けられており、このような「善」を獲得したとの認識から「至福」という精神の満足が到来するという解釈が出来る。また本研究における後段で繰り返し示されるように、デカルトにおいて「善」とは、人間にとって常に目指されるべき契機として位置づけられていたと言える。そして「至福」も「最高善」も同時に目的的な契機として目指されるものではあれ、前者は後者の延長線上に存するのであって、それゆえに両者ともが疑いなく目的的な契機として定められることになるのである。

なおこの文脈については、教育論的にも重要な意義を含んでいることを指摘しておきたい。端的に述べるならば、「至福」は教育の「目的 *la fin*」であり、「最高善」をはじめとする「善」の追求は教育の「目標 *le but*」となろう。なぜなら、具体的な獲得目標としての「善」と同時に、それを通じた理念的な目的契機としての「至福」を確認できるからである。そして「最高善」が人間の行為すべての目標であるならば、教育の具体的な目標はまずもって「善」の獲得にあると解釈できるであろう。

ところでこの「最高善」の具体的な内容については、デカルトに従って「知恵 *la sagesse*」と読み替えることも可能である。すなわち、先に述べた「至福」に至る過程において人間が目を向けるべきものに関し、デカルトは次の言及を行っている。

人生を至福にするものとは何か、つまりこの最高の満足をわれわれに与えるものは何かを考察し、私はそれには二種類 *de deux fortes* あることに着目しています。すなわち、徳や知恵のようにわれわれに依存するもの *celles qui dependent de nous, comme la vertu & la sagesse* と、名誉や富や健康のようにわれわれに依存しないもの *celles qui n' en dependent point, comme les honneurs, les richesses, &*

¹ この意味において、悪意ある言動などから得る満足は「善」とは認定されず、従って至福の獲得も為されえないと考えられる。

la santé とです¹。

上で引用した言及は、最高善と至福との関係性が述べられる書簡の直前の、先に提示した三つの道德諸規則が示された書簡における言及である。ここには少なくとも最高善が何であるか、すなわち広義に捉えた上での教育の目標が何であるかについての示唆が含まれているであろう。具体的に見てみると、人生を至福にするものである最高の満足を与えるものとは、前述の引用に従い、最高善と考えられる。そしてこの最高善の類別として二種類が挙げられ、人間ひとりひとりの活動に依存するものであり、また各々が志向すべきものとしての「徳 la vertu」や「知恵 la sagesse」が挙げられる²。特にデカルトは主著の一つである『原理』仏語版の序文において、哲学の目的を「知恵の研究 l' estude de la sagesse」と述べているが、その「知恵」が「最高善」と同一視されうるならば、この「最高善」が人間の取る行動の目標であるとの言明にも一致するように考えられる。すなわち、人間が目指すべき「最高善」と「知恵」は等価的に読み替えることが出来、それらの獲得によって「至福」の満足が得られるとする理解である。このような議論から、人間存在における行動の目標とは「最高善」であり、それはとりもなおさず自由意志で持って獲得される「知恵」であり「徳」でもあることが確認できるのである。さらにデカルトの言うように、人間の行動すべての目指すべき目標として「最高善」、ならびに「知恵」や「徳」の獲得が目指されるならば、まさに日常経験世界の営みである教育に関する活動についても、その究極的な目標は「最高善」の獲得、つまり「知恵」および「徳」の獲得として主張することも可能ではないだろうか³。デカルトの思想のなかに「教育の目標」

¹ AT.IV.264 (山田弘明訳) (2001、97頁)。

² 桂寿一(1982/1966)『デカルト哲学とその発展』においては、「最高善の内容は、我即ち精神自身の完成としての「徳」以外にあり得ない」との言及が確認できる。彼の指摘にあるとおり、デカルトにおける最高善とは同時に「徳」でもあり「知恵」でもある。そして「徳」や「知恵」とは、目指されるべきものとしての「善」であることも明らかであろう。要するに、デカルトにおいて「善」が人間の獲得および到達目標であったことがここからもうかがえるのである。

³ この論点についてはグイエ(1981)が次の注解を加えている。「至福とは最高善を保持している精神の満足のことである。…本来の意味で最高善とは徳である。つまり、常に最善に眼を向けて振舞うように、また精神の全力を尽くして最善の認識を追求するように、私が自由に決意する内的態度である。この態度は、それ自身で、私の内に満足の状態を持続させる」(中村雄二郎、原田佳彦訳)つまり彼の解釈によれば、デカルトの言う「最高善」が徳と合致する。本研究も彼の解

なるものが定められるとすれば、それは「最高善への到達」であり、「善の獲得」あるいは「善への到達」となる。

以上のような展開を見せるデカルトの「善」と「至福」の関係は、先に見た諸言明から数年を経た書簡の論述によって裏づけを図ることが出来る。この書簡においては、「最高善」の内実として「善をなそうとする堅固な意志とそこに生まれる満足にのみ存する *il ne consiste qu' en une ferme volonté de bien faire, & au contentement qu'elle produit*」とデカルトは述べた上¹、次のように続ける。

われわれが絶対的に左右することのできるものは自分自身の意志しかない *il ne reste que notre volonté, don't nous pouvons absolument disposer* ということになります。したがって私は、自分が最善と信じた事柄を、すべて確実に実行し、かつそれらを正しく知ること、精神の全力を傾注しようという、堅固不拔の決心をつねにいただいている場合にもまして、自己の意思を自由になし得る機会があるとは存じません *je ne voy point qu' il soit possible d' en disposer mieux, que si l' on a tousjours une ferme & constante resolution de faire exactement toutes les choses que l' on jugera estre les meilleurs, & d' employer toutes les forces de son esprits à les bien connoistre*。あらゆる徳 *toutes les vertus* が成立つのは、まさしくここにおいてであり、適切に申しあげれば、賞賛と榮譽 *la louange & la gloire* に値するのは、この一事をおいてなく、要するに、人生において最も大きく、かつ最も堅固な満足 *le plus grand & le plus solide contentment de la vie* は、この一点からのみ生じてきます。このようにして私は、至高の善 *le souverain bien* とは以上の点にこそ存するものと信じています²。

デカルトによる上記言明は、『情念論』に描かれる理想的人間像、すなわち「高邁 *générosité*」の情念を体現した人間の有する性質としても描かれている³。すなわち、上の引用に見られるデカルトの記述は、「善」についての彼の思想を到達的に示した見解と言えるのであ

釈に倣う。

¹ AT.V.83 (竹田篤司訳) (2001、415頁)。

² AT.V.83 (竹田篤司訳) (2001、415頁、一部改訳)。

³ 『情念論』第三部第153項(AT.XI.445-446)の記述に基づく。

る。ここでは自らの保持する理性を自らの有する能力の限り用い、それによって得られた判断の認識から決然たる行動を行うという主張が再度言明される。そしてこの姿勢に適う限りでの「至福」を求めよという表明が行われるのである。この箇所でもまた人間の行為の目標として「最高善」が示され、実際に到達可能なこの目標の先に「目的 la fin」としての「至福」が存する、と考えられる。他方でこの「最高善」が人間の活動すべての目標となるのであれば、先に述べたように、教育の目標も結局はこの「最高善」に包含されることとなるだろう。このように、デカルトにおける「教育の目標」とは「最高善」の名に負う「知恵」または「徳」への到達とする見解が立ち現れてくる。すなわち、理性を己の能力の限り行使し、思索の結果を決然として行動に移す人間の「善きあり方」の獲得が、デカルトにおける「教育の目標」として位置づけられるだろう。そして体育もまた教育であるとすれば、デカルトにおいて「身体教育の目標」を問うことへの解答は、「善の獲得」という知見を前提とするべきであろう。なぜなら、教育を離れて体育が存しない以上、「教育の目標」はまた種差としての「体育の目標」をも規定するはずだからである。

このように、デカルトの生涯でも晩年とされる 1645 年に表明された道徳の諸規則以降、デカルトにおける「善」認識、およびその獲得に至る過程には明確な一貫性が認められる。すなわち、自らの持つ理性の最大限に活用し、それと同時に自らの持つ自由意志の確固たる行使がその要諦をなすのであって、その結果として「徳」ないし「知恵」とも呼ばれる「最高善」を獲得することができる。ここで勿論のこと、教育には本質的に関係性が前提される以上、「最高善」への到達は学習者による孤独な作業ではあり得ない。しかし他方、個々人における理性の使用と自由意志の発現という人間存在の態度が一貫してデカルトから要請されるのであって、結論的に言えば、自己自身を指導するという各々が持つ意志において、善の獲得へ向けた鍵が存すると言えるのである。

そしてデカルトにおける教育理論、および身体教育に関する知見もまた、このような「最高善」に関わる思索を基として組み上げられることが予想できる。すなわち、「最高善」が理想的人間像のあり方をさし示し、それに向けて理性と自由意志を用いることがデカルトから示されている。そしてデカルトによれば、人間におけるあらゆる営為

はこのような「最高善」を期して行われるとされる。これらの前提を引き受けるならば、デカルトにおける教育の目標、および身体教育において指定される目標についても、それは「善」との関係において立ち現れるように考えられる。ここから、デカルトにおいて「善」が人間の目指すべき指標として位置づけられていたとする解釈も可能であろう。すなわち、『情念論』でも確認可能なように、人間が「善」を目指して活動することがデカルトによって明らかにされているのである。

ところで、このように「善」を求める人間は、社会的な関係性のなかで「善」とどのように関わりあうのだろうか。つまり、いかなる社会的あるいは人為的関係性を成立させることから、「最高善」をはじめとする「善」の獲得を目指すのだろうか。そこで次項以降では、社会的存在として生きる人間において自明とも言うべき「他者」および「社会的関係」という視点を導入しつつ、議論を続行することにする。

第2項 社会のなかの関係性

前節で確認したように、デカルトによれば、「最高善」をはじめとする「善」は常に人間の行いにおいて目的的な契機とされるものであり、人間の行動はすべて「善」を期して行われていると解釈することができる。したがって、本節全体の問いである「デカルトにおいて身体教育の目的的な契機が見出されるとすれば、それは何か」という問いに対する答えもまた、「善」との関係において出現することが予想できる。そこで本項ではデカルトにおける「善」と「身体」の関係に着目し、デカルトにおいて身体教育の具体的展開に関係する文脈が見られるとすれば、それはどのような箇所において見出されるだろうかという問いを提起する。すなわち、デカルトにおいて仮に身体教育を論じる地平が確認できるならば、それはどのような前提のもとで語られることになるのだろうか、という問いの設定である。本項ではこの問いに答えるために、次のような視点を議論の前提として提案したい。

個々人における「善」の追求は、各々が他者と隔たった境地で追求するものではなく、むしろ社会的関係のなかで求められることがデカルトのテキストからも明らかである。具体的に言えば、社会的ないし対人的関係のなかで「善」がいかに記述されているのかという視点は、本節の解答提出に至る手がかりとなろう。

もちろん、デカルトがこのような議論の枠組みをテキストのなかに残したと断ずることは早計である。そしてデカルトには「自らを教育する *m'instruire*」というテーゼが見られ、他者関係を前提とした意識が幾分希薄であることは解釈者の側でも認識されねばならない¹。しかし「善」の追求や教育という営みを考えるに、それはあくまで社会的ないし人為的關係性のもとで行われるのではないだろうか。それは例えばデカルトがラフレーシ学院で正に「教育」を受けたように、教育という営みは常に教育者および被教育者、そして教材や目的契機といった必要最小限度の成立要素を持つ關係的な営みであることも疑い得ないであろう。つまりデカルトにおける「自己教育」においてさえ、それはやはり社会的關係のなかに自らを置きつつ遂行される行為と言えるのではないだろうか。またエリザベトやクリスティーナと交わした書簡から察しても、「善」に対する考察や追求が人間相互の關係性のうちに探求されるものであることは明らかであろう。このような視点から、社会的關係という考察の着眼点を据え、そのなかで「善」と人間の身体がどのように述べられているかという視角は、本節の解答提出に至る有力な視点となるであろう。

ところが、デカルトの発言のなかには人間の身体を軽視していたとも解釈可能な言明が複数存在する。そしてこのような諸箇所を根拠にデカルトと身体教育論の無縁性を主張する議論も可能かもしれない。例えば、デカルトによれば、偉大な精神を持つ者 *les plus grandes ames* の思考の有り様として次のような認識のあり方が見られるとする。

偉大な精神は、一方で自らが不死であり、きわめて大きな満足を受け取ることができるのみなし、さらに他方で死すべき身体、つまり多くの病気にかかりやすく、わずかの年月のうちに死を免れない身体 *des cors mortels & fragiles, qui sont sujets à beaucoup d'infirmité, & qui ne peuvent manquer de périr dans peu d'années* と結びついていた

¹ 『序説』第一部(AT.VI.4)には次のような記述が見られる。すなわち、デカルトが自らの方法を読者に提案する際に述べる文脈である。「この序説で私がどういう道をたどってきたかを示し、一枚の絵のようにそこに私の人生を描き出すことを、私は喜びとしている。その結果、人からそれを判断してもらえようし、世間の評判からそれについての人々の意見を聞けば、自分を教育する *m'instruire* 新しい手段となり、これを私がふだん用いてきた手段に加えることになる」(山田弘明訳) (2010、20頁)。

いとみなします¹。

上の引用はデカルトによる書簡において見られる記述であるが、一方で不死とされる魂の特性を述べた後に、それと対照をなす人間の身体について、その罹患しやすい性質が示されるのみならず、死すべき実体として消極的な位置づけがなされている。また「常によく判断する心構えでいるために要求されること *qui soyent requises pour estre tousjours disposé a bien juger*」として「真理の認識 *la connoissance de la verité*」と「習慣 *l'habitude*」であるとされるが、そのために知るべき有益な事柄のうちで次の言明が行われている。

第二に知るべきことは、われわれの精神の本性 *la nature de nostre ame* です。精神が身体なしにも存続 *elle subsiste sans le cors* し、身体よりもはるかに高貴であり *est beaucoup plus noble que luy*、この世では見出されない無限に多くの満足を〔来世において〕享受し得るかぎりにおいてです（括弧内訳者）²。

上に引用したこの書簡においても、人間の身体が精神と対比され、価値階層論的な視点から見て劣ったものとみなされている。すなわち、少なくともデカルトの言明を読む限り、精神と身体が等位の位置づけではありえなかったとみなせるだろう。さらに『情念論』においても「身体はわたしたちのより劣った部分にすぎない *d'autant qu'il n'est que la moindre*」との記述があり³、デカルトが人間の身体に対して肯定的な意義を認めなかったとも解釈できる。このような諸言及から考えるに、デカルトにおいて人間の身体に対する積極的な意義であるとか、まして身体教育の文脈を探ることは困難ではないだろうか。

ここで留意しておきたいのは、デカルトが事実論として身体を蔑視したか否かという点と、実際にデカルトが彼の生きた社会に認められた身体諸動作を体得していたという点は区別しなければならない。言い換えれば、デカルトが身体を認識論的にどのように捉えていたかとは別に、デカルトが現在に言われる身体運動文化を習得かつ行使していた事実については、身体に対する価値認識とは別途に見定められね

¹ AT.IV.202（山田弘明訳）（2001、72頁）。

² AT.IV.292（山田弘明訳）（2001、130頁）。

³ 『情念論』第二部第139項(AT.XI.432)。なお邦訳は谷川多佳子訳(2008)による。

ばならない。そしてこのような留意は、デカルトが人間身体に対して向けた思索に対し、それらを一面的に解釈する過ちを防ぐことにもなるだろう。端的に言えば、「身体」を「魂（精神）」よりも価値論的な意味において劣位に存置したにせよ、身体運動に関する文化的活動に対して意味や意義を与えていた可能性はなお検討可能だろう。それはこの身体運動文化に対するデカルトの豊富な挿話が上の視点を裏打ちすると思われる¹。

さらに、デカルトが身体を蔑視していたとする見解についても、彼のテキストを根拠に反論は可能である。というのも、例えばエリザベト宛書簡においては、次のような表現が見られる。

殿下がそのためにお選びになった節食 *la diete* と運動 *l'exercice* という治療法は、私が見るところ、すべての治療法のうちで最良のものです。しかしもっと良いのは精神の療法です²。

この引用では、エリザベトが患う胃の病に対する療法が述べられた文脈である。そして、結果として精神に重きが置かれた記述となっ
てはいるものの、「節食」と「運動」という身体に対して直接的に働きかける作用に対し、デカルトが意義を認める記述と解釈出来よう。つまりデカルトは身体を無用の長物と見做していたわけではなく、日常生活において身体に何らかの意味を与えていたとも言える。また先に

¹ 例えば、デカルトの剣術に関する寸話は研究者間で膾炙するところであって、次のアダン・シャルル(1979)『デカルトと女性たち』によれば、次の記述はその一例である。「パリから戻る途中、一人の恋仇がオルレアン街道で彼に決闘を挑んだ。デカルトは相手の剣を叩き落とし、そして剣を返しつつ言った、君はあの婦人のおかげで命拾いするのだと。彼自身も彼女のために自分の生命を危険に曝したばかりだというのに」（石井忠厚訳）。デカルトが勝利した相手の腕前はさて置くとしても、デカルトは剣術の決闘に応じ、そこで勝利を得るほどの技量を有していたという事実はうかがえる。また、次の記述も研究者間でよく知られた事例であり、バイエ(1979)によって記されている。「デカルトは、それが本気であると見てとるや、突然立ち上がり、態度を改め、思いもよらぬ威厳をもって剣を抜き放ち、彼らの国の言葉を用いて、有無をいわさぬ調子で語りかけ、あえて無礼を働くならば刺し殺すぞと嚇した」（井沢義雄、井上庄七訳）。この文脈はデカルトが旅行中に船上で追いはぎに遭遇し、機先を制して剣を抜き放つ場面の記述である。この出来事はデカルトの生涯のうちの序盤(1620年頃)にあたるが、デカルトが社会内に生きる存在として身体運動文化を体得していた事例として挙げられよう。また、ロディス=レヴィス(1999/1998)の考証によれば、デカルトが『剣術論 *Art de l'escrime*』を執筆したのは1620年から1623年の間とされており、この時期のデカルトは剣術の習練へ自らの熱意を向けていたという。

² AT.IV.65 (山田弘明訳) (2001、54頁)。

見たように、「身体がより劣った存在である」と断言したはずの『情念論』においても、情念に伴う適度な運動は健康に有用である旨が述べられるなど¹、人間の身体に対する彼の評価は一義的に定まり難いとも考えられる。もちろんこれらの記述を以ってして即時に彼の身体教育論と結びつけることは不可能であるが、デカルトが身体を蔑視していたとする見解に対しては反論の余地があるのではないだろうか。

ところで、一般に教育が社会的な関係のなかで行われる営みであることは周知の通りだが、そのような教育が行われる「社会 la société」という場をデカルトがどのように捉え、そのなかに生きる人間のどのような生き方へ重きを置いたのであろうか。また前節で見た「善」の獲得に他者との交わりがどのように関係するのだろうか。むしろこの問いに関する体系的な先行研究は、未だ萌芽的を出ないといって過言ではない。社会学者でもなければ政治学者でもないデカルトは、社会を包括的に捉えた諸理論についてまとまった思索を残したわけではない。たしかに当時の政治状況に合わせてエリザベト王女に具体的な進言を行った書簡は確認されており²、他方グイエや Guenancia の指摘に見られるように、デカルトの政治的態度について考察を加えた研究も行われている³。にもかかわらず、デカルト自身の社会や政治状況に対する叙述は断片的なものに留まり、体系的な諸研究も向後を期する学的状況であると言える。また、デカルトが社会における人間のあり方について論じた言及は『序説』第三部の道德規則において断片的にはあれ示されている。しかしこの言及は研究者間で呼ばれているように「暫定的道德」、すなわち真理の探究を進める人間にとってのいわば仮住まいの如き位置づけを付与されており、研究者によって

¹ AT.XI.434 (谷川多佳子訳) (2008、120頁)。当該の文脈では、人間に内在する情念 *passion* とそれへの対応が述べられている。「これらの情念にともなう身体運動 *mouvements corporels* は、あまり激しいと、すべて健康に有害 *violens* になりうるし *tous estre nuisibles à la santé*、反対に、ただ適度である場合に、健康で有用でありうる *luy estre utiles, lors'qu'ils ne sont que moderez*」。なお、ここで言われる「身体運動」は、本研究が論じている「身体諸動作」とほぼ同義に捉えられるものだが、原文を尊重する観点に基づき、改訳は行わない。

² 例えばデカルトがマキャベリの『君主論』を批判的に考察した書簡(1646年9月エリザベト宛書簡。AT.IV.486-494)および三十年戦争の終結に際して開催されたウエストファリア条約における領土分割に関する提言(1649年2月22日エリザベト宛書簡。AT.V.280-289)などはそれに該当すると考えられる。

³ グイエ(1981)前掲書、および Guenancia(1983) “Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique”の研究などが挙げられよう。

指摘されているように¹、常に改変されるべき位置づけを超えない。したがって当該『序説』の言及を根拠としてデカルトにおける社会内存在としての人間のあり方が示されたとすることには慎重になるべきであろう。

しかし、このような状況においても、デカルトが社会的存在としての人間のあり方に焦点化した言明は諸所に確認可能である。すなわち、彼の倫理思想と時期を同じくする書簡のうちに、次の言及を確認できる。

われわれの各々は他人から分離された個人 *une personne séparéedes autres* であり、したがって、その利害は他人の利害とある意味で区別されるにせよ、しかし人は一人では存在することができないと常に考えねばならない *on doit toutefois penser qu'on ne sçauroit subsister seul* ことです。実際、人は宇宙 *l'univers* の一部であり、より詳しく言えば、この地球 *terre* のまた一部であり、この国 *Estat* の、この社会 *société* の、この家族 *famille* の一部であり、人はそれと住居 *sa demeure*、誓約 *son serment*、生まれ *sa naissance* においてつながっていると考えねばなりません。そして人は、一個人の利益よりも、自分がその一部である全体の利益をいつも優先させるべきです。ただ、それもあくまで節度と慎重さをもつて *avec mesure & discretion* のことです²。

上の引用によれば、一方で個々人としての存在性を確保しつつ、他方で各々がその一部をなす諸要素として家族ないしは社会、および国の構成部分をつくるのであって、「節度と慎重さ」という対人関係において尊ばれるべき諸価値を踏まえて生活を営むことが示されている。そして、一個人よりも全体の利益を優先させることで利己主義を戒め、社会のなかで調和的に生きる人間像がデカルトの内に想定されている。またこのような見解は以下のデカルトの記述によっても補強されている。

私としては、私の人生の行為のすべてにおいて最もよく遵守した

¹ 山田(2009)、158頁。

² AT.IV.293 (山田弘明訳) (2001、131頁)。

格率 *la maxime que j'ay le plus obscurée en toute la conduite de ma vie* は、ただただ大道 *le grand chemin* を行き、策略 *finesse* を用いようとはまったく思わないことが主要な策であると信じていました。社会に共通の法 *Les lois communes de la société* はすべて、互いに善をなす、あるいは少なくとも決して悪をなさない *se faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal* ということを目指していますが、それはきわめてよく確立されていると思われまので、それに偽りも技巧もなく素直にしたがう人 *quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ny artifice* はだれでも、それとは別の道によって自分の利益を追い求める人よりも、はるかに至福で確かな人生 *une vie beaucoup plus hereuse & plus assurée* を送ります¹。

この引用においても、社会に敷かれた諸々の法律に従って生活することで生活における平穏が約束され、他者との調和が図られるとデカルトは見ている。もちろん、デカルトが当時制定されていた法律に対し、いかなる哲学的思索をめぐらしていたのかについてはテキスト的な不足もあって必ずしも明らかではない。しかし、任意の社会内部で生きる人間を捉えるならば、各々が自らの生きるところの社会の秩序に従って生きる有り様にデカルトは価値を見出していたのではないだろうか。

ところで、先にも述べたように、デカルトは人格的存在における理想像を「高邁 *générosité*」の情念を体現する人物として『情念論』のうちに提示した²。それは先にもふれたように、自己の持つ理性を最大限に使用し、その結果として生まれた諸認識に基づき決然たる行動を採るとする人物像である。そしてこの理想像を提示する直前において、社会的な関係としての人間の交わりと「善」を捉えた次の言及が見られる。

憎しみが悲しみ *Tristesse* をともなわないことはけっしてない、ともわたしが言うのは次の理由による。悪は、ある欠如にすぎない *le mal n'estant qu'une privation* から、その帰属する実在的主体 *sujet*

¹ AT.IV.357 (山田弘明訳) (2001、177頁)。

² 『情念論』第三部第153項(AT.XI.445)以下を参照のこと。

reel なしには理解されえない。しかも、実在的なものが存在するとすれば、必ずみずからのうちになんらかの善さを備えている *il n'y a rien de reel qui n'ait en soy quelque bonté*。その結果、わたしたちをなんらかの悪から遠ざける憎しみは、同じく、その悪が結合している善からもわたしたちを遠ざけることになる *nous éloigne par mesme moyen du bien auquel il est joint*¹。

この引用では、他者関係とそれに伴う人間の諸感情について、情念との関連を交えて述べられている。それによれば、憎しみには常に悲しみが伴うとした上で、それらの感情を持つ実在的主体 *sujet réel*、つまり個人が想定されている。そしてこの実在的主体という個人の間が自らのうちに何かしらの「善 *la bonté*」を保持すると述べられているのである。さらに、悪からの隔離は同時にその悪が結合している「善」、つまり敵対する人間が本来持つはずである「善」からも距離を置くこととなる。そこでこの「善」の欠如ゆえ、それを感知する当人の精神に「悲しみ」を引き起こすのである²。つまり、デカルトが個人のうち「善」の内在を認め、他者関係を通じた交わりによって「善」との直面ないしは自己および他者の持つ「善」との出会いを含意していると読むことができるだろう。そしてこのような解釈は、デカルトによる直後の言及からさらに裏打ちされるのではないだろうか。

たとえば、ある人の不品行からわたしたちを遠ざける憎しみ *la Haine qui nous éloigne des mauvaises mœurs de quelqu'un* は、同じく、その人との交わりからわたしたちを遠ざける。それがなければ、その交わりになんらかの善を見いだすこともできたかもしれない、この善を奪われたことにわたしたちはいらだつのである *nous pourrions sans cela trouver quelque bien, duquel nous sommes faschez d'estre privez*。同様に、他のすべての憎しみにおいても、悲しみの原因を認めることができる³。

この文脈は、先の引用部をデカルトが敷衍した文脈である。端的に述べれば、人間同士の交わりによって、その当人同士の持つ「善」と

¹ AT.XI.433 (谷川多佳子訳) (2008、118-119頁)。

² AT.XI.433 (谷川多佳子訳) (2008、118-119頁)。

³ AT.XI.433 (谷川多佳子訳) (2008、119頁)。

の直面があり、対人関係からなんらかの「善」、すなわち人間存在の行為における目的契機へ直結する要素との対面が見込まれる。そしてそのゆえに、「善」との直面を阻む要素に対しては「悲しみ」や「憎しみ」の情念が沸き起こることになる。またここには対人的関係というあり方が人間同士における「善」と向き合う場所であるがゆえ、デカルトが人間社会における交わりを肯定的に捉えていたとする解釈が成り立つのではないだろうか。要するに、人間相互の交わりは目的的对象としての「善」を求め合う場所でもあるがゆえ、人為的な関係の成立がデカルトにおいても肯定されていると言えるだろう。

以上を踏まえるに、デカルトは日常経験の世界においても社会的関係という人間相互の交わりを肯定し、その交流のうちに「善」の追求を見る論理を展開していると言える。つまり「善」の追求は個人による孤独な作業などではなく、デカルトが『序説』第五部で述べたように、理性と言語を併せ持つ個人が社会的関係のなかで交わりを持つことにより、人間の行動目標としての「善」の獲得への志向が現れると述べている。そしてこのような対人関係の中で人間が生を営むのであれば、そのうちに「教える」と「教わる」という関係が見いだされることも明らかとなるだろう。というのも、上の言及と同じ『情念論』において述べられているように、「教育 institution」という語をデカルトが直接用いることにより¹、彼は社会的関係における教育の存在と意義を認めているからである。そしてここにおける社会的関係とは「心身合一体」という心身を併せ持つ人間相互の交わりである。さらに、そのような人間の生活においては、任意の社会で認められた身体諸動作の習得もまた、必然的に要請されるのではないだろうか。というのも、そのような身体諸動作の習得を前提とし、各々の社会的生活も成立すると思われるからである。

以上、デカルトがテキストにおいて直接に「身体教育」の語を使用した跡はもちろん見られない。しかし社会内存在として生きるに適した身体諸動作の習得必要性やそれらの身体諸動作を「教える」ないし「教わる」という関係成立をデカルトは暗黙裡に承認していたのでは

¹ 本研究でも後に再び述べるように『情念論』第三部第 161 項(AT.XI.453)において、徳の認識に際しては「良い教育 la bonne institution」が生まれながらの欠陥を正すのに大いに役立つ *sert beaucoup, pour corriger les defauts de la naissance* との言及が確認できる。なお邦訳は谷川多佳子訳(2008)に拠った。

ないだろうか¹。つまり、そのような暗黙的かつ言外の前提を踏まえ、人間が共同体の内に調和して生きることも可能であったと言えよう。そしてこのような思惑の生じるどころ、次の解釈が現れる。すなわち、社会内で生きる人間に必要な身体諸動作の習得意義を、デカルトが認めていたとする解釈である。人間が社会的存在として生きる以上、身体諸動作の習得も必然的に求められると言えるのである。

上の解釈を提示することで、本項冒頭に掲げた問いへ解答を行うことができる。すなわち、「社会的関係性」あるいは「人為的關係性」という前提のもとに「デカルト身体教育論」を語りうる地平が現れるのである。

さて、上記のごとくデカルトのテキストのうちから身体教育を語りうる余地が拓けたことになる。それでは、デカルトにおいては身体教育の、その目的契機とはいかなるものであろうか。またそれはテキストにおいていかに指摘できるのか。ここで項を移すことにより議論を続行する。

第3項 「身体の完全性」獲得と認識へ向けて

ここまでの議論から、人間における諸活動の目的契機が「最高善」という「知恵」あるいは「徳」という「善」に存し、獲得目標としてのこのような「善」は他者との交わりのなかで得られうるものであることが明らかとなった。またこのような文脈において、デカルトにおける「身体教育」の存立する余地も認められるとする解釈を提示した。それではこれらの知見を踏まえ、どのようにデカルトにおいて「身体教育」が立ち現れることになるのだろうか。すなわち、「デカルトにおいて、身体形成の目的契機が見出されるとすれば、それは何であるか」という問いに対する解答を本項で行うことになる。

ところで、これまでに確認したような諸々の「善」を獲得した結果として人間に「満足 *le contentement*」がもたらされる。そしてこの「満足」をもたらす原因として、デカルトのテキストには「完全性 *la perfection*」という概念を確認できる。言い直せば、もろもろの「完全性」を得ることによって人間には満足が得られるという文脈は、デカルトのテキストから確認出来るのである。例えば、次の文脈におい

¹ 体育哲学の知見に即して言えば、デカルトのテキストにおいて「制度体育」の認められる余地があるとことになる。

て明らかである。

それぞれのものが、どれほどわれわれの満足感 *notre contentment* に貢献することができるかを正確に知るためには、満足感を生む原因がどのようなものであるか *quelles sont les causes qui le produisent* を考察しなければなりません。それは同時に、徳の運用を容易にするのに役立ち得る、主要な認識の一つ *l'une des principales connoissances* でもあります。というのは、われわれに何らかの完全性 *perfection* を獲得させる精神のすべての行為 *toutes nos actions de notre ame* は有徳的なものであり、われわれの満足感 *tous nostre contentment* はすべて、われわれが何らかの完全性をもっているという、われわれの内的な証言においてのみ存する *ne consiste qu' au tesoignage interieur que nous avons d'avoir quelque perfection* からです¹。

この引用部はデカルトがエリザベトに充てて「善」と「至福 *la beatitude*」の関係について論じた文脈であり、ここで言われる満足感とは先に論じられた「至福 *béatitude*」へとつながる、「善」の獲得に基づく精神の満足である。そして「完全性」の獲得およびそれを自らが保持しているという認識によって満足が得られる、とデカルトは述べている。つまり、一つの「完全性」とは同時に一つの「善」として認められるものであって、この根拠はすべての「完全性」を保持すると言われる「神 *Dieu, Deus*」が究極の「善」としてデカルトのテキストに提示されることから明らかであろう²。したがって、何らかの「完全性」を獲得することは何らかの「善」の獲得と同義に解釈することが可能であって、さらにその延長線上にある「至福」へつながると言える。そしてこのような議論から、「完全性」を獲得することは、人間の行為における「目標 *le but*」としても位置づけられるだろう。

ところで、このような満足をもたらす「完全性」とは、具体的にど

¹ AT.IV.283-284 (山田弘明訳) (2001、120-121 項)。

² 例えば『原理』における次の記述は、この主張の傍証たりうる。「われわれは神が永遠で、全知で、全能であり、すべての善と真理との源泉であり、すべてのものの創造者であることを知るのである。結局、そこにおいて何らかの無限な完全性、すなわちいかなる不完全性によっても限定されていない完全性が明晰に認められうるすべてのものを、神は自らにおいてもっていることを知るのである」(AT.VIII-I.13) (山田弘明訳) (2009、131-132 頁)。

のような意味内容を持つのだろうか。言い換えれば、デカルト研究史において、当該の「完全性」とはどのような理解が研究者間で行われているのであろうか¹。

辞書的な定義によれば、この「完全性」には主な意味内容が二つあり、相互に密接な関係を有している。その一つはアリストテレスの哲学に言われる「現実態」にも比せられるものであって、事物の本性を完全に発現したもの、あるいは所期の目的を達成したという意味において「完全であること completeness」という意味がある。他方、諸々の欠如 deficiency から免れているという意味での「完全性」との用法があり、デカルトではこちらの意味で「完全性」なる語が用いられているように思われる²。近年の研究成果によれば、「完全性」とは中世スコラ哲学以来の用語であって、「もの res」の有する肯定的な性質を指し、程度の大小がある。また先行研究者によれば、この「完全性」は「強度」や「度合い」などといった定性的な意味合いを持つ概念としても指摘されている³。すなわち、ある事物が存在し、なおかつ肯定的な性質をより強大に持つことが一層程度の高い完全性とされる。具体的な事例を一つ挙げるならば、ある事物を知識として知ることの一つの「完全性」であるが、逆に事物を疑うとは確実な認識に達していないという意味において、「完全性」という面で劣ることになる。そして神は最高の完全者であり、無限、永遠、不変、全知、全能などあらゆる「完全性」を自己のうちに持つと定義される。そしてこの「完全性」は「実在性」や「肯定性」または「存在者性」とも表記される場合があり⁴、或る事物が存在しているということに概念としての根源が求められる。要するに、「完全性」とはある事物の有する肯定的な性質であり、そのものが持つ有能性を指し示す概念としても解釈出来るであらう⁵。

¹ 以下の「完全性」概念については、山田(2010)および谷川(2006/1997)による『序説』注解を基礎におく。

² ここに挙げた辞書的な定義は Edwards, Paul (Ed.)(1972/1967) “Encyclopedia of Philosophy”における「完全性 Perfection」の定義による。なお当該の項目では本論における後者の意味が先に記載されており、双方の意味が「密接につながり、しばしば重複する意味 closely allied and often overlapping meanings」を持つとされる。また宗教的ならびに倫理的な意味合いでも使用される用例があるとの指摘があり、哲学に限定されない言葉としての拡がりを持つといえる。

³ 村上勝三(2006)『数学あるいは存在の重み』、255頁または264頁など。

⁴ 福居純(2005)『デカルトの「観念」論』、97頁。

⁵ 所(2004)によれば、次のようにまとめられている。「完全性」という語を DESCARTES は、…事物のポジティブな性質、ないしはそういう性質を有する<

さて、このように「完全性」なる概念は、事物の積極的かつ肯定的な性質を指し示す用語として定められる。言い換えれば、「神」の事例においても了解されるように、力能の観点において欠けるところのないこと、またある問題および対象について、それに対処しうる諸能力ないしは諸性質を指す概念として理解できる。この「能力」という言及についてはデカルトのテキストにも言及が確認可能であり¹、「完全性」概念の敷衍としては適切と言えるだろう。そしてデカルト研究者のあいだでも上記の定義を踏襲する形で議論が行われており²、デカルトにおける「完全性」概念については、ひとまず以上の理解において差し支えないであろう。

さて、このように獲得および保持によって当人に満足を生むとされる「完全性」であるが、デカルトによれば、次のような言明においてもそれを読み取ることができよう。

私は、徳の実践 *l'exercice de la vertu* に存する、あるいは（同じことですが）われわれの自由意志が獲得できるあらゆる善の所有に存する最高善 *le souverain bien* と、その獲得から生じてくる精神の満足 *la satisfaction d'esprit qui suit de cette acquisition* とを区別しています。それゆえ、それが不利益であっても真理を知ることは、それを知らないことよりもより大きな完全性であることを考えて *voyant*

事物>のいわば<事物的内容>、を指すべく使用し、したがってそれは、<事物>の<事物性>—<レス(res)>の<レス性(realitas)>—としての<レアリティス(realitas)>と、したがってまた<存在>の<存在性>としての<存在性(entitas)>とも、相覆うということになる。」つまり所による解釈でも、「完全性」とはある事物の「存在」することにその主な意味（意義）が存するとみてよいだろう。

¹ 1642年3月某宛書簡(AT.V.546)において、「なぜなら、われわれは能力をして何かしらの完全性を指し示すことが常であるからです *Per facultatem enim solemus designare aliquam perfectionem*」とする言及が見られる。この言明は神における完全性の如何をめぐる文脈において述べられ、この定義に対する疑義は差し挟まれていない。この点において、デカルトもまた「完全性」という語に対するこの用法に妥当性を認めていたといえよう。

² 例えば山田(2010)における「完全性」の注釈においては、谷川の解説をほぼ踏襲する次の言明が行われている。「完全(*parfait*)ないし完全性(*la perfection*)とは、スコラ用語で、ものの持つ肯定的性質である。実在性(*la réalité*)とも言われる。そこには、程度の大小があると考えられている。たとえば、私がものを知っていることは一つの完全性だが、ものを疑うということは、私が確実な認識に達しておらず、したがって完全性において劣る、つまり不完全であることである。神は最高の完全者（実在者）であり、無限、永遠、不変、全知、全能など「あらゆる完全性を自己のうちにもつ」と定義される（野田 1966 pp.115-116）」。なお彼が解説のなかで言及する野田(2005/1966)の指摘でもほぼ同趣旨の説明が行われ、個々人の持つ知識量の大小が、完全性の大小に比例するとして示されている。

que c'est une plus grande perfection de connoistre la verité, encore mesme qu'elle soit a nostre desavantage, que l'ignorer、私は楽しさがより少なくても、より多くの認識をもつ方がよいと認めます¹。

この引用によれば、自由意志によって「善」の所有が可能であり、最高善を含めたもろもろの「善」の所有から出来る満足の釈明に加え、完全性についても言及されている。それによれば、或る事物について確かな認識が得られるのであれば、例えその知が人間にとって不利益をもたらすものであれ、「知っている」という肯定的性質の故に完全性において上回るとする言明が行われている。換言すれば、生活における利便とは関わりなく、認識論的に見てより確実な諸知識の蓄積に、完全性の程度も比例すると言えるのである。

このような諸箇所を根拠として、人間身体を用いた諸活動から「善」を探究する試みも同じように考えられるが、それらの諸前提を踏まえると、デカルトによる次の言及は留意されるべきであろう。

そこに至福の成り立つ精神の快樂 *le plaisir de l'ame auquel consiste la beatitude* が、陽気さや身体のかつろぎ *la gayeté & de l'ayse du cors* と切り離せないことを証明するのは容易です。たとえば、悲劇がわれわれのうちに大きな悲しみを引き起こせば起こすほど、それだけわれわれを楽しませるという例によっても、狩りやテニスやその他同様の身体の運動 *des exercices du cors, comme la chasse, le jeu de la paume & autres semblables* は、とてもつらいものではあっても、やはり快適 *agreables* であり、それどころか快樂を増幅するのは *en augmente le plaisir*、しばしば疲労や労苦であるということさえ見受けられるという例によっても、それは容易に証明されます。精神がこれらの運動から受け取る満足の原因 *la cause du contentment que l'ame reçoit en ces exercices* は、そうした運動によって、精神がそれに結合している身体のかや器用さやその他何らかの完全性 *la force, ou l'adresse, ou quelque autre perfection du cors auquel elle est jointe* に気づくことに存します²。

¹ AT.IV.305 (山田弘明訳) (2001、140-141頁)。

² AT.IV.309 (山田弘明訳) (2001、144頁、一部改訳)。なお、この引用部における「精神の快樂 *le plaisir de l'ame*」という表現についてであるが、『デカルト著作集』における竹田訳では「魂の喜び」と訳されている。問題となる“ame”と

上の引用部においては、「至福」という「最高善」の延長にある目的的な契機において「精神の快樂 le plaisir de l'ame」が存するとの記述を確認できる。そしてここでの「精神の快樂」とは、「至福」へ到達した際に享受する「満足」とも捉えられる。つまりこの文脈では、「精神の快樂」が満足としての「至福」と同義に捉えられていると言える。そして、デカルトが身体運動文化に触れることを通して「精神の快樂」へ到達しようという発言に注目したい¹。ここで行われる運動の具体的な事例としては「狩 la chasse」や「テニス le jeu de paume」が挙げられ²、現代の身体運動文化に相当する種目が示されている。

いう単語を「精神」と訳すか、あるいは「魂」と訳すかという問いについては議論の余地があり、特にデカルトにおける「至福」という語の用法および彼の宗教理解と併せて今後検討する必要がある。というのも、「至福」という語は単に感覚的な快樂を意味するにとどまらず、宗教的な恍惚感をも含む用例があると考えられるからである。それゆえ、デカルトがいかなる宗教思想を有していたかによって、当該部分を「精神」と訳すか「魂」と訳すかについて影響が生じるであろう。本研究ではひとまず、選択的な決断として新訳である山田訳に従っておく。なお竹田訳では「身体運動 des exercices du cors」を「スポーツ」と訳出しているが、この訳語の妥当性については、別途議論が必要であろう。なぜなら、現代のわれわれが考える「スポーツ」と、この文脈に見られる「身体運動」が同一視されて良いかという問いは、問題として取り上げるに値すると言えるからである。¹ 名須川(1999)はこの箇所において、観劇を通じた「悲劇の快」と狩りなどを通じた「身体運動の快」との並列に着目し、双方の快の間に厳密な区別が行われていないことに問題を提起する。名須川は『情念論』において初めて双方の快に峻別がなされたという旧来の説を検討し、デカルトがそもそも「精神的快」と「身体的快」とは全く独立的に生じるとは主張していない事実を指摘する。彼はその上で次のように述べている。「これらの<快>は双方とも、「心身合一」のレヴェルにおいて我々の内に惹き起こされる何らかの<運動>に起因しているのである。これらの<快>は、その発生の時間系列という観点において、最初の原因となるものが身体[=物体]的なものであるか精神的なものであるかによって、一般には「身体的快」あるいは「精神的快」と称され区別されてはいるものの、実際のところ、「心身合一」のレヴェルにおける何らかの<運動>が生起し、それが原因となって惹き起こされるという点において、全く同一のものであるというわけである。」名須川の解釈から察するならば、デカルトは快樂の捉え方に対し、それが観劇を通じたものであろうと身体運動を通じたものであろうと両者に価値論的な優劣をおかず、人間もたらされる快を一括的に捉えていたとの見方が可能ではないだろうか。

² ただし、ここに言われるテニスは無論現代的な意味でのテニスではない。原文は「ポーム le jeu de la paume」であり、当時から時代を通じて高い衆目を集めている。それはジュスラン・ジャン＝ジュール(2006)『スポーツと遊戯の歴史』による次の指摘からもうかがえる。「非軍事的な性格の遊戯のうち、かつてのフランスにおいて最も王者にふさわしい地位を占めたのは、やはりジュ・ド・ポームであった。時代の別なくフランスではそれが行われてきたようで、最も古い文献のなかにも、ポーム、プロート、あるいはボンドといった球戯に関する記述が見られ、それらがすでに遠い昔から人気を博してきたことをよく伝えている。」また、「十六世紀と十七世紀にフランスで建てられたポーム場の数は膨大なもの

また「その他の& les autres semblables」とテキストにあるように、デカルトの挙げた二種目に限らず、彼が得意とした剣術 *la escrime* をはじめ彼の生きた 17 世紀に認められた諸々の身体運動文化が想定されていたと解釈できるだろう。

さて、ここで挙げられている身体運動文化に類する各運動種目を行うことによって、それらの運動が疲労や労苦をもたらすものであれ、精神が「満足」を得ると述べられている。他方でこのような諸々の意運動を行うことによって「快樂の増幅」が行われるならば、「快樂の増幅」は身体を動かすことから発して「満足」に直結すると言えるだろう。また「快樂の増幅」における快樂とは、「至福」の存する「精神の快樂」におけるそれと同じ快樂であろう。要するに、自らの身体を動かすことに基づく「快樂の増幅」から、デカルトの言う「満足」としての「至福」へとつながることになるのである。

さらに身体運動文化の遂行を通じた「満足」をもたらす原因として、デカルトは、「力 *la force*」や「器用さ *l'adresse*」などの身体の有する「完全性」を挙げている。すなわち、先に「善」として確認した「完全性」のなかでも「身体の完全性 *la perfection du corps*」を個々人が獲得および認識することで「快樂の増幅」が行われ、「満足」が発生することになる。そしてこの場合の「身体の完全性」獲得とは、求められる「善」として、身体を動かすことの目的契機と看做すことも出来よう。

要するに、一方で身体による運動から「身体の完全性」という「善」の獲得および認識を通し、「快樂の増幅」を介した「満足」が得られる。他方で「満足」および「至福」につながる「善」である「身体の完全性」獲得と認識は、自らの身体を動かす人間の期する目標としても位置付けられる。それならば、「身体の完全性」獲得と認識は身体形成、また身体教育の目的契機としても位置づけられるのではないだろうか。つまり、デカルト哲学から身体形成および身体教育の目標

になる。それを備えない居城は一つだになく、十ばかりを備えない都市もまたなかった。鄙びた村にさえポーム場があり、この点に関する旅行者の意見はすべて一致を見ている。」また、「狩 *la chasse*」についてもジュスラン(2006)によって当時の様子を以下のように知ることが出来る。「稀代の明君も暗君も、あるいは壮健この上ない王も虚弱な王も、ごくわずかな例外を除いて、こと狩猟に関してはみな同じ意見の持ち主であった。…女たらし王[アンリ 4 世]にいたるまで、また彼ら以前の王も以後の王もひっくるめて、この娛樂に熱を上げない者は一人もいなかった」。なお邦訳はいずれも守能信次による。

を語りうるならば、それは、「身体の完全性 la perfection du corps」の獲得および認識として示されるだろう。

たしかにデカルトの意識においてはこの「完全性」にも階層的な価値付け見られ、上で述べた「身体の完全性」は低い位置づけにある。それは次のデカルトの発言を見ても確認可能である。

…生の行為のためにわれわれの理性を真に使用すること *le vray usage de nostre raison pour la conduite de la vie* は、われわれの行為によって獲得され得る精神のおよび身体的なあらゆる完全性の価値 *la valeur de toutes les perfections tant de cors que de l'esprit* を、情念なしに吟味し考察することにのみあります。それは、われわれは普通、他の完全性を得るためには、ある完全性を断念せざるを得ないので、われわれがいつも最高の完全性を選ぶようにするためです。そして身体の完全性は最下等のものであるゆえ、それなしにも至福になる手立てがある、と一般的に言うことができます *Et pour ce que celles de cors sont les moindres, on peut dire generalement que, sans elles, il y a moyen de se render hureux*。しかし私は、身体の完全性をまったく軽蔑すべきだとか、さらには情念を持つことをやめるべきだとする意見には賛成いたしません。情念を理性にしたがわせることだけで十分 *il suffit qu'on les rende sujettes a la raison* であります¹。

このようにデカルトは、身体に備わる「完全性」を高く評価しているわけではない。しかしこの「身体の完全性」の価値を放棄することも認めない。この発言の背景には、戦争や衛生状況などによって自らの身体が不自由になった人間を考慮すると、解釈が容易になるだろう。つまり、五体満足の間人間においては「身体の完全性」の獲得や認識にも価値は認められているのである。そして、人間の身体にも「完全性」を認め、それらもまた「善」として求められる可能性をデカルトが示唆していたところに注意しておきたい。

端的に言えば、価値論的な位置づけは低いにせよ、社会的な関係性のなかで身体運動文化を遂行し、「満足」につながりうる「身体の完全性」目的契機として定める可能性をデカルトはテキストに残していたのである。このような議論から、デカルトにおいて人間の身体を

¹ AT.IV.286-287 (山田弘明訳) (2001、123-124頁、一部改訳)。

形成する意味、ないしは身体を教育対象とする意味をテキストから見出そうとするならば、それは「身体の完全性」という「善」を獲得すること、ないしは認識することに求められるとみなしてよいのではないだろうか。

さて、以上のようにデカルトにおいて人間身体の形成される目的と意味を明らかにすることができた。それでは、このような目標への到達に向けて、具体的にはどのような働きかけが行われるのだろうか。その具体的有り様をまずは身体諸動作を身につける学習者の視点から、次節で見てみることにしよう。

第二節 身体諸動作の改変

第1項 「情念」への着眼

はじめに、本節および本項における議論の見通しを述べておきたい。本研究は心身関係の基礎付けに基づき、人間が文化的な身体諸動作をいかにして習得するかという問いを論文の最も大きな問いとして設定した。そして、本節においては、その解答の核心にあたる部分を議論していく。すなわち、本節では、心身合一体である人間が身体諸動作を改変する具体的過程が示される。そして本節の結果を受け、身体諸動作の改変に不可欠に伴う他者関係のあり方が次節の第三節で論じられることとなる。そこで、本項においては、テキストから本研究の立てた問いへの解答を探るにあたり、それへ向けた有効な着眼点を定める必要があるだろう。つまり、本節の議論展開にあたって不可欠となる概念に着目する必要があると考えられる。そして、この着眼点の決定にあたっては、各々における身体諸動作の遂行や変化に際して深い影響を及ぼすような事象はないだろうか。仮にそのような論点に注目するならば、本研究が身体諸動作の改変過程を描き出すことにおいて、より説得力ある議論をつくることができるように思われる。また、第1章および第2章で得られた諸知見について、それらがどのように向後の議論のなかで活かされているだろうか。「実体の合一」および「心身の合一」、そしてそれらを確認づける諸々の「感覚」は、「身体諸動作の改変」においてどのような役割を果たしているのだろうか。あるいは第2章でみた「機械的物質としての人体」という

解釈は、本章の議論においてはどのような意義を以って立ち現れてくるのだろうか。こうした諸々の疑問に対して自覚的であることが、本研究には求められるであろう。

ところで、身体という物理的物体を生理的な側面から見てみると、身体諸動作の改変に欠かせない要件を直ちに見て取ることができるだろう。それはデカルトにおける「情念 *passion*」である。晩年に彼の大きな関心となる情念は、身体諸動作の遂行と不即不離の関係を持つと言っても良いだろう¹。そこでまず「情念」とはいかなるものであるかという基本的な整理を行うことで議論の土台を固め、しかる後に文化的な身体諸動作を習得する過程においては、とりわけ、どのような情念が深く関与しているのかについて確認する作業を行いたい。つまり、身体諸動作の改変と情念の関係性についての基本構造はどのようなものであるかという問いを設定することになる。というのも、後述するように、情念と身体諸動作の発現は互いに密接な関係を保つとはいえ、あらゆる情念が身体諸動作の遂行や変化に等しく関与するわけではないからである。むしろここでは、どのような情念が身体諸動作に密な関係を有するかについて、精確に把握しておく必要があるだろう。

さて、デカルトによれば、「情念」とは次のように定義されている。

情念を一般的に次のように定義できると思われる。すなわち、精神の知覚、感覚、情動 *Des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'ame* であり、それらは、特に精神に関係づけられ、そして精気の何らかの運動によって引き起こされ、維持され、強められる *sont causées, entretenues & fortifiées par quelque mouvement des esprits*²。

この定義から明らかにされるように、デカルトにとって「情念」とは精神の知覚であり、感覚であり、情動である。すなわち何らかの外的な作用によって精神が受け取る受動的な状態を指すと言える。デカ

¹ 周知のように、情念がデカルトにとって大きな関心事となるのはエリザベトとの往復書簡を通じてであり、『情念論』の構想もその書簡のなかでつまびらかに示されている。しかしロディス＝レヴィス(1999/1998)が指摘するように、デカルトは昔から情念に関心を持っていたとも言える。例えば、デカルトの処女作である『音楽提要』の冒頭にも情念と人間の関係についての記述を確認できる。

² AT.XI.349 (谷川多佳子訳) (2008、27頁)。

ルトは上記の引用に引き続いてさらにこの情念の定義を敷衍しており、それらを読んでみればさらにこの情念について理解することが出来る。例えばデカルトによれば、情念を知覚と呼べるのは、「精神の能動や意志でないすべての思考を意味する *signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'ame, ou des volontez*」場合であるとする¹。すなわち、精神の自発的な作用とされる意志の発動以外についてはそれらすべてを「知覚」という名で呼びうるのもであって、この意味において「情念」もまた「知覚」の名で呼ぶことが可能であるとする。そしてこのような情念は「精神と身体の密接な結合のために漠然として不明瞭になっている知覚のなかに数えられる *elles sont du nombre des perceptions que l'estroite alliance qui est entre l'ame & le corps rend confuses & obscures*」でもある、とデカルトは言う²。また情念を「情動 *des émotions*」と呼ぶことは、デカルトによれば、さらに情念の説明として利に適っているという。なぜなら、情動とは「精神のうちに生じる変化のすべて、つまり精神に現れるさまざまな思考のすべてにあてられる *peut estre attribué à tous les changmens qui arrivent en elle, c'est à dire à toutes les divers pensées qui luy viennent*」ことに加え³、精神の持つ思考すべてにおいて情念が最も精神に強い影響を及ぼすからであるとする。

他方、この情念の生理的影響についてもデカルトは言及を行っている。すなわち、情念が精神に関係づけられるという部分については、情念が暑さや音などの外的対象に関係付けられる「外的感覚 *sensus externus*」ではなく、痛みや飢えなどの「内的感覚 *sensus internus*」とも異なる知覚であり、精神そのものに直接関係付けられる知覚であるとされる。具体的に言えば⁴、地震を感じることや津波を知覚すること自体は、外的感覚によって捉えられるものであり、そこから生じる恐怖や不安といった精神の発露は情念と見なされる。そして、このような情念は、気体状の微細な血液として以前に提示した「動物精気 *esprits animaux*」の流れによって惹起され、維持され、強められることになる。すなわち、視覚の対象が視神経を伝って脳にある松果腺に

¹ AT.XI.349 (谷川多佳子訳) (2008、28頁)。

² AT.XI.350 (谷川多佳子訳) (2008、28頁)。

³ AT.XI.350 (谷川多佳子訳) (2008、28頁)。

⁴ 以下の比喩は野田(2005/1966)の例示に基づく。野田は情念を指して「つよい感情」「受動的状態」「受動的意識の中で意識状態そのものについての意識」などとその特徴を挙げている。

像を映し¹、それらが精神に何らかの情念を引き起こす。そして、その情念に基づいて動物精気がそれに対応する身体諸動作を引き起こすために身体各所に流れると同時に、それらの精気が身体各部に流れることから松果腺に特殊な運動を引き起こし、「自然の設定によって *institué de la nature*」精神がさらに情念を感じる仕組みを持つという²。また、このように身体各所に流れる血液は熱機関である心臓において通常と異なる仕方で熱によって希薄化され、特定の情念を維持し強めるのに適した動物精気を脳に送ることとなる。そして、デカルトによれば、動物精気の運動に由来する情念の発生は、「実体の合一」および「心身の合一」によって根拠づけられている。先の第2章で示したように³、情念を自らのうちに発生させる人間においては、「精神は真に身体全体に結合している *l'ame est veritablement jointe à tout le corps*」のであって、第1章で確認した「実体の合一」が確認できる。つまり、心身はそれぞれが実体の身分を保ちつつ存立している。そして、情念という「精神の知覚、感覚、情動 *Des perceptions, ou des sentimens, ou des emotions de l'ame*」によって、「心身の合一」という心身の因果的直接的な結合が明らかに認識される。端的に言えば、『情念論』において情念の有り様を説明するデカルトの議論には、「実体の合一」および「心身の合一」という思想的前提が潜んでいるのである⁴。

以上を端的にまとめると、情念とは、広い意味では意志と異なる知覚作用全般をさすものである。そしてとりわけ、精神それ自体に関係して発する自発的感情とでも言うべきもと言える⁵。また、精神に関

¹ 視神経が外部の諸刺激を脳に伝える仕組みについては、『原理』第四部 190 項 (AT.316-318) にやや詳しい記述が行われている。これらの仕組みと、『情念論』で確認できる諸記述とは大きな差異が見られない。したがって『原理』から『情念論』までのデカルトの生理学思想は大筋で不動のものであったとみてよいだろう。

² これらの記述は『情念論』第一部第 36 項 (AT.XI.356-357) の記述に基づく。

³ 第2章第一節第2項「永続分割性」における、『情念論』第一部第30項 (AT.XI.351) の記述を参照のこと。

⁴ 1643年6月28日付けエリザベト宛て書簡におけるデカルトの次の言及は、参照されるべきであろう。「最後に精神と身体との合一に属することがらは、…感覚によってきわめて明晰に理解されます」(山田弘明訳)(2001、29頁)。

⁵ 桂(1982/1966)は通例『情念論』という邦訳の充てられる当該作品に『感情論』という訳語を使用している。この訳語については議論もあろうが、情念が精神に発する感情を指すことについては諸研究者のあいだにも異論がないと思われる。したがって、ここで挙げたような「自発的感情」という総括も誤りではないだろう。

係付けられる情念は、動物精気によって維持され、強められ、引き起こされるものであるが、動物精気は身体諸動作の発生する生理的根拠でもある以上、「情念」と「身体諸動作」は動物精気を介して関係付けられているといってもよいだろう。さらに、情念が先の引用にあるごとく「精神の感覚」であり、この情念が身体諸動作の改変に深い影響を及ぼすものであるならば、感覚とは「身体諸動作の改変」が行われることの要因とも言えるだろう。言い直すならば、情念という「精神の感覚」が発生するゆえに、身体諸動作の改変が行われると言えるのである。このような主張は、外的感覚を通じて情念の発生することからも了解できるであろう。ひとまずは、以上が情念という存在の基本的な位置づけと言えるのである¹。

さて、このようにして引き起こされる情念は、人間が認知するすべてに対して引き起こされるわけではない。デカルトによれば、確かに「精神の情念〔受動〕 *des passions de l'ame*」の直前の最も近い原因 *la derniere & plus prochaine cause* は、「精気が脳の中にある小さな腺を動かすその動揺 *l'agitation, dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau*」である。しかし、価値論的な側面から捉えるならば、その言明は次のように言い換えることができる。すなわち、情念の対象は「感覚を動かす対象によって引き起こされる *estre excitée par les objets qui meuvent les sens*」のであり、これらの対象が情念の「いっそう普通で主要な原因 *leur causes plus ordinaires & principales*」である²。要するに、人間が認知する限りのあらゆる対象が押しなべて情念の発生原因として範囲の確定がなされる。そしてさらにこうして感覚を動かす対象から情念が生じるためには「対象がわたしたちを害したり益したりしうる多様なしかた、あるいは一般にそ

¹ なお、1645年10月6日エリザベト宛書簡(AT.IV.310)には次のように情念の定義がなされている。『情念論』における定義もこの書簡によるこの定義を受けていると言えよう。「…意志の協力なしに（したがって精神から来るいかなる能動もなしに *sans aucune actions qui viene d'elle*）、ただ脳のなかにある印象だけ *les seules impressions* によって、精神のうちにそのように引き起こされたすべての思考 *toutes les pensées qui sont ainsy excites en l'ame sans le concours de sa volonté* を、一般に情念〔*passion*〕と名づけることができます。というのは能動でないものはすべて受動〔*passion*〕だからです。」（山田弘明訳）（2001、145頁、括弧内山田）。なおこの直後に情念という言葉が「精気のある特別な動きによって引き起こされる思考に限定される *on restraint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particuliere agitations des esprits*」とも述べられている。

² 以上の記述は『情念論』第二部第51項(AT.XI.371-372)の記述に基づくものである。なお邦訳は谷川訳(2008)に拠った。

れら対象がわたしたちに重要となる多様なしかた *des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en general estre importants*」に基づくとされる¹。すなわち、感覚で捉えられるものすべてに情念が湧き立つのではなく、自分にとって有益であるか有害であるかという基準や重要であるかそうでないかという価値的な側面が情念の発生に大きく関与することとなる。言いなおすならば、何に対しても情念が湧くのではなく、知覚の対象であって、個々人にとって価値付けの可能な事物に対して情念が発生することになるのである²。

ところで、このような情念は幾種類もの枚挙が『情念論』においては行われるものの、その最も基本的な情念である「基本情念 *passions primitives*」は次の六つのみである。すなわち「驚き *l'Admiration*」、「愛 *l'Amour*」、「憎しみ *la Haine*」、「欲望 *le Desir*」、「喜び *la Joye*」そして「悲しみ *la Tristesse*」の六つであり、その他の情念はすべてこれら基本情念の組み合わせによって発生するとデカルトは述べる³。そしてこのような情念は人間の生活にとって甚大な影響を及ぼすことは用意に想像できるだろう。なぜなら、このような諸々の情念と理性的思考のせめぎあいのなかにおいて、人間の日常生活が存立するからである。特にデカルトによれば、情念の効用は「精神のなかに思考を強化し持続させること *elles fortifient & sont durer en l'ame des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve*」のみであるとし⁴、逆に情念のもたらす害とは「それらの思考を情念が、必要以上に強化し保持すること、とどめるべきでない別の思考を強化し保持すること *elles fortifient & conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin ; ou bien qu'elles en fortifient conservent d'autres, ausquelles il n'est pas bon de s'arrester*」にあるという⁵。要するに善悪を問わずして様々に精神のうちに浮かぶ思考に対し、それらを維持し強めることに情念の主たる機能が存するとデカルトは見る。そして当然のごとく、それらが身体諸動作の発生にも影響を及ぼし、結果として人間の言動にも影を落と

¹ AT.XI.372 (谷川多佳子訳) (2008、52頁)。

² Voss, Stephen(1989)による『情念論 *Les passions de l'ame*』注解においては、情念の対象となるのは「われわれにとって何かしら問題となる、知覚された外的な諸対象 *Perceived external objects that somehow matter to us*」との解説が行われているが、適切な指摘と言える。

³ 『情念論』第二部第69項(AT.XI.380)の記述に基づく。なおそれぞれの基本情念に対する邦訳は谷川訳(2008)に拠った。

⁴ AT.XI.383 (谷川多佳子訳) (2008、65頁)

⁵ AT.XI.383 (谷川多佳子訳) (2008、65頁)

すと言えるのである¹。

ただし、このような諸々の情念は理性と対比されるものではあるが、決して情念それ自体が否定的な位置に置かれているわけではない。

『情念論』の後半部に記されているように、理性的思考を以って情念を規制することにデカルトは価値を認めている。そしてデカルトによれば、精神が身体と共有する快樂はすべて情念に依存する以上、「情念に最も動かされる人間は、人生において最もよく心地よさを味わうことができる *les hommes qu'elles peuvent le plus emouvoir, sont capables de gouter le plus de douceur en cette vie*」とする²。すなわち、情念と付き合うすべを学び、それによって情動の豊かな生を送ることにデカルトは高い価値づけを与えるのである³。

以上から、情念とは心身合一体である人間の生にとって必要不可欠なものであり、身体諸動作の発現とも密接な関係を保つのみならず、それらの適切な対処法を学ぶことによって有意義な生を送ることが出来るということが、情念に対する一応の基本的理解である。そこで次にこれらの概要を本研究の関心にひきつけ、どのような情念が身体諸動作の改変にとって重要となるのかという点に着目する。すなわち、「身体諸動作と情念の具体的有り様は、どのように現れているか」という問いをここで設定し、これに解答を与えることで「身体諸動作の改変過程を明示」するための手がかりを引き出すこととする。そしてその着眼を結論的に言えば、先に挙げた六つの基本情念のうちでも「欲望」の情念を重点的に考察し、次いで欲望の充足と同時に現れる「喜び」の情念に着目することが有益と思われる。なぜなら、双方の情念は前節で見た「身体の完全性 *la perfection du corps*」と密接な関係を有するからである。

まず欲望の情念に対する基本的な理解を固めておきたい。デカルトによれば、情念が現在 *le present* や過去 *le passé* にもまして未来

¹ 所(1981)も指摘するように、情念は精神にのみ終結するものではなく、身体にも作用を及ぼす。例えば第一部 40 項(AT.XI.359)においても確認できるように、情念はその喚起原因となった事物に対し、身体の維持に必要とされる行動を取るよう精神を促すはたらきがある。つまり心身合一体を前提として情念は発生するのである。

² AT.XI.488 (谷川多佳子訳) (2008、181 頁)

³ この点についてはすでに Cassirer(2005)が指摘するところである。また谷川(2004)の指摘においても、情念のメカニズムは理性と対をなすものであるが、モラルと絡んで身体の健全を保ち、よく生きることを志向するものであるとの指摘が行われている。

l'avenir に向けて個々人を向かわせるとし、「欲望」の情念はそのなかでも常に未来へ向けられているとする¹。そしてこの欲望の情念は「まだ手に入れていない善を得ようと欲したり、今後起こりうる悪を避けようと欲したりする場合 *lors qu'on desire acquérir un bien qu'on n'a pas encore, ou bien éviter un mal*」に加え²、善の保存 *la conservation d'un bien* や悪の不在 *l'absence d'un mal* を願う際のすべてに及ぶとする。すなわち、欲望の情念は善の追求においてその始動因とも言うべき役割を果たすと言えるのである。その上でデカルトはこの「欲望」の情念を次のごとく定義する。

欲望の情念 *La passion du Desir* は、精気 *les esprits* が引き起こす精神の動揺 *agitation de l'ame* で、精神が自分に適するとみずから表象するものを未来に向かって意志するようしむける。こうして欲望するのは、今は不在の善の現前 *la presence du bien absent* だけでなく、今ある善の保持 *la conservation du present* でもある。さらにまた、すでにある悪の不在 *l'absence du mal* とともに、これから被るかもしれない悪の不在 *celuy qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir* である³。

以上が『情念論』のテキストに確認できる「欲望」の情念の定義である。それによれば、善と悪の両面から記述が行われ、未来へ向けるという前提のもとで記述が行われている。この欲望の情念は身体諸動作の発現にも大きな関与を果たすものであって、ひとたび欲望の情念が発せられるならば、動物精気が脳から筋肉へ移行するとともに「感覚すべてをいっそう鋭くし、身体のすべての部分を動きやすくする *rendent tous les sens plus aigus, & toutes les parties du corps plus mobiles*」情念でもある⁴。デカルトの記述に即して生理学的側面から言い換えれば、こうして善を求めるとともに悪を避ける欲望の情念は、「そのために必要な活動に役立つすべての身体部分 *tutes les parties du corps qui peuvent server aux actions requises pour cet effect*」である心

¹ 『情念論』第一部第 57 項(AT.XI.374-375)の記述に基づく。

² AT.XI.375 (谷川多佳子訳) (2008、55 頁)。

³ AT.XI.392 (谷川多佳子訳) (2008、75 頁)。

⁴ AT.XI.403 (谷川多佳子訳) (2008、86 頁)。

臓 *le cœur* などに精気を多量に送り込む¹。つまり、欲望の具体的発現となる身体諸動作を発揮するために必要とされる諸器官や筋肉へと、血液を送る働きをなすのである。またこのような欲望と身体諸動作の関係は相互的であって、デカルトによれば、「精神が何かを欲するとき、全身体が、欲望を持たないときよりも機敏で動きやすくなる *lors que l'ame desire quelque chose, tout le corps deveant plus agile & plus dispose à se mouvoir qu'il n'a coustume d'estre sans cela*」という²。そして身体がそうした状態になるならば、それが「精神の欲望をいっそう強く激しくする *cela rend les desires de l'ame plus forts & plus ardens*」こととなり³、これらの記述から「欲望」と「身体諸動作」の相互的な作用のあり方を確認することができる。端的に言えば、研究者の指摘にもあるように、行為の実現においては時間と身体行為に結びつく「欲望」の情念が不可欠といえるのである⁴。

ところで、本研究ではとりわけ「善」に関する追求と保存というデカルトの発言に注意しておきたい。ここで言う「善」とは第一節で考察した「善」と同一のものであることには疑いを容れないであろう。つまり、「善」の追求と保存に対して欲望の情念が働くという記述は前節における行動の目的的对象としての善を獲得ないしは認識することにおける過程にも反映されるであろう。具体的に言えば、人間が自らにとって「善」と表象されるものを認識するならば、自らの手の届く範囲に対象がある限り⁵、「欲望」の情念が発生することによって対象を獲得しようとする。あるいは入手した善を保存することにおいても、同じように「欲望」の情念は発生することになる。つまり前節で見た人間身体の形成、つまり文化的な身体諸動作を習得する目的

¹ AT.XI.406 (谷川多佳子訳) (2008、89頁)。

² AT.XI.406 (谷川多佳子訳) (2008、89頁)。

³ AT.XI.406 (谷川多佳子訳) (2008、89頁)。

⁴ 小林(1995)、454頁。

⁵ 『情念論』第二部第120項(AT.XI.417)にも記載されているように、この欲望の情念は自らが獲得できる情念に対してしか湧き立つことはない。言い換えれば、自分の能力の及ばない諸対象については、欲望の情念は無効と言えるのである。それはデカルトによる次の記述によって明らかとなろう。「わたしは、身体を動きやすくするという特性 *la propriété* を欲望に帰したのだが、この特性は、欲望の対象を獲得するのに役立つ何かをすぐにでもできると思う場合にだけ、あてはまるということだ。なぜなら、もし反対に、獲得のために役立つことはだしあたって何もできないと思う場合は、欲望の動きすべてが脳内にとどまって神経には少しも移っていかず、脳内でただ欲望の対象の観念 *l'idée de l'objet désiré* を強めることにだけ用いられるので、身体のほかの部分が無気力なままにしておくからである。」(谷川多佳子訳) (2008、101-102頁)。

ないしは意味である「身体の完全性」獲得においても、この欲望の情念がその基底に息づいているといえるであろう¹。したがって、身体諸動作を獲得しようとする個々人の情念においては、まずもって善を希求ないし保存しようとする「欲望」の情念が根底にあると看做すことができるのである。そしてこのことはまた、「欲望を介してのみ善の追求に向かいうる」とする先行研究の指摘にも適うものであろう²。

このように「身体の完全性」獲得を期した身体諸動作の改変においては、欲望の情念が深く関与していることになる。そしてこれに加えて「喜び」の情念を議論に補強することによって、「身体の完全性」獲得および認識に関わる情念の仕組みがより明瞭なものとなるだろう。

さきほど以来、「欲望」の情念は善の追求ならびに現在保持している善の保存のために発動するとの議論を確認した。そしてデカルトによれば、善もしくは悪が現在のわれわれに属するものとして示されるならば、「現在の善の考慮 *la consideration du bien*」はわれわれのうちに喜びを引き起こし、逆に悪の考慮は悲しみを引き起こすという³。すなわち、みずからが善を保持しているという認識によって情念としての喜びが生ずるという解釈が可能である。そしてこの解釈が通用するならば、善の保持は喜びをもたらす以上、「身体の完全性」として目される「力 *la force*」や「器用さ *l'adresse*」という身体に関わる善の諸要素を保持することからもまた⁴、「喜び」の情念が発生すると

¹ 所(1996/1980)も指摘するように、『情念論』第二部第 88 項(AT.XI.394)で確認できるとく、追求対象の多様性に依じてそれと同数の多様な種類に欲望を区別することは適切であるとする。そしてデカルトによれば、ここでは欲望の種類が愛や憎しみの数だけあること、そして最強の欲望は快と嫌悪から生じる欲望であるということが指摘されている。つまり、人間の欲する対象の数だけ欲望の別があると解釈可能ではないだろうか。

² 小林(1995)、454 頁。なお湯川(1996)は、デカルトにおいて、行為に際しては自由意志がその起動的な役割を果たすと主張し、他方で小林(1998)も『情念論』における行為の原因については、善悪の知覚に加えて行為者の意志作用が求められると指摘している。このように、個々人の行為にあたっては、単に欲望の情念のみならず、それと同時に行為者本人の自由意志が重要な役割を果たしていると考えられる。

³ AT.XI.376 (谷川多佳子訳) (2008、57 頁)。

⁴ なお、ここで言及した「力」であるが、本研究の第 1 章第二節第 2 項で触れた「力」とは意味合いの異なることに留意しておきたい。上の議論で述べられている、人間身体が持ちうる「力」とはいわば「能力 *la faculté*」としての「力」であって、物理的作用を引き起こす「能力」という意味合いにおいて使用されている。他方、心身合一における「力」とは、作用および被作用という関係性の下に言われる「力」であり、作用および被作用という「現象」として捉えられている。ま

いう解釈が可能であろう。そのことは以下の議論を展開することによってより明瞭なものとなる。

デカルトによれば、「喜び *La Joye*」とは「精神の快い情動 *une agreeable emotion de l'ame*」であり、「精神による善の享受 *la jouissance qu'elle a du bien*」を成り立たせているとされる¹。つまり、善を獲得し、己のものとすることによって喜びが発生するとの解される。デカルトはこの事態をさらに敷衍し、「善についての喜びを持たないあいだは、精神は善を所有していないと同様に、善を享受してもいない」と述べている。ここにおいてもまた、何らかの善を享受することから喜びの情念が発生すると捉えることができる。要するに、「喜び」の情念を持つことは、個々人のうちに善を獲得ないしは認識したという証とも言えるのである。またデカルトはこの喜びのなかでも「純粋に知的な喜び *la joye purement intellectuelle*」と今述べたような情念としての喜びを区別するものの²、「精神が身体に結合されている限り」この知的喜びも、情念としての喜びを伴うとしている。つまり喜びには種としての差異がありはするものの、心身合一体としての人間においてはどちらも同時に発生するという。そしてこのような喜びはどちらにせよ「何らかの善を所有しているという考えから *de opinion qu'on a d'avoir quelque bien*」生じる³。つまり、「善」の所有から喜びが生じるという論理はデカルトのうちに一貫されていることが確認できるのである。そしてこうした「喜び」の情念は、身体のみに関係する善によっても引き起こされることが言及されており、本項が問題とするような人間身体を動かすことで得られる善の獲得に対しても適用されるであろう⁴。また先行研究によれば、身体の保存と身体

た、人間における「完全性」という文脈で用いられるのが前者の「力」であり、心身の結合を説明するための「力」という概念が、「完全性」という文脈で用いられることは生じえないであろう。なぜなら、デカルトにおいて心身結合における「力」という概念を、完全性という概念と関係させて論じた箇所は見当らないからである。

¹ AT.XI.397 (谷川多佳子訳) (2008、79頁)。

² ここでいわれる「知的な喜び」とは、デカルトによって「精神自身によって精神のうちに引き起こされる快い情動 *une agreeable emotion excite en elle mesme*」と定義されている。情念としての喜びが人間の身体を伴う喜びであることと対比されている。

³ AT.XI.398 (谷川多佳子訳) (2008、81頁)。

⁴ 『情念論』第二部第94項(AT.XI.398-400)には精気の運動から体調のよさなどを示すために自然によって設けられ、精神が身体に結合している限りにおいて、その刻印を精神に属する善として精神に示すこととなり、喜びの情念が生じる。ここでは先の「純粋に知的な喜び」とは異なり、喜びの情念の発する様が生理的関

の完全化のために何が善いかということは、喜びによって決まるという指摘がある¹。そして身体的に善く生きるとは喜ばしく生きるということであり、そのためにいかに行動すべきかについても、それは「喜び」によって決まるという。これらの記述を踏まえれば、少なくとも次のことは言えるであろう。

「身体の完全性」を獲得および認識するためには、その「完全性」が「善」に他ならない以上、欲望の情念を発現させることになる。言い換えれば、「力」や「器用さ」という人間身体に具わるとされる「善」の獲得のためには、「欲望」の情念がその出発点となる。そしてその追求を通じて「喜び」の情念を感じることが出来るとすれば、それは己のうちにおいて何らかの「善」を獲得ないしは認識していると言うことができる。つまり、「欲望」の情念に突き動かされて善を追求もしくは目下所有する善を保存し、結果として目的的对象である善を獲得ないし保有することが出来たのであれば、そこには「喜び」の情念が立ち現れることによって自らにおける「善」の存在を確かめることができる。本研究の関心にひきつけて言えば、「狩り」や「テニス」を始めとする身体運動文化の遂行を通じて「喜び」の情念を獲得できたのであれば、その情念を感じる個々人のうちに「善」が保持されているとあってよいであろう。

このように、身体諸動作を改変し、文化的な身体諸動作を習得する際に発生する情念の基本構造が明らかとなった。端的に言えば、身体諸動作の改変を図る場合には、まず行為者のうちに「善」を希求する「欲望」の情念の現われが必要条件となる。そして目指すところの「善」を、身体運動文化を介して獲得するならば、そこには獲得の証としての「喜び」の情念が出現する。さらにこの場合に欲望の対象となる「善」には先に見た「身体の完全性」も含まれる以上、人間身体に具わる完全性の追求に対しても、情念のこのような一連の流れは適用可能であろう。「身体の完全性」を求めることにおいてはこのような情念の流れが前提としてあり、これを体育哲学分野の術語で言い換えるならば、身体諸動作の習得においては「欲望」の情念を通じた「善」の追求、および「喜び」の顕現によって「ヒトの身体面からの人間化」が行われるのである²。また、情念という「精神の感覚」が身体諸動

係から明らかにされている。

¹ 小泉義之(1996)『デカルト＝哲学のすすめ』、178頁。

² 「ヒトの身体面からの人間化」については、繰り返すように、佐藤(2003/1993)

作に影響を及ぼすならば、情念としての「感覚」は、身体諸動作が改変されることの要因としても位置づけられるであろう。

ところで、個々人における情念のこのようなメカニズムを踏まえながら、身体諸動作の改変において不可欠な要素をデカルトのテキストのうちに確認できる。それは「習性 *habitude*」概念であるが、これについて次項で確認することにしよう。

第2項 観念の連結と「習性」

本項では、身体諸動作の改変にあたって決定的な生理学的根拠を示す「習性」概念を中心に考察を行う。すなわち、文化的な身体諸動作を習得するにあたって重要となる「習性」概念とはいかなるものであり、その「習性」概念が人間の身体諸動作改変といかなる関係を持つのだろうか。まずはこのような問いに答えることを本項の中心的な課題としたい。

予め要旨を先取りして言えば、人間存在は任意の外的刺激に対して心身の対応関係が予め定まっておき、その結びつきを後天的あるいは人為的な諸作用によって変改することが可能であることがデカルトの言及から確認できる。そして、この心身の恣意的な結合の変更を可能にする働きかけを「習性」という仕組みが果たすことになる。そしてこの心身の相関に関するメカニズムは、本来的に諸動物に対して適用されることがデカルトのテキストには示されている。しかし、生理学的な側面から見れば、とりわけ人間の身体に関する限り、その自然的な有り様は動物のそれと同じである。したがって、動物に適用される生物学的な作用はまた、人間の身体にも適用されることになるのである。本項ではこれまでに展開した諸記述を踏まえ、上のような枠組みを意識しつつ行われる。

さて、デカルトにおいてこのような身体諸動作改変に関係する記述が現れる文脈は、『情念論』においてである。しかし、ここで詳らかに語られる記述の祖形は、デカルトの思索の初期から形作られていたと言える。例えば、1630年というデカルトの思索が本格的に開始され始める時期の書簡においては、以下のような記述が見受けられる。まず「或る人々に踊りの欲求を起こさせる *fait envie de danser à*

が提唱する体育の目的契機である。本研究も体育哲学の思想的基盤は佐藤による先行研究を下敷きとする。

quelques-uns その同じ事柄が、別の人々には泣き出したい気分を起こさせうる *peut donner envie de pleurer aux autres*」場合があるとする¹。そしてデカルトによれば、その原因は「われわれの記憶のうち *en nostre memoire* にある諸観念 *les idées* が駆り立てられる *sont excitées* ことからのみ生じる」という²。その直後デカルトは次のように述べている。

かつて或る楽曲が演奏された際に踊ることで楽しんだ人々は、似たような曲を聞くやいなや踊ることへの望みが彼らに立ち戻ります。これとは反対に、もしある人が舞踏曲 *gaillardes* の演奏を耳にすると同時に必ず彼に何らかの嘆き *quelque affliction* が起こったのであれば、次回彼がそれを聞くときには間違いなく悲しむことでしょう。これは非常に確証の持てること *Ce qui est si certain* で、もしヴァイオリンの音に合わせて或る犬を五、六回したたかに鞭打つならば、犬は別の機会にこの音楽を聞くと直ちに吠え始め、逃げ出す *il commenceroit à crier & s'enfuir* ことだろうと私は判断します³。

この記述は『情念論』で現れる関連の諸記述とほぼ同趣旨のものであると見なしてよいであろう⁴。つまり、対象が人間にしても犬にしても、後天的な諸作用の組み合わせによって刺激の出入力のあり方を変えることが出来る。すなわち、外部刺激とそれに対する反応を変化させることが可能なのである。具体的には、快活な音楽を聴くと同時に苦痛が襲う場合、その後同じ快活な楽曲を聴くたびに苦痛の知覚が生み出され、相互に直接的な関連を持たないはずの両者が以後結び合わされることで当の人間に当該事象が現れる。あるいは楽器の音に合

¹ AT.I.133 (拙訳)。

² AT.I.133-134 (拙訳)。

³ AT.I.134 (拙訳、原文；*ceux qui ont pris autrefois plaisir à danser lors qu'on jouoit un certain air, si-tost qu'ils en entendent de semblable, l'envie de danser leur revient ; au contraire si quelque'un n'avoit jamais oüy jouer de gaillardes, qu'au mesme temps il ne luy fust arrivé quelque affliction, il s'attristeroit infalliblement, lorsqu'il en oiroit une autre fois. Ce qui est si certain, que je juge que si on avoit bien fouëtté un chien cinq ou six fois, au son du violon, si-tost qu'il oiroit une autre fois cette musique, il commenceroit à crier & s'enfuir.*)

⁴ *Lodis=Lewis* (1998/1957)は本研究が上に挙げたこの箇所に注解を行い、この記述と『情念論』第一部第50項(AT.XI.368-370)における記述との関連を指摘している。ただし、人間においては「その構造への理解のため *grâce à la compréhension du mecanisme*」、この仕組みに隷従されえないとする。

わせて犬を打つならば、以後同じ楽器の演奏が行われた際には犬が打たれることを予期して逃げ出すことになる。もちろんこの事例においても楽器の音色と犬の殴打については直接的な関係は無いといえる。それにもかかわらず、感覚知覚における結びつきが行われ、結果としてこの結びつきが人間や動物の行動を規制することになる¹。このような後天的または恣意的な結びつきへの着目がデカルト哲学の形成期において既に行われていたのである。

ところで、このような趣旨の記述はデカルトの生涯の後半期にわたって顕著に確認することができる。例えば 1644 年 7 月のエリザベト宛書簡においてはこの仕組みが端的に示唆されており、それによれば「われわれの身体づくりは、あることを考えると自然に身体がある動きをするようになっている *la construction de nostre corps est telle, que certains mouvemens suivent en luy naturellement de certaines pensées*」と述べられている²。この際の具体例として挙げられている事柄は「羞恥心から顔が赤くなる *la rougeur du visage suit de la honte*」ことであるとか、「同情から涙が出る *les larmes de la compassion*」こと、または「喜びから笑う *le ris de la joye*」ことなどが列挙されている。したがって、生理的關係においては感覚と身体の相互作用に関する密接な結びつきがデカルトのなかで想定されていたと見られる。また 1646 年 5 月のエリザベト宛の書簡においては、この時期構想の最中であった『情念論』における心身關係のあり方について、次の発言が確認できる。

われわれが生まれたときから身体のある運動に伴う思考 *les pensées qui ont accompagné quelques mouvemens du corps* は、今もなおその運動を伴う。したがって同じ運動が何か外的な原因によって身体のなかで再び引き起こされると、精神のなかにも同じ思考を引き起こす *si les mesme mouvemens sont excitez derechef dans le corps par quelque cause exterieure, ils excitent aussi en l' ame les mesme pensées*。反対に、われわれが同じ思考を持つと、それは同じ運動

¹ 三輪正(1985)『習慣と理性—近代フランス哲学研究』はこのような仕組みはいわゆる「パブロフの犬」の仕組みになぞらえることが可能であると指摘している。厳密な対応關係の特定は困難であれ、両者には類似の作用が見受けられることに疑いは無いであろう。

² AT.V.65 (山田弘明訳) (2001、55 頁)。

を生む。そして結局、われわれの身体という機械 *la machine du nostre corps* のつくりは、喜び、あるいは愛、あるいは他のそれに似たものの思考を少しでも持てば、情念に伴うと私が言った血液のさまざまな運動を引き起こすのに必要な動物精気 *les esprits animaux par les nerfs en tous les muscles qui sont requis pour causer les divers mouvemens du sang* を、神経を介した全筋肉のなかに送るのに十分であるようになってきていること¹。

つまり、人間の心身にはある種の結合関係が想定されており、一方の側に刺激が起こるならば、他方にはそれに対応した刺激が発生する。そしてその事象は心身の相互作用を前提としたものであり、何らかの物理的刺激が脳にまで伝われば、それに対応した情念が発生するとともに、それに適応した身体諸動作を取るべく動物精気が筋肉をめぐる。逆に精神が同じ思考を持つならば、松果腺と動物精気を介し、それに適応した身体諸動作が現れることになる。このように、デカルトにおいて「心身合一体」とされる人間存在には、このような知覚と身体の相互作用に関する原理が生得的に備わっていると見ることができる。このような記述はさらに後年の書簡でも繰り返されており²、デカルトにおいてこのような心身の結びつきは確固たる位置づけを有していたと思われるのである。

さて、このような心身関係の偶然的な結びつきは身体諸動作の改変にも適用されることが予想できよう。先行研究においても指摘されているように、情念と身体諸動作発生あいだには偶然的な結びつきが存在するにすぎない。つまり、それまでとは異なった身体的活動習慣を結びつけることによって、心身関係の自己変革を図ることができるのである³。それでは、人間における身体諸動作の改変においては、この原理はどのように適用されるのであろうか。それは、『情念論』

¹ AT.IV.408 (山田弘明訳) (2001、185頁)

² 1647年2月1日シャニュ宛書簡(AT.IV.602-603)においては、生理学的な観点から心身の結びつきが論じられている。それによれば、事物が感覚に触れる際、神経を仲立ちにして脳髓のある部分を動かし、そこに襲のようなものをつくる。そしてその襲は似たような事物をのちに感覚する際にも再生産され、結果として同じ情念を生み出すことになるとする。ただしデカルトはこのような仕組みを理性的に思考することで了解し、意識的な変更を努めることでこのような習慣的思考は途切れたとされている。

³ 小林(2006)『デカルト入門』、175頁。また Marshall(1998)も『情念論』第一部第44項(AT.XI.361-362)の事例を引用することで同趣旨の見解を述べている。

の文脈に即して生理的側面から以下のように考察できるであろう。

前項においてやや言及したように、脳内の松果腺に視神経から伝わった外的な事物の映像が映されることで精神に情念が喚起される¹。そしてその形象 *figure* がそれを見る本人にとって有害である場合、不安 *la crainte* や大胆 *la hardiesse*、あるいは恐怖 *la peur* や怖れ *l'espouvante* の情念が精神において発生する。そしてデカルトによれば、このような情念の発生の差異は個々人の体質 *temperaement* や精神力 *la force de l'ame* とされるものの、同一の対象を見た際にあらゆる人間において同一の情念が生じるわけではない。それは個々人がこれまでに経験してきた行動のあり方によって発生する情念も異なるとされる²。このことは過去の経験が個々人における情念の発生に影響を及ぼすということであると見なすことができる。すなわち、先に挙げた有害な事物への対処については、これまでその種の対象から逃走したか、あるいは身を守ったかという具体的経験が情念の発生に大きく影響し、動物精気の動きにも影響を及ぼす結果、それに基づく身体諸動作の仕組みにも影響を与える。言い換えれば、外的な諸刺激から知覚を受けて発生する情念の発生するあり方を改変することで、情念に合わせて動きを変える動物精気にも変化が生じる。そしてその結果として生まれる人間の諸動作にも変化が生じるといえるのである。このように、身体諸動作が情念に基づく動物精気のめぐりによって発生するという記述は、デカルトのテキストにおいても確認できる。例えば恐怖を感じて逃走を企図するという先の事例においては、精気の一部が「逃げるために背を向け脚を動かすための神経に流れる *se rendre, … dans les nerfs qui servent à tourner le dos & remuer les jambs pour s'en fuir*」ことになる³。つまり動物精気が身体諸動作遂行の鍵を握り、この動物精気は情念によって影響されるのである。

¹ 『情念論』第一部第 35 項(AT.XI.355)では、「対象の刻印〔印象〕が、脳のある腺において合一するしかたの例 *Exemple de la façon que les impressions des objets s'unissent en la glande qui est au milieu de cerveau*」が述べられている。

² Alquié, Ferdinand(1973) によるデカルトのテキスト校訂 “*Œuvres philosophiques ; Tom. 3*”によれば、『情念論』注解におけるこの箇所について、「過去の影響 *l'influence du passe*」を考慮すべき要因として指摘している。また Sutton, John (2000) “*The body and the brain*”におけるこの箇所への指摘によれば、「われわれの身体が文化的な諸形態を維持する *our bodies thus hold cultural forms*」として身体諸動作を後天的な作用によって身につける可能性について言及を行っている。

³ AT.XI.356 (谷川多佳子訳) (2008、36-37 頁)。

他方、外的な諸刺激に対する情念の発生は、後天的な改変が可能である。それは先に見た通り、「人の脳がすべて一様にできてはいない *tous les cerveaux ne sont pas disposez en mesme façon* ことであり¹、ある人々の脳内に恐怖を引き起こす腺の同じ運動 *le mesme mouvement de la glande, qui en quelques une excite la peur* が、他の人々では、脳内の孔に精気を流入させる」こととなる²。情念の発生具合によって精気の進行が変わるのである。そして個々人の経験次第では、情念を感じた本人は逃走ではなく害に対する防御の姿勢をとることとなる。したがって、このような一連の有り様からも了解できるように、情念の発生する有り様を変えることで動物精気の発生にも影響が生じ、この結果として現れる身体諸動作にも変化が生じることになる。端的に言えば、身体諸動作の改変においては、情念と動物精気、そして身体諸動作の発生するつながりに着目することが重要なのである。

デカルトのテキストのうちでこのような身体諸動作の改変が情念との関係において現れるのは、『情念論』における猟犬 *un chien* の例えが用いられる記述においてである。デカルトによれば、動物は理性や思考を持ち得ないが、情念を引き起こす腺および精気の運動を備えるとされ³、情念に伴う神経や筋肉の運動を維持し強める役割を当該精気や腺の運動が果たしている、と述べられている。このような諸前提を踏まえ、デカルトは次のように言及する。

たとえば犬 *un chien* は生来、ヤマウズラ *une perdrix* を見るとそれを追って走りたがり、銃声を聞くと逃げたがる。にもかかわらず通常、猟犬を訓練してヤマウズラを見るときとどまるようにし、次にヤマウズラを撃つとその音を聞いて鳥のほうへ駆けるようにするのである *mais neantmoins on dresse ordinairement les chiens couchans*

¹ Morgan, Vance, G. (1994) “Foundations of Cartesian Ethics”においては、「これまでの経験 *previous experience*」が情念の発生に影響を与えるとの指摘が見られる。いずれにせよ、身体諸動作の改変において情念の発生が大きな要因となろう。

² AT.XI.358 (谷川多佳子訳) (2008、38-39頁)。

³ 『原理』第一部第50項(AT.XI.368-370)における記述はその証左と考えられる。また1646年11月23日付けニューキャッスル候宛書簡(AT.IV.573-574)においても、諸動物に情念の存することがデカルトによって述べられている。これら一連のデカルトによる発言については、山田(2010)が『序説』注解において述べるように、動物が芸を行い、オウムが人間の言葉を話すのは、恐怖や期待や喜びの情念の表れにすぎないとされる。あるいはモア宛書簡(AT.V.278)においてもデカルトは諸動物に感覚器官の存することを認め、したがって動物における情念の存在についても肯定する発言を行っている。

en telle sorte, que la veuë d'une perdrix fait qu'ils s'arrestent, & que le bruit qu'ils oyent apres, lors qu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent. さて以上のことは、各人にみずからの情念を統御すること d'estudier à regler ses passions を学ぶ勇気を与えるために、知っておくのが有益である¹。

情念という側面から考えるならば、犬は通常ヤマウズラを見るとそれに対応する情念が自らのうちに引き起こされ、然るべき行動をとるために動物精気が犬の体内をめぐる。すなわち、鳥を追うと共に銃に対して逃走するという知覚とからだの関係である。しかし、人為的な関係性の下に意図的な訓練 *dresser* が行われるならば、情念の発現するありかたを改変することは可能である。すなわち、ヤマウズラという対象を見ることによって引き起こされる情念、およびそれに伴う動物精気の運動機序は人為的に組み替えることができるのである。その結果、従来とは異なる行動を取るべく精気の流れが再組成され、結果として身体諸動作の改変が成立する。この事例を人間存在に置き換えるならば、ある対象を知覚することから生ずる情念を、社会的関係を前提とする訓練によって改変する可能性を見出すことができるだろう。つまり、人間相互の関係性によって身体諸動作の改変される可能性が生まれる余地があることになる。さらに、人間身体の持つ当該生理的な機構により、人間の身体諸動作を情念との関係性から任意の動作へと改変しうるとも考えられるだろう。デカルトは、これら一連の機序が人間にも適用される旨を以下のように述べる。

理性を欠いた動物 *les animaux depourvus de raison* を、わずかの工夫で脳の運動を変えることができるのだから、人間ではそれをさらに良くできるのは明らかだ *il est evident qu'on le peut encore mieux dans les hommes*。そして、最も弱い精神の持ち主 *les plus foibles ames* でも、精神を訓練し導くのに十分な工夫の積み重ねを用いるなら *si on employoit assez d'industrie à les dresser, & à les conduire*、あらゆる情念に対してまさに絶対的な支配 *un empire tres-absolu* を獲得できるのは明らかである²。

¹ AT.XI.370 (谷川多佳子訳) (2008、50頁)。

² AT.XI.370 (谷川多佳子訳) (2008、50頁)。

このように、諸々の情念に対処する仕方を反復的に訓練することにより、人間においても身体諸動作を後天的に改変する可能性をデカルトは認めている。すなわち、諸生物において構造や機能面に関する能力に優劣があるとはいえ、人間と諸動物の双方における物質的側面は基本的に同質の原理によって規定されている。すなわち、動物の動作改変に際して適用される原理は、人間の身体諸動作の改変においても応用可能であるとの解釈が可能であろう。さらに、諸々の情念が身体諸動作の発生に対し大きな影響を及ぼすことはこれまでも示されているが、人間の場合は次項で述べるように精神を用いた習慣的な訓練に基づいて情念の統御をなし、結果としての身体諸動作にも変化が生じると解釈できるであろう¹。このように、社会的な関係性に基づく身体諸動作の改変可能性がまずもって生理学的な側面から担保されているのであり、人間身体は、精神の介入を踏まえた反復的な訓練および工夫を通して身体諸動作のありようを改変させる可能性を持つと言えるのである²。

ところで、情念を介し、生理的側面から身体諸動作の改変に向けた手がかりとして、デカルトは「習性 *habitude*」の意義を認めている。具体的には、一方で或る経験を契機として対象認識に伴う情念に変化が生じ、他方で情念と精気を介して身体諸動作に変化が生ずる以上、後天的諸作用を前提する「習性」もまた、結果として各々の身体諸動作変更に影響を与える、とデカルトはみる。というのも、彼は「先に引用した箇所と同一のところ以下のように述べているからである。

腺の運動であれ精気や脳の運動であれ *les mouvements, tant de la glande que des esprits & du cerveau*、精神に一定の対象を表象する運

¹ 理性による情念の規制は『情念論』の主たる論題であり、末尾の第三部第 211 項(AT.XI.485-488)などにその思想が顕著に見いだされる。

² 小泉義之(1995)『兵士デカルト：戦いから祈りへ』は本研究の事例で挙げられるヤマウズラおよび食物摂取の事例について、後に述べるように、これらが第三者による規律および訓練の例に近いと指摘する。彼の解釈を踏まえれば、デカルトの当該言及は人為的作用による身体改変の可能性を示唆する言明と考えられる。ただし小泉はまた、人間の規律や訓練が可能となるには、個々の人間が行う思考と善悪の認識を合わせて考慮することの必要性を指摘している。本研究の関心に基づいて解釈するならば、彼の言明は、身体諸動作を改変する人間がどのような目的または目標を定めて身体諸動作の改変を行うのかという問いに関係してくるだろう。仮にデカルトにおいてそれらの問題が探られるとすれば、目的的な契機としての「善」、そして身体諸動作を変化させる者(学習者)が有する自由意志が手がかりとなるだろう。

動は、自然的に *naturellement*、精神のうちに一定の情念を引き起こす運動と結びつけられているが、それにもかかわらず、習性によって *par habitude*、その運動から分離して、まったく違った別の運動と結びつけることができる。しかも、この習性はただ一度の行為によって獲得することができ *cette habitude peut estre acquise par une seule action*、長期の馴れ *un long usage* を要しない¹。

この引用部で確認されるごとく、物質としての腺の動きと精気の流れは、各々の運動に応じた情念を精神のうちに引き起こす仕組みを備えている。そして先に見たように、各人にいかなる情念が惹起されるかについては、個々人のこれまでの社会的経験が関与する。そこで人為的な諸作用によって、ある精気運動および腺運動に対応する情念の結びつきは変わりうることを上の記述で示されている。デカルトは食物の摂取を事例として挙げているが、この事象は人間が行う身体諸動作についても同断と言えよう。すなわち、ある対象について人間が知覚し、それに応じた情念が引き起こされると同時に動物精気の流れが生じ、結果として或る身体諸動作が引き起こされる。しかし他方で、人為的ならびに後天的な改変過程、つまり「習性 *habitude*」の作用によっても各々に発生する諸情念は変化し、動物精気の流れもこれに従って変わる以上、そこから生じる身体諸動作にも変化が生じることが予想できよう。そしてこれら一連の改変過程は、言うまでもなく、経験世界における社会的関係のうちに遂行されるのである。

ここで身体諸動作について、ある情念が「習性」と深く結びつき、その結果としての身体諸動作の改変にも影響を及ぼしている。「具体的には「驚き」の情念であるが、それについて若干の考察を加えておきたい。というのも、先に見た言及において、習性が「長期の馴れを要しない」という記述が認められるが、この点については「驚き *l'Admiration*」の情念を考察することでさらにその内実が明らかとなる。そればかりでなく、この「驚き」の情念と「習性」関係性は、身体教育において不可欠となる意識的な「習慣づけ」の問題へと議論を展開する契機ともなりうるものである。

デカルトによれば、驚きとは「対象がわたしたちに適したのかそうでないかまったくわからないうちに起こる *peut arriver avant que*

¹ AT.XI.369 (谷川多佳子訳) (2008、49頁)。

nous connaissons aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas」情念であって、「あらゆる情念のうちで最初のもの la premiere de toutes les pssions」とされる¹。そして、この驚きは対象と目される事物の程度の大きさに応じて重視ないし軽視が続き、そこから「大度 Magnanimité」や「高慢 Orgueil」、そして「謙虚 Humilité」や「卑屈 Bassesse」に続いて本項が問題とする「習性」が生まれる²。つまり、驚きに続いて対象の重要性によって今述べた様々な情念が起こり、それが習性として根付くことになる。言い換えれば、「驚き」の情念とは、諸々の情念を導くための導入ともなる情念と言えるのである。それはデカルトがこの「驚き」の情念を定義して「精神のうける突然の不意打ち une subite surprise de l'ame」と言うように³、突発的に発生するとともにその後の情念を規定する役割を果たす。この意味において、先に挙げた食物に対する嫌悪から習性が発するという事態は、「驚き」の情念から習性の発する典型例と言えよう。

さらに、この「驚き」の情念がもたらす功罪については、以下のよう
にまとめることができるであろう。まず、「驚き」とは一面的に見れば
学習の契機として有益な概念であることは言うまでも無い。すなわち、
デカルトによれば、驚きの効用とは「それまで知らなかったことをわた
したちに学ばせ「記憶」にとどめさせる elle fait que nous apprenons &
retenons en nostre memoire les choses que nous avons auparavant igno
rées」ことである⁴。すなわち、諸研究者の指摘にもあるように、「驚
き」の情念は知性の発動を促し、生命の利害のみならず知識や人格的
価値の方へも発展する可能性を秘めている⁵。この意味で「驚き」の
情念は教育的価値すら持ち合わせると言っても過言ではないだろう。
そのことはデカルトが「驚きの情念への傾向をある程度もって生まれ
るのは、知識の獲得にわたしたちを向けるために良い il soit bon d'estre
né avec quelque inclination à cette passion, pource que cela nous dis
pose à l'acquisition des sciences」とする言及からも確認で

¹ AT.XI.373 (谷川多佳子訳) (2008、53頁)。

² AT.XI.374 (谷川多佳子訳) (2008、54頁)。

³ AT.XI.380 (谷川多佳子訳) (2008、62頁)。

⁴ AT.XI.384 (谷川多佳子訳) (2008、65頁)。

⁵ 野田(2005/1966)、167頁。また Morgan(1994)の指摘においても、「驚きとは知
的な情念 Wonder is an intellectual passion」であり、「認識の増大へ向けた刺激 a
stimulus to increasing one's knowledge」であるとする。すなわち、学習契機として
の「驚き」の有用性については、諸研究者でおおよその合意が果たされていると
いってよいだろう。

きる¹。しかし他方で彼がすぐに「驚き」に対して留保をつけるように、「驚く」傾向からは逃れることが適切であるとされる。なぜなら、過剰な驚きや取るに足らないものにまで驚くことは「理性の使用を根こそぎ台なしにしたり歪めたりしうる *cela peut entierement oster ou pervertir l'usage de la raison*」からである²。さらにこのような「驚き」への傾向はそのまま放置しておけば「習性」にすらなりうるという³。すなわち、理性の使用を大きく妨げる「習性」が過剰な驚きによって個々人に染み込むこととなる。また、情念が身体諸動作のあり方を規定するならば、理性の使用を妨げるもろもろの動作も同じように、驚きの過剰に端を発することがうかがえる。要するに、「驚き」の情念に抑制を加えないことは理性の使用を妨げるばかりでなく、情念から結果する身体諸動作の発生にも、見境の無さを与える遠因となることが予想できるだろう。

ただし、デカルトはこのような驚きの過剰に対する対策が何もないと述べてはいない。すなわち、過剰な驚きは「直さないでおくと *lors qu'on manque de le corriger*」習性になりうる、とデカルトは述べている。したがって、何がしかの対策を打つことによって上で確認したような過剰な驚きに対する矯正は図られるとする。具体的には、驚きの過剰を改善するための策として、デカルトは次の方策を挙げている。

過剰に驚くことを控えるための治療法 *remede* としては、多くのものについての認識を得て *acquérir la connoissance de plusieurs choses*、きわめて異例かつ奇異に見えるすべてのものについて考察する訓練を積む *de s'exercer en la consideration de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares & les plus estranges* ほかはない⁴。

つまり、過剰に驚くことによって理性の使用が妨げられることに対しては、それ相応の対策を用いた治療が可能である。具体的に言えば「考察する訓練を積む *s'exercer en la consideration*」ことが必要となる。つまり単なる「習性」を超え、人間のみが持ちうる「理性 *raison*」による意図的な改変作業の可能性がデカルトから示唆されていると見

¹ AT.XI.385 (谷川多佳子訳) (2008、66-67頁)。

² AT.XI.385 (谷川多佳子訳) (2008、66頁)。

³ AT.XI.386 (谷川多佳子訳) (2008、68頁)。

⁴ AT.XI.385 (谷川多佳子訳) (2008、67頁)。

られるのであって、その詳細が次項で論じられることとなる。

ひとまず本項における議論は次のようにまとめられる。デカルトによれば、「心身の結びつきの特性は、ひとたびある身体諸動作 *quelque action corporelle* とある思考 *quelque pensée* を結びつけると、そのあとは、両者のいずれかがわたしたちに現れれば必ずもう一方も現れるということ」が人間の諸動作に見受けられる¹。そして「必ずしも同じ行動が同じ思考にいつも結びついているわけではない *ce ne sont pas tousjours les mesmes actions qu'on joint aux mesmes pensées*」こともデカルトによって認められている²。つまり或る特定の身体諸動作とそれに対応する諸情念、そして身体諸動作は逐次的な対応関係という点において紐帯を持つことがわかる。そして心身の対応的關係性は流動的であり、任意の社会的關係の只中にある人間は、社会的交わりを介して発する情念や、そこから結果する身体諸動作を改変することができる。またこのことは、教育的關係など人間に対する働きかけにより、任意の社会に認められた身体的諸文化を習得する可能性にも適用可能であると推察される。少なくとも人間身体の生理機構という観点において、身体諸動作改変に至る確かな根拠と呼べるのである。

ただし、このような動作改変の仕組みは、身体という純機械論の範囲で行われている³。すなわち、身体諸動作に関しては動物も人間も変わるところはなく、先行研究にも指摘されるように習性が「特定の思考と身体の特定の状態との対応關係であり、身体のうちに根拠を持つ」こと、そして「習性の個人的時間的差異の根拠も身体の状態そのものに求められなければならない」ことが留意されなければならない⁴。したがってこのような身体諸動作改変の仕組みを単に示しただけでは、これらの仕組みは諸動物の調教と変わらないとも言える。また「驚き」の情念のように放置することで悪しき習性を生む温床に対し

¹ AT.XI.428-429 (谷川多佳子訳) (2008、113頁)。なお訳出上の統一から、「身体行動」という語を「身体諸動作」と改訳させていただいた。本研究の議論展開よれば、双方の意味内容は同一と言える。

² AT.XI.428-429 (谷川多佳子訳) (2008、113-114頁)。なお訳語の表記統一の観点から、「身体行動」を「身体諸動作」と改訳させていただいた。また小林(1995)も『情念論』の解説論文においてこの箇所に着目し、心身關係に係る諸動作の後天的可變性を認めている。

³ 谷川(1995)もまた、「習性」がデカルトにおいて純粋な機械論によって説明される旨を指摘している。また前出した1646年11月23日ニューキャッスル侯宛書簡(AT.IV.573-574)においても同様の記述が読み取れる。

⁴ 持田辰郎(1992)『静かな情念—デカルトにおける徳と情念—』、106頁。

でも留意が払う必要がある。つまり人間における身体諸動作の改変を論ずるならば、単純な動作改変の仕組みを提示するに留まらない要素を示すことが必要となる。そしてそれが人間と諸動物との差異を論じる上で必要となろう¹。要点的に言えば、「習性」の目的性についての考察も求められることになると思われるのである。そして仮にこの「習性」による動作改変が「善」を志向して行われるとすれば、習性によって身体諸動作を向けかえる目的や目標についても、そこで「善」が目指されているとみて差し支えないであろう。要するに、「習性」のメカニズムによって人間が自らの身体諸動作を改変することは、先に取り上げた「身体の完全性」という「善」を目的的契機として行われることにもつながるだろう。というのも、「習性」によって身体諸動作を「善」の獲得に向けて組み替えるならば、「善」として認められている「身体の完全性」もまた、身体諸動作を改変する目的的契機としてそこに含まれると言えるからである。

それでは、身体諸動作の改変が諸情念と動物精気、そして「習性」を介して変化するならば、諸動物とは異なる人間においては、身体諸動作の改変や習得にどのような要因がさらに介入してくるのだろうか。項を改めて考察を続けよう。

第3項 習練と理性

本項では、人間存在が身体諸動作を改変するにあたり、これまで確認した「習性」とともに、人為的に及ぼす諸作用のありさまについて考察する。具体的に言えば、人間存在が自らの身体諸動作を変化させるに際し、単に「習性」のみならず「理性」を用いた意図的な動作の変更を行うことができることがテキストには示されている。具体的にそれはいかなるものであって、身体諸動作の改変にどのように影響を及ぼすのであろうか。また、このように身体諸動作を改変する目的が存在するならば、それは何であらうか。本項ではこのような問いに解答を与えるべく、議論を展開する。

¹ 池辺(1988)の指摘によれば「情念支配の核心」、つまり本研究の関心に即して言い換えれば、意図的に身体諸動作を改変するために必要とされるのは「意志による方法と習慣(引用者注;「習性」に同じ)による方法の統合」であるとする。そして彼は、単に習慣(=習性)を利用するだけでは、匹夫が自らの身体諸動作を変更するだけに等しいと指摘している。要するに、機械論的な仕組みである「習性」だけでなく、人間は自由意志といった動物の持ち得ない手段を併用することが身体諸動作の改変に必要なであるとの解釈ができよう。

先に確認したように、身体諸動作の発現には「欲望」の情念をはじめとした諸情念が影響を及ぼしている。したがって、身体諸動作をその社会に受容されるものへと変え行くためには、身体諸動作の原因となる情念に対する規制のあり方を知ることが望まれるだろう。つまり、身体諸動作の原因である情念の陶冶を学ぶことが、各人に求められると言える。デカルトは情念を統制するための方法を書簡や著作のうちに多々記しており、それらの記述を本項でも注目することになる。

情念の統御について、或るエリザベト宛の書簡においては、「本当の不快の種 *veritables sujets de déplaisir*」を考えるのは必要に迫られた場合のみに限るとし、「そこから想像力をそらせるよう注意深く努め *s'étudieroit avec tant de soin à en détourner son imagination*」、他のすべての時間を「満足と喜びをもたらすもの考えることだけに用いる *elle employast tout le reste de son temps à ne considerer que des objets qui luy pussent apporter du contentement & de la joye*」ことで情念に捕われない視角が可能となるという¹。そしてこのことは「自分に関わることをより健全に判断するのに極めて有益である *outré que cela luy seroit grandement utile, pour juger plus fainement des choses qui luy importeroient*」だけでなく、その人はそれだけで健康を回復することができる *cela seul ne fust capable de la remettre en sante*」とデカルトは述べている²。要するに、不快な感情の原因ともなる事柄は考えることを必要最小限にとどめ、意識的に自らの思考を変更することが求められている。このことは、情念の統制が個々人自らの問題であることを示唆するものであろう³。また別のエリザベト宛書簡においては、「過度の情念に対する救治策 *les remedes contre les excez des passions*」として、「実際に起こってくるものよりも、さらに困ったことを一般的に想像し、それに耐える準備をしておくことで十分 *c'est assez d'en*

¹ AT.IV.219 (山田弘明訳) (2001、83頁)。

² AT.IV.219 (山田弘明訳) (2001、83頁)。

³ デカルトは同じ書簡のなか(AT.IV.221)で次のようにも述べ、自らの体調を調整する術を述べている。「…しかし、現れてくるものごとを私に最も快いもの *le plus agreables* にしてくれる角度から眺め、私の主要な満足は私にのみ依存するようにする *mon principal contentement ne dependist que de moy seul* という、常に私がもっていた性向 *indisposition* のおかげで、私には生まれつきであるかのようにであったこの不調は、少しずつ完全に消え去った *à peu entierement passée* ように思われます。」つまり己の意識改革によって、自らの体調管理にも影響が出るとの指摘である。これは心身合一体としてのあり方を証するものであるばかりでなく、情念の陶冶に対する心理的働きかけの可能性を示唆するものでもあろう。

avoir imagine en general de plus fascheux que ne sont ceux qui arivent, & de s'estre preparé à les souffrir」であるとデカルトは述べている¹。ここでは、身体諸動作の発生原因となる情念の作用について、これを人間の理性的思考によって押し留め、自らの思考によって情念と対峙することが求められている。このようなデカルトの立場は『情念論』でも大きく変わることはなく、次のような発言を確認することができる。

わたしたちの情念も、意志の作用によって直接的に *directement* 引き起こしたり取り去ったりはできない。持とうと意志する情念に習慣的に結びついているものを表象したり *par la representation des choses qui ont coustume d'estre jointes avec les passions*、斥けようと意志する情念と相容れないものを表象することで、間接的 *indirectment* に、引き起こしたり取り去ったりできるのだ²。

情念の基本的な位置づけにおいて確認したように、情念は意志とは異なるものである。したがって、意志によって情念を直接引き起こすことはできないし、情念というものは能動的な意志に対する受動的なものとして位置づけられている。しかし、特定の情念に対しては発生の際に意志による改変が認められており、デカルトによれば、特定の情念を持つために得心させるための「理由、対象、実例を、懸命に考える *s'appliquer à considerer les raisons, les objets, ou les exemples*」必要がある³。つまり、個々人の意図的な作用によって間接的にせよ情念の人間に及ぼす結果を変えることができるのである。このように、身体諸動作と関わりを持つ情念を支配するには、情念を覚知する本人の自らに対する意図的な働きかけが必要であり、各々における精神の使い方にも関わる問題と見ることができる⁴。またこのことは、思考によってその後の情念の発生にも変化が生じ、結果として現れる身体

¹ AT.IV.411 (山田弘明訳) (2001、188頁)。

² AT.XI.362-363 (谷川多佳子訳) (2008、42-43頁)。

³ AT.XI.363 (谷川多佳子訳) (2008、43頁)。

⁴ 上で引用した『情念論』第一部第45項(AT.XI.363)においては、自らのうちに大胆さを引き起こし、かつ恐怖を取り去るにはその意志を持つだけでは不十分とする。そして「危険が大きくないとか、逃げるよりも防ぐほうがつねに安全であるとか、勝てば誇りと喜びを得るであろうが逃げれば心残りや恥しか残らない」(谷川多佳子訳) (2008、43頁) などといった諸事由を考慮する必要があるとされる。ここからもわかるように、身体諸動作の発現には情念の発生が密接に関係しているといえる。

諸動作にも影響が出るという解釈へと行き着くであろう。つまり個人が理性と意志によって身体諸動作を改変する可能性がテキストのうちに示唆されていると言えるのである。それでは、デカルトはこの種の意図的な働きかけを具体的にはテキストのなかでいかに描いているのであろうか。

まずデカルトによれば、情念に基づく身体諸動作に改変を加えるには、精神の持つ諸作用の一つである「意志 *volonté*」の発動が不可欠となる。例えば、精神は「ほんの小さな情念 *les moindres passions*」を抑制することは可能でも、「きわめて激しい強大な *les plus violentes & les plus fortes*」情念を抑えることは困難である¹。そしてそのあいだは情念の発生要因となる血液や精気の興奮に同意することなく、「興奮が身体に促す運動のいくつかを制止する *de retenir plusieurs des mouvemens auxquels elle dispose le corps*」ことがデカルトから要求される²。つまり、生理的な要因から発する激情を、意志の力でもって処理する方策と解釈できる。そしてこの間にいわゆる精神の「葛藤」と呼ばれる事象もまたデカルトにおいては生理的仕組みから説明されるものの³、先に考察したように意志は情念を直接に引き起こす能力を持たない。したがって意志 *la volonté* は「工夫を用いて次々にさまざまなものを注視するように強いられる *elle est contrainte d'user d'industrie, & de s'appliquer à considerer successivement diverses choses*」こととなる⁴。このように、任意の身体諸動作を行うにあたっては情念と意志とのせめぎあいが発生し、そこで意志による情念の規制が求められるのである。このような意志と情念の相克が身体諸動作の改変にあたって留意すべき観点となろう。

ここで注意したいのは、今のべた引用部における「工夫 *industrie*」という言葉である。この言葉が示すように、意志による情念の規制とそれに基づく身体諸動作の発現には、情念を感じる個人々の「工夫」が必要とされる⁵。すなわち、情念を統御するための「工夫」の余地

¹ AT.XI.364 (谷川多佳子訳) (2008、44頁)。

² 『情念論』第一部第46項(AT.XI.364)の記述に基づく。

³ 『情念論』第一部第47項(AT.XI.364-366)参照。そこでは非物質の精神と物質である動物精気が心身結合の点とされる松果腺を同時に揺らしあうことで「葛藤」が生じる、とされている。

⁴ AT.XI.365-366 (谷川多佳子訳) (2008、46頁)。

⁵ Sutton(2000)によれば、この「工夫」に対応する語“*industrie*”は英語“*artifice*”と変換することが可能であるとする。周知のように、この語は「技術」「技巧」「考案」「手管」「術策、策略」などの意味を有しており、人間において理性的思考

をデカルトは認めているのである。このことは結果として生ずる身体諸動作の現れに対する「工夫」とも解釈できるであろう。また先行研究の指摘にみられるように、「工夫」とは「退けたい情念に正面から立ち向かうことができない時に、まず消滅させるべき情念と反対の情念を強めるような、新たな連合を喚起することによって、間接的に立ち向かう」ことに存するとされる¹。言い換えれば、情念を抑制し望ましい行動を取るための意図的な努力が各人に求められるとによってよいだろう。このことは「恐怖」の情念に対応する場合のデカルトの言明のうちにはっきりと確認できる。

恐怖の主要原因 *la principale cause de la Peur* は、不意を突かれることだから、それを免れる最良の策は、予め熟慮をこらし、恐怖を生む不安のあるあらゆる結果に備えること *d'user de premeditation, & de se preparer à tous les evenemens, la crainte desquels la peut causer* である²。

この引用部では、上でみた「工夫」を具体的に敷衍した文章とも解釈できよう。すなわち、情念の激動を防ぐために求められる策について、具体的な説明が行われている。それによれば、起こりうる状況に対して熟考し、恐怖から引き起こされる諸々の結果に備えることによって、突発的な情念の発現に対しても中庸を得た行動を行いうるとデカルトはみる。言い換えれば、熟慮と準備を凝らすことによって情念とそこから結果する身体諸動作に対する工夫と改善が行われるのである。端的に言えば、情念と身体諸動作の結びつきは単に「習性」によるばかりでなく、意志による「工夫」といった人為的かつ意図的な作用によっても変化させることができるのである³。

が関与する余地は疑い得ないであろう。

¹ ロディス＝レヴィス(1990) (小林道夫・川添信介訳)、424頁。

² AT.XI.463 (谷川多佳子訳) (2008、153頁)。

³ 野田(2005/1966)によれば、「情念や感覚や身体運動が、われわれの幼少のときからの習慣的連合によって多分に偶然的に形成されて来ているので、そういう条件づけを意識的に改新しなければならない」のであり、そのためにここで見たような「工夫」が必要とされると解釈する。なお『情念論』第二部第113項(AT.XI.412-413)においては、顔や眼の働きを精神によって変化させようとする次の記述が見られる。「そして一般に、顔の働きも眼の働きもすべて *toutes les actions, tant du visage que des yeux*、精神によって変えられうる。精神が情念を隠そうとして、反対の情念を強く想像する *imagine fortement une contraire* とときだ。したがってこれらは、情念を表すのにも、隠すのにも、用いられる。」(谷川多佳子訳)

このようなデカルトの意図は、『情念論』の末尾でさらに明瞭に確認することができる。すなわち、情念それ自体は「その本性上すべて善い *toutes bonnes de leur nature*」ものであって、その悪用法 *leurs mauvais usages* や過剰 *leur excès* を避けるだけでよいと述べた上、その治療法 *les remèdes* として「生来の欠陥を正しうるための予備習練と工夫 *la premeditation, & l'industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel*」を挙げている¹。ここでも後天的な働きかけによって情念に対処する術を学ぶ意義の述べられていることが確認できる。そしてこのような習練の具体例として、「自分のうちにおいて血液と精気の運動を、それがふだん結びついている思考と、分離していく訓練をつむ *en exerçant à separer en soy les mouvemens du sang & des esprit, d'avec les pensées ausquelles ils ont coustume d'estre joins*」ことをデカルトは指摘する²。つまり、反復的かつ継続的な訓練と意識的な働きかけによって、動物精気から出来る情念の発生メカニズムに改変を加え、結果として生じる身体諸動作にも変化が生まれると言えよう³。またこの文脈におけるデカルトの発言には、人間の理性的思考を要求する言及が複数にわたって確認できる。例えば、不意に情念に襲われた際、採るべき行動までに時間的余裕があるならば、血液の動揺が鎮められるまで「他のことを考えて気を紛らわさねばならない *se divetir par d'autres pensées*」とデカルトは述べている⁴。ここでは意図的思考によって身体諸動作の発生に影響が及ぼされているのは明らかであろう。他方、自らの行動について反省する習慣づけを持つ人々ならば⁵、不意の攻撃を受けて恐怖にとらわれたと感じる場合、

(2008、96-97 頁)。

¹ AT.XI.486 (谷川多佳子訳) (2008、178 頁)。

² AT.XI.486 (谷川多佳子訳) (2008、178 頁)。

³ 持田(1992)によれば、身体状態の変更は思考およびそれに伴う行為の「くり返し」によって行われるとする。また思考の習性の変更は、このような思考自身によってしかなされないと指摘している。つまり、持田によるこの指摘からは、身体諸動作の改変について、個々人の意識改革が必要であるとする解釈ができるであろう。

⁴ AT.XI.487 (谷川多佳子訳) (2008、180 頁)。

⁵ テキストでは「自分の行動について反省する習わしをもつ人たち *ceux qui sont accoustumés à faire reflexion sur leurs actions*」という記述が確認できる。中村雄二郎ほか(1975)によれば、情念支配の問題はまた、習慣の問題にもつながるといふ指摘がある。つまり、情念から身体諸動作が生じるのであれば、習慣づけによる情念の陶冶と身体諸動作の関係についても議論が可能となるだろう。なおデカルトと習慣の問題については多くの論考については多くの指摘があるが、ここでは次の二点だけ付け加えておく。まず福居(2005)は『省察』におけるデカルトの習

逃走するよりは抵抗することに安全と名誉のある理由を想起し、「自分の思考を危険についての考慮から逸らせるよう努める ils tacheront à détourner leur pensée de la consideration du danger」ことが可能とデカルトは捉えている¹。このようなデカルトの諸言及から次のことが言えるであろう。すなわち、人間における身体諸動作の改変は、その原因となる情念を各々の意志作用や理性を前提とした予備習練、さらに工夫を重ねることによって可能となる²。つまり、情念を意志の力によって規制ないしは統御し、個々人が習練や工夫を重ねることで、結果としての身体諸動作改変を図ることができると言えるのである³。

ところで、これまで見てきたような身体諸動作の改変過程は、目的ないしは目標という観点から考察すれば、どのように見えるのだろうか。本研究の関心に即して言い換えるならば、これまで見てきた身体諸動作を改変する過程は、「身体の完全性」を追求する営みとしても適用しうるものなのであろうか。この問いに肯定的な解答を与えるに

慣理解を踏まえ、「必要の度に認識を想起し、誤らない習慣を獲得することができる。この点に人間の完全性が存する」と指摘する。つまり、デカルトにおいては適正な習慣を保持することが一つの「完全性」、すなわち「善」とみなされている。この意味において、「習慣」もまた「善」と結びつきを有する限りにおいて、肯定的に捉えられるであろう。また三輪(1985)によれば、習慣とは「動物にも共通する条件反射的行動や癖、習性のたぐいから、意志的試行錯誤的に形成された行動習慣、慣習、性格までもふくめて、後天的経験的に獲得された能力のすべてを包含し得る言葉」であると言われる。他方で彼はデカルトにおける情念の支配に着眼し、工夫とその結果が習慣となりうる旨を述べている。つまり、習慣は非常に広汎な意味を持ちうるが、デカルトにおいては「工夫」や「習練」といった語彙とも重なる意味を持つと解釈できよう。したがって三輪の指摘に従えば、「習性」もまた習慣に含まれると解釈できる。「習慣」はデカルトにおいては先入見の文脈にも関連して否定的に語られることも多い(例えば『原理』第一部 71 項、AT.VIII-I.35 以下など)が、身体諸動作の改変においては「徳」や「善」に至る意識的習慣として肯定的に見なされているとも言える。

¹ AT.XI.487 (谷川多佳子訳) (2008、180 頁)。

² Morgan(1994)の指摘によれば、「有徳な生活における理性の主要な役割の一つ one of the primary roles of reason in the virtuous life」は「適正な習性を特定すること to identify the proper habits」にあるとし、善を求める上で理性が習性などの身体諸動作に関与する可能性を認めている。

³ Voss(1989)の注解では、このような予備習練は「先見 forethought」「技術改変 skill altering」とも表現されているが、「長期にわたる準備 long-terms preparation」と彼が述べるように、継続的かつ反復的な働きかけが求められるとする。このことは習性がただ一度でも人間において変更の契機をもたらす(食物摂取の例)という記述と対をなすと言える。また Freieron, Patrick, R. (2002) “Learning to Love: From Egoism to Generosity in Descartes”の指摘では、情念の矯正 correction が理性使用の目的であって、情念を置換することが第一義ではないとする。つまり、情念の変更が目的となるのではなく、何らかの目的のための手段として情念の変更が行われるという解釈であろう。本研究では、「善」という目的性の下に諸情念および身体諸動作の変更を考える立場である。

は、次の条件を満たすことが求められよう。まず、志向すべき対象としての「善」が、意志の目指すものとして捉えられているかという点を確認する必要がある。なぜなら、これまで見てきたとおり、人間における自由意志が身体諸動作の行為遂行における原動力となることは明らかだからである。そしてこの条件を満たすことは、デカルトのテキストを精査する限り、それほど困難な課題ではないであろう。たとえば本章の第一節において、人間の行為の目的ないし目標は「善」であることが示されている。つまり理性と意志を持つ人間は自らの意志によって「善」を獲得しようとする文脈は確認されているからである。このようなデカルトの思索は情念を取り扱う文脈においても明らかであり、例えば或る書簡においては、「われわれの情念はすべて、われわれがそれを追い求めるよう駆り立てる善 *les biens, a la recherche desquels elles nous incitent* を、実際よりもはるかに大きなものとしてわれわれに示すこと」という表現が確認できる¹。つまり、情念と人間との関連においても、「善」が追求目標として位置づけられていると言える。あるいは「欲望」の情念を持つ人間が善を求めると同時に悪を避けるように²、また諸情念がわれわれに適切さを超えた熱意と関心をもってわれわれを促すことを踏まえ、「わたしたちは、経験と理性を用いて、善を悪から区別し、善と悪の正しい価値を認識しなければならない *nous devons nous server de l'experience & de la raison, pour distinguer le bien d'avec mal, & connoistre leur just valeur*」とされる³。そしてそれは「善を悪と取り違えないため *ne prendre pas l'un pour autre*」であり、「何ごとにも行き過ぎないため *ne nous porter à rien avec excès*」である⁴。これらの言及においても、個人の経験と自らの備える理性が善悪を区別する基準として用いられること、および価値認識を通じて善悪の混同を慎むことが述べられている。この背景には「欲望」の情念を持ち出すまでもなく、善が目的契機として定められていること存するのではないだろうか。

またこれに関連して言えば、「善」を求める「欲望」の統御については、デカルトから以下のような留保が付けられている。すなわち、

¹ AT.IV.294-295 (山田弘明訳) (2001、133頁)。

² 『情念論』第一部第86項(AT.XI.392)で確認できるように、「欲望」の情念は未来へ向けて善を欲し、悪の不在を願う情念である。つまり、「善」を求め「悪」を避ける人間のうちには「欲望」の情念があるといって差し支えないだろう。

³ AT.XI.431 (谷川多佳子訳) (2008、116頁)。

⁴ AT.XI.431 (谷川多佳子訳) (2008、116-117頁)。

自らの自由意志によって獲得可能な「善」に対してのみ欲望の情念を向け、自力で獲得不能なものや偶然的運に依存するものについては追求を差し控えることがデカルトから要請されている。またそのように欲望すべき「善」を欲するに際しても「欲望すべきものの善さをじゅうぶん明晰に認識して、それを注意深く考察するよう努める *de tascher de connoistre bien clairement, & de considerer avec attention, la bonté de ce qui est à desirer*」ことが求められている¹。要するに、欲求の対象を見定める場合でも、人間は自らの理性を用いて対象の認識に努めることが必要となる。そして、自らの手の届く範囲のものにだけ具体的な行動を及ぼすようにデカルトは述べている。これが「欲望」という情念に基づいて行われるのであれば、そこから生ずる身体諸動作もまた、善悪の認識によって異なることが予想できる。つまり、理性による認識と判断もまた、身体諸動作の変化に影響を及ぼすと言えるのである。そしてこのような理性的認識に基づいて目指される対象もまた、「善」に他ならないことは明らかであって、それはデカルトによる次の発言することからも理解できよう。

このように運命を偶然的運から区別する習練をつむ *s'exerce à distinguer ainsi la Fatalité, de la Fortune* とき、欲望を統御することをたやすく自ら習慣とし *on s'accoustume aysement à regler ses Desir*、そのようにして、欲望の達成はわたしたちにのみ依存するわけだから、欲望はつねにわたしたちに完全な満足 *une entiere contentement* を与えることができるのは確かである²。

ここで述べられているように、自らの力で獲得可能なものと不可能なものを峻別する習練を積むことにより、自らの有する欲望の情念を統御することが可能となる。その結果、自らが獲得しうるものに対してだけ「欲望」の情念が発生し、示された善の追求へと向かうこととなる。つまり「欲望」の情念が理性的思考によって規制され、目指すべき「善」に対してのみ身体諸動作を通じてその「善」の獲得に向かう。本研究の関心にひきつけて言えば、「狩り *la chasse*」や「テニス *le jeu de la pomme*」といった自らの自由意志によって行いうる活動

¹ AT.XI.437 (谷川多佳子訳) (2008、123頁)。

² AT.XI.440 (谷川多佳子訳) (2008、126頁)。

から得られる「身体の完全性」に対しても、デカルトにおけるこのような「善」と欲望の関係性は適用できるであろう。すなわち、「身体の完全性」という追求可能な「善」を求めるに際しても、「欲望」を理性的思考によって統御することが求められる。そして「欲望」という情念によって現れる身体諸動作を改変し、目的としての「善」へ到達するには、「習練」や「工夫」といった理性的思考の介入による情念の操作が必要となる。さらにそれらの人為的工夫の結果、自らにとって獲得可能と判断した「善」に対してのみ獲得を期した諸活動を行うことになる。このような一連の流れは「身体の完全性」という人間身体に関わる「善」を追求する場合においても同様と考えられるであろう。結論的に言えば、「身体の完全性」を目的契機とする「善」への希求においても、人間は自らが持つ欲望の情念を統御し、思考の習練と理性そして意志に基づき、獲得可能な「善」へと自らの身体諸動作を改変するのである。

さて、本節で行われた議論をまとめると、およそ以下のようなだろう。人間が遂行する身体諸動作は、各々が生得的に持ち合わせる諸々の情念と密接な関係を保っている。すなわち、喜びや悲しみなどといった情念によって、動物精気がそれに即応した身体諸動作を人間に行わせるため、各筋肉へ動物精気が流れることで身体諸動作が行われる。とりわけ「欲望」の情念は善の保存ならびに善を希求する情念として、身体諸動作の発現と密な関係を持ち、この「欲望」の情念に突き動かされた人間が善を獲得するならば、そこには「喜び」の情念が現れる。端的に言えば、「欲望」の情念によって善を求め、それを獲得および自らのうちに当の「善」を認識した結果として「喜び」の情念が発生するという仕組みを確認できる。そして、この情念と精気、さらに身体諸動作の過程が人間において「善」を追求する際の生理的構造と呼べる。また、このような仕組みは、「身体の完全性」という「善」を求める際にも同様であった。

次に、人間における心身の結びつきは生得的に定められてはいるものの、その連結は偶然的なものにすぎない。したがって、後天的かつ人為的な作用により、そのような仕組みを改変する可能性がデカルトによって明らかにされている。その特徴は「習性」という概念を考察することからも明らかであって、この「習性」は外的作用とそこから結果する身体諸動作の恣意的な結びつき、および後天的可変性をよく

示すものと言える。またこの「習性」を考察する。そしてこのことから、人間は身体諸動作を改変することの生理的根拠を判明に理解することが出来よう。ただし、この「習性」は人間にも動物にも共通なものであって、人間が身体諸動作を改変する際には、さらなる改変のための諸要素が求められる。そこで本項で改めて確認したように、人間には理性的思考と意志に基づくによる「工夫」と「予備習練」といった理性が身体諸動作の発現に介入する働きかけが加えられる。具体的に言えば、身体諸動作の生理的根拠となる情念の突発的な発現に対し、予め熟慮を凝らして起こりうる諸状況を想定することで、情念の不意な発生においても意志の行使をもって理性的思考に適う身体諸動作を採ることが可能となる。またこのような身体諸動作の習得にあたっては、目的契機としての「善」が考慮されねばならない。すなわち、人間が「善」を追求してよい場合とは、当該の「善」が自力で獲得しうる場合のみであり、理性的認識をもって獲得対象の如何を判別する必要がある。そして「工夫」や「習練」といった理性的思考の介入を通し、獲得可能な「善」を追求することにおいて文化的な身体諸動作の習得も可能となる。要するに、任意の社会に受容された身体諸動作を身に付けるには、つまり「力」や「器用さ」といった「身体の完全性」を得るには、個々人の「習性」に加えた理性的思考によって自らの及ぶ限りの「善」を追求することが求められる。そして、これらの思考と行動を通じて文化的と呼ばれる身体諸動作の獲得への道が拓かれるといえるのである¹。

¹ なお、本節の冒頭において、「身体諸動作の習得に際し、感覚の果たす役割はどのようなものであるか」という問いを提起した。そして、デカルトの発言において確認できるように、情念は「精神の感覚」として位置づけられている。この意味において、「感覚」とは、「身体諸動作の習得を可能にする原理的な根拠」という言い方もできるであろう。言い換えれば、情念をはじめとした諸感覚が機能するがゆえに、身体諸動作の習得も可能になるという主張ができるだろう。ただし、デカルトにおいて感覚は、人体内外の諸刺激を脳に伝え、身体運動を発現させるという位置づけにとどまっているように思われる。つまり、人間の有するある種の感覚に基づき、身体諸動作の習得が容易になるという議論は、デカルトによる議論のうちには確認することができない。あるいは、人間の持つ何がしかの感覚が身体諸動作の獲得に影響を及ぼす、といった記述も見つけることはできない。またこれに関連して言えば、デカルトにおいては「技術 ars」が言及される文脈が若干見られ、『規則論』の冒頭などに見いだすことができる。しかし、この『規則論』においては、技術の習得と人間の感覚と関係させた論述を読み取ることはできない。さらに、相馬(2001)によるデカルトの技術論に対する考察においてもまた、人間の有する感覚が技術習得に深く寄与するという記述は認められない。端的に言うならば、デカルトにおいて「感覚」とは、認識の問題や心身関係論において論じられるものであり、技術や人為的働きかけという文脈において深

以上、諸情念を統御の上「習性」や「習練」、さらには「工夫」などといった諸要素を通じて、善を希求するというデカルトの主張が明らかになった。そして「善」のうちに含まれる「身体の完全性」もまた、このような仕組みに準ずることが明らかになった。しかし、このようなメカニズムの解明は、身体諸動作の改変に際する個人のあり方に留まっているのではないだろうか。つまり、本節での議論は社会的な関係性であるとか、あるいは他者関係といった要素の希薄な説明に終始してはいないだろうか。言い方を変えるならば、身体諸動作の改変にあたっては、本節で考察したように個々人における動作改変の仕組みが明らかにされるばかりでなく、その際に不可欠とされる他者とのあり方についてもまた、考察が加えられるべきであろう。なぜなら、本項が関心を寄せる身体諸動作の改変や教育といった営みは、社会的ないしは人為的な関係性のなかではじめて成立するものだからである。したがって次節では、これまで見てきたように身体諸動作を習得するに際しての、他者との関係のあり方について考察を加えることとする。

第三節 理性、言語、そして他者

第1項 人間における遍在、あるいは理性

本節では、心身関係に基づいて人間が文化的な身体諸動作を習得する際に不可欠な前提となる、他者関係に考察を焦点化する。具体的には、われわれが他者と意思疎通を行うことの可能な根拠とは何であるのかという問いをはじめに提起する。そしてそれを受けて人間存在のみが有する能力である言語について、その可能性と限界はどのように見定められるのかという問いとその解答を行い、さらにこのような理性と言語を併せ持つ人間がどのような他者関係を通じ、身体諸動作を習得してゆくのかという問いへの解答を模索する。本節はこのような外郭のもとで議論が行われる。

他方、先に見たように「身体教育（体育）」という言葉の解釈にも今一度注意しておきたい。すなわち、現代のわれわれが通常連想するような学校体育の枠組みにおいてこの言葉を捉えるのではなく、人間

く語られるというものではない、といえるだろう。

が生存するために必要不可欠な営みとしての体育、あるいは当該社会を生きるために必要な諸動作を身に付けるという意味で「身体教育」という語の解される必要がある。要するに、デカルトにおいて「身体教育」を問うとは、体育哲学に言われる「実存的体育」、そして「制度体育」という枠組みのもとで考察を行う必要があると言えるのである。

さて、デカルトにおいて、他者と意思疎通することの可能な根拠とは、どこに求められるのだろうか。この問いに対する解答へ向けて、有力な手がかりとなるのが、デカルトにおける「自然の光 *la lumière naturelle*」なる概念である。まずこの概念を簡略に考察することから議論を始めたい。まず、「自然の光」という語はデカルトのテキストでは初期の作品から確認することができる。例えば初期の作品と見なされている『規則論』にも述べられているほか¹、『省察』や『原理』にも確認することができる。また制作年代は未だ決しないながらも、『探求』はその表題に「自然の光」に関する具体的説明が述べられている²。このようにデカルトの思索において、この「自然の光」は常に主たる関心事項であったと言えよう。

ところで、この「自然の光」は具体的にどのような意味内容を付与されているのであろうか。『省察』における言及を見てみると、次のような言及が見受けられる。すなわち「神 *Deus* は現に私に与えたよりも、もっと大きな理解する力 *vis inextinguibili* を、つまりもっと大きな自然の光 *majus lumen naturale* を与えてくれなかった、と不平を言ういかなる理由もない」との記述が確認可能である³。つまり、『省察』においてはこの「自然の光」が根拠となって事物を理解すること

¹ 『規則論』第一(AT.X.361)では「すべての学問は相互に結びついておりまた依存し合っている *omnes inter se conjunctæ & à se invicem dependentes*」という主張を踏まえ、「人生の個々の出来事において、なにが選択されなければならないかを知性 *intellectus* が意志にあらかじめ示せるように、人は理性の自然の光を増すことだけを考慮すべきである *cogitet tantùm de naturali rationis lumine augendo*」（大出晁、有働勤吉訳）と述べられている。また、『デカルト著作集』における『規則論』第一の注解によれば、「自然の光」とは真偽の弁別能力の意であり、理性とほとんど同義であるとされている。また「生来の」という点を強調して「自然的理性」と呼ばれる場合もあるとの解説が行われている。

² 『探求』の標題は以下の通りとなっている。「自然の光というものは、宗教の助けも哲学の助けも借りることなく、ただそれだけで、分別ある人 *un honeste homme* が、自分の心を占めうるものがらすべてについて、もつべきところの、意見を決定するものであり、かつまた、きわめて秘術的な学問の、秘密を究明するものである。」(AT.X.495) (井上庄七訳) (2001、299頁)。

³ AT.VII.60 (山田弘明訳) (2008/2006、94頁)。

が可能であると解釈できる。言い換えれば、知性的認識の根拠としてこの「自然の光」が位置づけられているのである¹。また先行研究によれば、「われわれにものが分かり、ものが知られるのはこの光あつてのこと」と指摘がなされている²。つまり、この指摘からも伺えるように、物事の知的認識を可能にする根拠を「自然の光」として一応にせよ定義できるのではないだろうか。そして、人間にこのような能力を与えたのは、デカルトによれば、他ならぬ「神」とであるとされる。『原理』における次の記述がその証左と言えるであろう。

自然の光つまり神からわれわれに与えられた認識能力 *lumen naturæ, sive cognoscendi facultatem à Deo nobis datam* は、その光によって捉えられているかぎり、つまり明晰判明に認識されているかぎり、真でないような対象を捉えることはありえない、ということである。というのも、もし神が、偽を真と受けとめるような歪んだ能力をわれわれに与えていたとするなら、神は当然、欺瞞者と言うべきだろうからである³。

上の引用部では、自然の光が神によって与えられ、それが明晰判明な認識を根拠づけるものとして述べられている。すなわち、真理として見なされる基準である「明晰判明 *clara et distincta*」な認識もまた、この「自然の光」を根拠としてのことであり⁴、その背景には誠実な

¹ 稲垣良典(1986)『「人間の教育」とそのユートピア的構想』では、教育哲学の見地からこの「自然の光」が捉えられている。それによれば、「すべての知識がそこから出てくるような源泉をもっていなければならない」とし、それが稲垣によれば「理性の光」あるいは「理性の自然本性的な光」とであるとされる。

² 山田弘明(1996)『真であるとは何であるか—デカルトと自然の光—』、76頁。また山田によれば、この「自然の光」は知的・精神的であるという点で、身体の保存や欲求の充足のための動物的本能である自然の「衝動 *impulsion*」や「自然的傾向 *impetus naturales*」とは根本的に異なるとする。

³ AT.VIII-I.16 (山田弘明訳) (2009、153頁)。

⁴ Morris, John. (1991) “Descartes’s Natural Light”によれば、「自然の光」は次のように述べられている。まず、「認識を導く機能もしくは力 *a faculty or power which leads to cognition(cognitio, connaissance)*」あるいは「知識や認識という意味での知 *'knowledge' in the sense of acquaintance or recognition*」また「認識する力という機能 *a function of 'the power of cognition' (vis cognoscens, puissance de connaitre)*」であり、「理解することの機能 *a function of the understanding*」であり、これは「受容する力 *'the power of conceiving' (vis intelligens, puissance de concevoir)*」とは区別されるとする。それは特に前者が「観念を認識する *recognises ideas (or makes me recognise them)*」ものであるのに対し、後者は「諸観念や諸概念を形成する *forms ideas or concepts(the Latin is formare, not facere, which is the*

神の存在が前提とされているのである。そして、このように神の存在と誠実に裏付けられる形において、人間の理性には以下に述べるようなさまざまな思考の発露を認めることができる。例えば『第二省察』においては、「考えるもの *res cogitans*」の意味内容として「疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲さず、また想像し、感覚するもの *dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens*」という定義がなされている¹。また同じ『省察』の『第二答弁』末尾ではこの言明がさらに敷衍され、次のような定義が示されている。

思考という語には、われわれがそれを直接に意識しているという仕方で、われわれのうちにあるすべてのものが含まれる。かくして、意志、知性、想像力、感覚のすべてのはたらき *omnes voluntatis, intellectus, imaginationis, & sensuum operationes* は思考 *cogitationes* である²。

このように、単に知性的思考にとどまることなく、物体の連想を行う想像力や心身の合一において発現することとなる諸々の感覚についても、デカルトによれば、思考に含まれることになる。また『原理』においては「思惟 *cogitatio*」という語で理解されるものとして「知性で認識すること、欲すること、想像することだけでなく、感覚することもまた、ここでは思惟することと同じである *non modò iintelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hîc quod cogitare*」とされている³。このような諸機能を併せ持つ存在がひとまず人間における思考能力の範囲と見なされているのである。

さて、他者との関係を成立させるには、自己自身のみならず、意思疎通を行う対象である他者もまた、このような理性を持ち合わせるものが前提となろう。すなわち、同じ理性を有する他者と交わることに

process of creating factitious or factitious ideas)」ものであるとする。またより具体的には「真偽を認識する力 *the power of recognising truth and falsehood*」として判断の力と類似した意味合いで解釈されている。

¹ AT.VII.28 (山田弘明訳) (2008/2006、49頁)。なお邦訳者の山田による注解では、同趣旨の発言が見られる箇所として『原理』第一部第9項(AT.VIII-I.7)、また『第三答弁』(AT.VII.176)が挙げられている。

² AT.VII.160 (山田弘明訳) (2008/2006、135頁)。

³ AT.VIII-I.7 (山田弘明訳) (2009、76頁)。

よって社会的存在としての人間は他者関係を成立させる。この前提を受けるならば、上で見たような内実をもつデカルトの「思惟」が万人に等しく共有されると言えるとする根拠はどこに求められるのだろうか。そして、そこから意思疎通の可能であることはどのようにして言いうるのであるだろうか。この問いに対しては、自らとは異なる他者において、任意の概念や観念を同一のものとして受け取ることができるか否かという点に考察の焦点が絞られるだろう。すなわち、自己と他者で概念や観念を同一のものとして受け取ることができるかどうかという点が上の問いに対する成否を分けると思われるのである。もしそれが可能であるならば、同じ観念を等しく同じものと理解する地平が拓かれる以上、「他者と同じものを理解する」という意味での他者関係の成立根拠が担保されるであろう¹。

周知のように、いわゆる「理性 *raison*」といわれるものが万人に付与されていることは、『序説』の冒頭からも明らかである。すなわち、「良識 *Le bons sens* はこの世で最も公平に配分されたもの」であるとされ²、それは「よく判断して真と偽とを区別する能力 *la puissance de bien juger*、すなわち本来良識 *le bons sens* あるいは理性 *raison* と呼ばれているものが、すべての人において生まれつき平等であること *est naturellement esgale en tous les hommes*」と述べられている³。そしてこの平等であるという言明の背景には、「自然の光」もまた万人に付与されているとみることができよう⁴。すなわち、神の存在によって与えられた「自然の光」を根拠として人間存在に「良識」が備わっているという解釈である。そして今述べた『序説』における発言以

¹ なお、『序説』第六部にも見られるように、デカルトにおけるこうした認識の原理は「真理のある種子 *les certaines semences de vérité*」とも呼ばれている。すなわち人間の精神が生得的に「知識の原理」として定められる「真理の種子」を有しており、その種子を外部へ引き出して養うことで、真理が顕わになる。山田(2010)はこれが人間における「思考」ないし「研究すること」に相当するという。彼も指摘するように、デカルトはこうした先天的な認識の原理を若年のうちから構想しており、初期の『思索私記』(AT.X.217)においても確認することができる。なお、認識の根拠としてこのような生得的な原理を主張することは、後述するように、教育関係諸学における知識論や学習過程論を論じるに際して重要な知見となる。

² AT.VI.1 (山田弘明訳) (2010、18頁)。

³ AT.VI.2 (山田弘明訳) (2010、18頁)。

⁴ 谷川(1995)の指摘では、理性が普遍的であるのはそれが人間において生得的、先天的、自然的であることに由来するという。また広い範囲での「理性」*raison* の同義語として「良識 *bon sens*」、「知性 *entendement*」、「知恵 *sagesse*」さらには「自然の光 *lumière naturelle*」を谷川は挙げている。

後においても、デカルトにおいては同様の発言が書簡などで繰り返されている。例えば 1639 年の書簡では、「ひとはみな同じ自然の光を持っているので、みな同じ概念をもっているはずだと思われる *tous les hommes ayant une mesme lumiere naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mesmes notions*」とする記述が確認できる¹。つまり、生得的に同じ認識能力を有する以上、同じ概念や観念を持ちうるとする発言と了解できるだろう。また『探求』においても、優れた精神をもつ者は、自然の光以外の光を、持たないにせよ、われわれと違った意見をもつことはできないはずであるとされる²。要するに、概念それ自体として明らかなものを統一的に受け取る可能性、あるいは諸々の概念や観念を同じものとして万人が同じ意味に受容する可能性をデカルトは認めているのである。端的に述べれば、万人に対する等しい理性賦与をデカルトは疑っていないとも言える。

このように生得的な理性とそれに基づく諸能力の発揮可能性が万人に備わっており、概念や観念の共有からデカルトにおける他者論への展望が拓けるという解釈はわが国でこれまでも積み重ねられている。例えばデカルトが「心身合一体」として人間存在を捉えたところにおいて既に「他のわれ」、すなわち他者の存在の承認を含んでいたとする解釈が見受けられる。それによれば、デカルトが心身の合一を認めて言語と理性を人間の特質と認めた際、身体を自己の外側から眺めるならば、身体は理性的精神の表現としても見ていたとする。そしてこの外から人間の身体を捉えた場合、そこには「他のわれ」が見られる、つまり他者論を語りうるとする解釈が提出されているのである³。要するに、精神をその内に含めた「心身合一体」として「生きるわれ」を認めた際、デカルトは他者を語る地平を拓いたとする解釈が既に提出されているのである。また最近の指摘によれば、神が人間としての一個人に加えて他者にも同じ認識能力や理性を与えたとい

¹ AT.II.598 (山田弘明訳) (2009、25 頁) なお山田はこのデカルトの発言において、人間が同じ観念や概念を共有できる根拠があると解釈する。

² 該当箇所(AT.X.506)のテキストは以下の通りである。「…すぐれた精神を持つ人 *un bon esprit* は、たとえ無人の荒野で育てられ、自然の光以外の光を、けっしてもたぬとしても、私の挙げる理由のすべてをとくと考えてみるならば、われわれとちがった意見 *sentimens* をもつことはできないはずだ、と判断してくださるであろうということ、私は期待するのです」(井上庄七訳) (2001、308 頁) なお山田(2009)はコギトと他者の問題を論じるなかで、先にあげた 1639 年の書簡と『探求』における当該記述に言及している。

³ 野田(2005/1966)、176 頁。

う事実を踏まえ、人間における自然の光および理性の遍在が他者論を語る手がかりであるとの提案が行われている¹。具体的に言えば、精神の根底には「理性」ないし「自然の光」という普遍的な事物が存在する。そしてこの理性の普遍性という点において、自己の精神が他者の精神に達しうることの根拠があり、人間の相互理解の基盤があるとする²。つまり、万人に同じ「自然の光」に基づく理性が与えられており、同じものを同じものとして一義的に相互了解しうる可能性が人間に開かれているのであって、このことは次項で述べるような言語による制約があるとはいえ、本性的には同じものを了解できる保障が神を根底におきつつ人間に認められているとする³。また谷川が明らかにするように、デカルトにおける理性は公共的なものにつながる可能性を持つとも言えよう。すなわち、人間が受け取る観念そのものが共通的ないし普遍的になる可能性があるとの理解であって、この解釈も人間すべてにおける諸観念および諸概念の共有可能性を裏付けるものである⁴。結論的に言えば、「自然の光」に基づく理性が万人に与えられているという見解に基づき、観念や概念を一義的に了解しあうことの可能性が保障され、このことからデカルトにおける他者関係の成立が始まると言えるのである⁵。

¹ 山田(2009)、25頁。なお理性の遍在は厳密に論証されているわけではないが、それは神からの根源的な所与として前提とすべきものであると山田は指摘する。本研究も彼の指摘に従う。

² 山田(2009)、25-26頁。なお米虫正巳(1997)『デカルト哲学における「他者の不在」の意味』の解釈によれば、デカルトにおける「コギト cogito」が他者と共有しうる普遍的な実体であるということに他者論の構造があるとする。この解釈も山田のそれと通底するものがあると思われる。

³ 直接的な論拠とはならないにせよ、『原理』第一部第10項(AT.VIII-I.8)に見られるような、それ自身によって知られる諸概念やエリザベト宛書簡などに登場する「原初的な概念 les notions primitives」などはそれを裏付けるものとなるのではないだろうか。

⁴ これに関し、望月太郎(1993)『知識と公共性：デカルトにみる「公衆」の観念、方法序説から出発して』は『序説』におけるデカルトの言及に着目し、デカルトは「知」のあり方の正しさを判断する最終的審判者として公衆を位置づけていたとの解釈を示している。仮にこの見解が妥当ならば、デカルトは公衆における「自然の光」を想定ないし期待していたのではないかと、とする主張にも道が拓かれよう。ただしこの論点についての厳密な論証はここでは控えたい。

⁵ ところで、このような「自然の光」なる考え方が、現代の教育観や教育という営みにおいて反映されるとすれば、それはどのようなものになるだろうか。言い換えれば、この「自然の光」は、現代の教育においてどのように解釈されるだろうか。試みに五十嵐頭他編『岩波 教育小辞典』を見てみると、「知識」や「認識」の項において、デカルトにおける「自然の光」を思わせるような記述を見つけることはできない。また、「自然の光」ないし「理性の光」といった項も存在しない。端的に考えれば、「自然の光」という認識の原理については、教育学分野に

以上、人間存在には誠実なる神によって「自然の光」が生得的に与えられることによって認識能力の根拠が与えられており、それによって他者と同じ概念および観念を共有できるとする論拠が与えられた。そしてこのように生得的に与えられた理性を正しく使用し善を獲得および認識することによって、書簡に確認できるように、精神の満足や徳の獲得につながる活動へと発展していくのである¹。

それでは以上の議論を前提とするならば、人間は実際の社会的生活において、どのように他者と意思疎通を図るのだろうか。それは勿論のこと、デカルトが理性とともに人間の特徴的な活動と見なした言語活動に他ならない。それでは、デカルトは人間に固有の能力と見なした言語に対し、どのような可能性と限界を見定めていたのだろうか。ここで項を改めて検討しよう。

第2項 言語の可能性と限界

本項では、他者関係の構築にあたって不可欠な要素となる言語活

動においてはあまり大きな問題として捉えられていないのではないかという推測が浮かび上がる。他方、先に見た稲垣(1986)の議論では、主に学習論や知識の獲得過程における議論において、この「自然の光」が大きな役割を果たすという主張を読み取ることができる。彼の議論によれば、学習者はあらゆる知識を可能的に保持しており、教師による補助的な働きかけによって、予め保持してある知識を「現実」のものとして体得するとされる。そしてそのような知識は、学習者が有する一般的な知的認識の原理(=自然の光)のうちに漠然かつ不分明な仕方で含まれている。そこに対して教師が働きかけを行い、学習者内に潜む漠然かつ曖昧模糊とした知識を明確かつ判明な知識に転化させることになる、と稲垣は述べている。要言的に言うならば、「教育」という事象は、予め可能的にすべての知識を持つ人間が、他者からの補助的な働きかけを通じて自らのうちに潜む知識を自らのものとしていく事象である。そして、そのような仕組みを保障する原理として「自然の光」が位置づけられると言えよう。ただし、稲垣は主にアウグスティヌスなどの古代および中世哲学の見解を援用しながら議論を展開しており、デカルトにおける「自然の光」が果たしてこのような稲垣の議論にどこまで合致するものなのかという問いに対しては、さらに議論が必要となるであろう。あるいは、理性神学としての「神」が「自然の光」を保証するというデカルトの議論が、現代において受容されるのかという問いは残されると思われる。いずれにしても、上で挙げた問いに対する解答を述べれば、デカルトにおける「自然の光」とは、現代の教育諸学における学習(課程)論、および認識の基礎論において一つの立場をつくりと言えらるだろう。

¹ 1645年8月4日付けエリザベト宛書簡(AT.IV.267)における、次の記述を踏まえる。「理性の正しい使用 *le droit usage de la raison* は、善についての真の認識 *une vraie connoissance du bien* を与えることによって徳が偽になることを防ぎ、徳を合法的な快樂に一致させさえして、その運用 *l'usage* をたいへん容易にします。それはわれわれの本性の状態を知らせるので、欲望を制限します。」(山田弘明訳)(2001、100頁)。なお本論のこの見解は、山田(2010)による『序説』注解から示唆を得た。

動に対してデカルトがどのような言及を行い、その限界をいかなるものと見なしていたかという問いを提起する。そして、この問いに対する解答を本項の到達目標とする。この問いの背景には、社会的関係性のなかで営まれる教育という事象について、そこに必然的に現れる言語に対する考察の求められることによる。また所も指摘するように、言語の問題は他我認識の問題でもある¹。すなわち、言語は他者が確かに存在するという前提に立って発話されるものであって、本項でもデカルトの意図に即しつつ、他者関係における言語の役割と位置づけについて議論を展開したい。なお先行研究の指摘にも見られるように、デカルトは各著作にわたって散在的に言語に対する言及を残しているものの²、しかし相馬が指摘するように³、デカルトの言語論なる研究課題は現在も萌芽期の段階にある上、本研究でも主要な論題とするものではない。したがって、これまで蓄積された先行研究を交えつつ、デカルトの発言を忠実に再構成することに本項の関心は絞られるだろう。

さて、デカルトは言語およびその活動に対し、人間の意志を伝達する手段としての位置づけは確かに与えていると考えられる。その最も著名な論拠は、『序説』第五部における人間の特質を述べるくだりであろう。そこでは人間を諸動物と分かつメルクマールとして、言語を挙げている。デカルトによれば、自動機械とみなされる諸動物は「われわれが他人に自分の考えを表明するときのように、言葉を使うことも他の記号を組み合わせて使うことも決してできない *jamais elles ne pourroient user de paroles, ny d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour declarer aux autres nos pensées*」とされる⁴。すなわち、人間は他の諸動物とは異なり、自らが持ち合わせる言語能力を組み合わせて他者に自分の考えを伝達することが可能であると述べるのである⁵。デカルトのこの言及の背景には、これらの動物機械が「目の

¹ 所(1996/1971)、55頁。またこれに関し山口信夫(1978)『デカルト哲学におけるコギトと他者について』においても、他者確証の基準をデカルトは言語と理性に求めているとする。具体的には、言語が理性による他者への自己表出という観点から行われており、「情報伝達」と自己確証という言語が持つ性質のうちに「デカルト他者論」の要点が存すると解釈する。

² 谷川多佳子(1993)『デカルトと言語：二元論、普遍言語、ライプニッツ(上)』、31頁。

³ 相馬(2001)、167頁。

⁴ AT.VI.56(山田弘明訳)(2010、86頁)。

⁵ なお清水明(1996)『デカルトにおける人間の自然と理性』によれば、デカルト

前で言われているすべてのことの意味に応じて受け答えをするために *respondre au sens de tout ce qui se dira en sa presence*、言葉をさまざまに配列している *les arrange diversement* とは考えることができない¹ ことがある。要するに、状況に応じて言語を駆使することは、人間にのみ与えられた機能と言えるのである。この箇所において、デカルトは言語に対し、それが他者との意思疎通の手段として有用であると見なしている点に注意しておきたい。つまり、他者との関係性を取り持つ上で言語が有益な役割を果たすと考えているのである。またこの観点は『探求』においても同様の趣旨が確認できる²。すなわち、お互いの意志を取り交わす手段としての対話活動に着眼し、この見解に基づいて当該著作を著したことが述べられているのである。このような諸点において、デカルトは人間における意志伝達手段としての言語活動に一定の評価を与えていると言って良いだろう。このように「さまざまな言葉をまとめて配列し、そこから一つの話を組み立てて自分の考えを人に分からせる *d'arranger ensemble diverses paroles, & d'en composer un discours par lequel ils facent entendre leurs pensées*」ことにデカルトは言語に対する位置づけを与えていると言えるだろう³。

ところで、『序説』の段階においては言語に対して上のような位置づけがなされたものの、その後デカルトは言語に対してどのような考察を向けているであろうか。結論的に言えば、意志伝達の手段としての言語の位置づけについては変わるところがないと結論できるだろう。例えばエリザベト宛書簡においては、マキャベリの『君主論』を批判的に検討した箇所において、言語の位置づけに対する言及が現れる。すなわち、「何が正しいかについての判断を異にする二つの党派

は言語を使用するというで記号を使用すると同義に捉えていると解釈する。すなわち、デカルトにとっては人間が「記号を操る動物」として位置づけられるとも言えよう。

¹ AT.VI.56-57 (山田弘明訳) (2010、86頁)。

² 『探求』序文において、「真理 *les verités*」をひとしくすべての人に役立つものにしようと努めたというデカルトによる言明の後、次のような文言を確認できる。「そしてこのためには、各人が自分の思想における最上のものを親しく友人に打ちあける、飾り気のない会話の様式が、最も適した *plus commode* 叙述様式 *stile de ces conversations* であると思った。」(井上庄七訳) (2001、301頁)。この発言もまた、デカルトにおける言語活動に対する一定の評価と見なすことができよう。

³ AT.VI.57 (山田弘明訳) (2010、87頁)。なお神野(2007/2002)『デカルトの道徳論』は、このようなデカルトの言語を「議論を可能にする言語」と指摘している。またロディス＝レヴィス(1974/1967)『デカルトと合理主義』は「他人と交渉を持つための記号」としてデカルトにおける言語を捉え、動物は「意味」を理解しないと注解を加えている。

をとともに満足させねばならない場合 *lorsqu'on est obligé de satisfaire à deux parties qui jugent différemment de ce qui juste*」において、「理性にあまり耳を傾けたことのない人 *ceux qui ne sont pas accoutumés de l'entendre*」を「公の書物 *des écrits publics*」や「説教師の言葉 *les voix des Predicateurs*」あるいは「そうした他の手段 *tels autres moyens*」で少しずつ彼らにもものを分からせるよう努力すべきであるとの言及が見られる¹。つまり、人間が他者に自らの見解を伝える場合、言語がそのための有益な手段として位置づけられているのである。この点でデカルトの立場は『序説』における立場と変わることがないといつてよいだろう。また、『情念論』において言葉と意味の恣意的な結びつきを述べる箇所が見受けられるが²、ここにおける言及も前提として、言語が意志伝達のために用いられるとともに、その役割を果たしうるものとの認識があつて成り立つ言説であろう。このように、意志伝達を果たし他者関係を取り結ぶものとしての言語の意義と役割は、デカルトにおいて確固たるものとして位置づけられていたと言える。

しかし、他方でこの『情念論』における記述に見られる言葉と意味の恣意的かつ偶然的な結びつきという特性は、デカルトにおいて言語活動が持つ固有の限界と見なされる地点でもある。次にそれについて議論の焦点を当ててみよう。

上で見た単語と意味の恣意的なつながりについて、デカルトは早くからその問題性を指摘していた。例えば前期著作の『宇宙論』では、その冒頭において、次の記述が見受けられる。

ことば *les paroles* はそれが意味する事物とはいかなる類似性も持たない *n'ayant aucune ressemblance* が、それでも私たちにその事物を理解させる。一つ一つの単語の音 *son des mots* や音節 *syllables* に注意を払わないのに、それでも事物を理解するということすら、私

¹ AT.IV.491 (山田弘明訳) (2001、202頁)。

² 『情念論』第一部第44項(AT.XI.362)において、次の言説が見受けられる。「わたしたちが言葉を話すとき、言おうとすることの意味 *sens* だけを考えるが、このほうが、同じ言葉を出すのに要する舌や唇のあらゆる動かし方を考えるよりも、はるかに敏速にうまく、舌や唇を動かすことになる。わたしたちが話すことを学んで獲得した習性 *l'habitude* によって、腺を介して舌や唇を動かしうる精神の働きを、わたしたちは舌や唇の運動そのものだけでなく、その運動から生じる言葉の意味 *la signification des paroles qui suivent de ces mouvemens* に結びつけたからだ」(谷川多佳子訳) (2008、42頁)。なおこの箇所では前節でみた「習性」の作用が働いていることにも注意しておきたい。

たちはしばしばある。そのために、ある話 *un discours* を聞いてその意味を十分に理解したあとで、その話が何語で述べられたかを言えないということも起こりうるだろう¹。

上の引用部からもわかるように、デカルトは言語によって生まれる発音と、実際にそれが指し示す事物とのあいだに必然的な関連を全く認めていない。つまり言語学で現在常識とされる「意味と単語の偶然的結びつき」を早くから指摘していたことを見て取ることができる。そして、デカルトのこの立場は晩年に至っても明瞭に確認することができる。例えば、晩年に行われた『ビュルマンとの対話 *Descartes et Burman* (以下『対話』と略す)』においても単語と意味の恣意的な結びつきが述べられている²。このように、デカルトは言語活動における単語とそれが表す意味とのあいだの結びつきがきわめて薄弱なものであることを認識していたと言える。そのため、デカルトはそのような言語活動が持つ固有の欠陥を克服するための「普遍言語」の構想も抱いていたことが書簡から確認できる³。しかし、先行研究が指摘するように、この試みもデカルト自身は非現実的な見通ししかもっておらず、それが現実のものとなる見込みを期待することはなかった⁴。その背景には、同じく先行研究の指摘にもあるように、言語と意

¹ AT.XI.4 (中野重伸訳) (2001、131頁)。

² この『対話』では、次のように記されている。「たとえば R-E-X [王] ということばが至高の権力を意味していることを聞き、それを記憶に委ね、つぎに記憶によってこの意味を私が呼びかえすさいに、それはたしかに知的な記憶によってなされます。この三つの文字とその意味のあいだには、この意味をそこから汲出せるような親和性 *affirmitas* はひとつもありませんが、知的な記憶によって私はこの三つの文字がそれを示すことを憶えているのです」(AT.V.150) (中野重伸、三宅徳嘉訳) (2001、345頁)

³ 1629年11月20日付けメルセンヌ宛書簡(AT.I.76-82)は全編にわたって言語の問題が取り上げられており、そこで普遍的に通用する言語の実現可能性をはじめとする諸問題が述べられている。

⁴ 1629年11月20日付けメルセンヌ宛書簡(AT.I.81-82)において、普遍的に通用する言語を構築することの不可能性が述べられている。「…そして、之が肝要なことですが、判断に対して殆ど誤ることが不可能なくらい十分判明に、一切の事物を提示し、以って判断を助けてくれるような世界共通語 *une langue universelle* を、敢えて希望するでしょう。一方之とは全く反対に、われわれの持っている語は不分明な意義しか殆ど持たず、人々の精神はそれに久しい以前から慣れてきているのであり、このことが、精神が殆ど何物をも完全に解さぬようにする原因です。ところで私はかかる言語が可能 *cette langue est possible* であり、その言語が依存する知識、それによれば、百姓でも現在の哲学者たちがしているよりもよりよく事物の真理を判断することができるような知識を、人は見出し得るものと信じます。しかしながらかかる言語が何時の日か用いられるようになるとは期待なさる

味の結びつきはまずもって習慣や規約、そして制度のように外面的なものであって内在的な結びつきなどもち得ないことが挙げられよう¹。このことをデカルトの発言から引くならば、「わたしたちの言葉 *les nôtres* は発明このかた *esté ainsi inventez au commencement, ont esté depuis*、用法によって日々修正され、磨かれてきた *sont corrigez & adoucis par l'usage*」なのであって、言葉と意味との一義的な紐帯など持ち得ないことは明らかである。ところがジルソンも指摘するように、普遍的に通用する普遍言語とは「観念の完全な辞典、各々の記号がこれらの観念の一つの、しかもただ一つの観念を常に一義的に示すような記号体系の裏づけのある辞典を作るという条件がなければ成功は覚束ない」のである²。したがって言語と意味の結びつきが本性的に偶然でしかない、人間の使用する言語にとって普遍言語は叶わない試みでしかないと言わざるを得ないであろう³。要するに、こうした言語と意味の定まらない関係は、デカルト自身においても、自らの思想を明晰に語りえないという一つの難問へとつながる。すなわち、通常の言語における曖昧さや不明瞭さを取り除かないかぎり、デカルトの哲学的省察の正確さや確実さを他者に伝えることはできないとする言説が生まれてくるのである。そしてここにおいて、デカルトが言語活動という事象に対して抱いた問題性が出現するとも指摘がなされている⁴。

な *Mais n'esperez pas de la voir jamais en visage*。それには先ず事物の秩序のうちに非常な変化が必要であり、全社会が一つの地上樂園 *un paradis terrestre* にならねばならぬでしょうが、そのようなことになると物語の国 *le pays des romans* でなければ言い出しても始まらぬことです。」（佐藤正彰訳）（1947/1940、14-15 頁）。なお引用者で訳語を新字体に修正するとともに、文意を曲げない範囲で一部改訳したところがある。

¹ 谷川多佳子(1982)『言語とデカルト』、44 頁。なお『情念論』第一部第 50 項(AT.XI.369)の以下の記述はその指摘を裏付けるものであろう。「たとえば言葉について経験 *l'expérience* が示しているように、言葉は腺にある運動を引き起こすが、この運動は自然の設定 *l'institution de la nature* に従って、言葉が声で出されたときは音を、書かれたときは文字の形を精神に表象するだけである。だが、その音を聞きその字を見て言葉の意味を思考することで身につける習性によって *par l'habitude*、文字の形や音節の発音よりも、意味を思考させる習わしとなる。」（谷川多佳子訳）（2008、49 頁）。

² ジルソン・エチエンヌ(1974)『言語学と哲学：言語の哲学定項についての試論』、68 頁。なお邦訳は河野六郎による。

³ 米盛裕司(1993)『反デカルト的論考—言語の問題をめぐって—』によれば、人工言語もまた物質的なものである記号表現と、精神的なものである観念や意味の、一定の取り決めや習慣に基づく結合からなるものであるとする。つまり、彼の指摘もまた普遍言語という試みが失敗に終わることを示唆するものであろう。

⁴ 奥村敏(1976)『デカルトと言語』、118 頁。

確かに、デカルトにとって言語を使用することは「自然的な衝動ではなく、言葉や意志表示によって唯一思考における或るものを指し示すもの *ut aliquid vel voce vel nutibus inidicaret, quod ad solam cogitationem, non autem ad impetum naturalem*」であり、「そうした言語だけが身体に隠された思考の確かなしるし *Hæc enim loquela unicum est cogitationis in corpore latentis signum certum*」である¹。しかし前期の著作から言葉と意味の恣意的な結合を自覚していたデカルトにとって、言語が精確な思索を伝達し得ない以上、言語に対する信頼もまた、決して高いものではありえなかったのと言えるのではないだろうか。つまり、言語の限界を早くから見定めてしまったデカルトは、言語に対する否定的見解を重ねることになるのではないだろうか。それは以下の各テキストを考察することからも明らかであろう。

まず『第二省察』における通称「蜜蠟の比喩」において、言語に対する否定的評価が既に現れている。すなわち、周知のように知性的認識によって蜜蠟の本質が「拡がり」にあることが確証される。そしてその過程において、精神の洞察を行っているあいだも言語に対する否定的な評価が語られている。それによれば、「たとえ私のうちで黙って声に出さずに考察しても、やはり言葉そのものにとらわれ、たいていの場合、日常的な話し方そのものによって欺かれる *quamvis hæc apud me ad tactus & sine voce considerem, hæreo tamen in verbis ipsis, & fere decipior ab ipso usu loquendi*」ことになるのである²。そしてデカルトがこの発言によって意味しようとしたところは明瞭であろう。つまり、言葉にならない観念として明晰に思考を行ったとしても、それと偶然的に結びつき、直接的な結びつきなどもない特定の言葉によって思考を表現するがゆえに自らの思考を直截にそのまま伝えることなど不可能という解釈が生じてくる。つまり「蜜蠟がそこにあるなら、われわれは蜜蠟そのものを見ると言い *Dicimus enim nos videre ceram ipsammet*、色や形からして蜜蠟がそこにあると判断するとは言わない」。ここでもやはりわれわれが用いる日常的な言葉の用法によって、デカルトの思索した内容を精密に伝えることの困難性がにじみ出ているとも言えるであろう³。要するに、どれほど哲学的に精密な

¹ 1649年2月5日付けモア宛書簡(AT.V.278) (拙訳) の記述による。

² AT.VII.31-32 (山田弘明訳) (2008/2006、54頁)。

³ なおこの後デカルトは「一般の人よりも賢くありたいと願う人は、一般人の発明した話し方の形式によって懐疑を工夫することを恥じるであろう *pudeat supra*

思考を展開するにせよ、それは同時に日常的な言語を使う思索でもある以上、デカルトの明晰な思考それ自体を表すことなどできないと言う解釈が成り立つだろう。

これらの記述からもわかるように、デカルトは自らの思いを言語によってそのまま伝えられるとは考えておらず、むしろ誤謬の原因と見なしているのである。これは先行研究においても既に指摘されている論点であり、例えば Alquie が言うように「真なる思考 *Penser vrai*, つまり真に考えること *c' est penser vraiment*, それは言葉によってではなしに諸観念によって考えること *c' est penser par idées, non par mots*」をデカルトは望んでいたのとも言える¹。また米盛が指摘するように、デカルトは言葉を介在させずに精神のみで思考および認識したいと望んでおり、精神を言葉から切り離すことで精神に属する明晰な概念のみによって考えることを望んでいたと言えよう²。また『第三答弁 *Responsio ad tertiæ objectiones*』においては、理性の領域と言葉の領域が画然と分かたれ、言葉の指し示すものとそれが表す意味との恣意性が改めて述べられている³。また続く『第五答弁』においても同趣旨の発言が確認可能であるなど⁴、これらの箇所においてもこれ

vulgus sapere cupienetm, ex formis loquendi quas vulgus invenit dubitationem quæsisisse」(AT.VII.32) (山田弘明訳) (2008/2006、55 頁) と述べ、一般に用いられる言語に対する伝達の非精密性を指摘している。

¹ この Alquie(1973)の注解は本論でも以下に述べる『原理』第一部第 74 項(AT.VIII-I.37-38)の注解である。この箇所において彼の指摘によれば、デカルトは「言葉が観念に従属させられる *le mot soit soumis à l'idée*」ことを望んでいたとする。つまり、言葉が明晰な思考の結果生まれる諸観念に付き従うことを望んでいたと注解を加えている。

² 米盛(1993)、38 頁。

³ 『第三答弁』(AT.VII.178-179)においては、次の記述を確認できる。「推理のうちにあるのは、名称の結合ではなくて、名称によって指し示[意味]される事物の結合でありまして *Est autem in ratiocinatione copulatio, non nominum, sed rerum nominibus significatarum*, 私は、これと反対のことがどなたか或るお人の精神に思い浮かんできうるということに驚いているのです。というのは、フランス人とドイツ人とは同じ事物に関して全く同じことを、全く別個の言葉を概念し[心に描い]ているにもかかわらず、推理しうる *Gallus & Germanus eadem plane iisdem de rebus possint ratiocinari, cum tamen verba concipiunt plane diversa* ということ、誰が疑うことでしょうか。」(福居純訳) (2001、216 頁)。また「或るものが言葉によって指し示[意味]されるということを経験するのであれば、何故に彼(引用者注; 討論の相手)は、われわれの推理が独り言葉にのみかかるといよりは、むしろ[言葉によって]指し示[意味]される当の或るものにかかわる、ということを経験しようとはされないのでしょうか。」

⁴ 『第五答弁』(AT.VII.355-356)においては次の記述がその証左となるだろう。「それですから、私はただ、名称[ども] *nomina* は事物にたいしては無学の者によって課せられたのであって、それゆえ、それらは常に十分に的確に事物に対応して

までと同じように思考や観念の領域と、言葉の領域の恣意的なつながりを再認する文脈が見られる。このようなデカルトの言語伝達における精密性への不信は、『原理』第一部の記述によって決定的に示される。それは次の言及である。

われわれは話をするために *propter loquelæ usum*、われわれのすべての概念 *conceptus omnia nostros* を、それを表現する言葉に結びつけ、その言葉といっしょにでなければ記憶に留めないからである。そして、その後は事物よりも言葉の方を、より容易に思い起こす *faciliùs postea verborum quàm rerum recordemur* ので、われわれは、言葉のあらゆる意味内容から切り離せるほどに判明な事物の概念をもつことはほとんどなく、ほとんどすべての人の思惟は事物よりも言葉を事としている *cogitationesque hominum fere omnium circa verba magis quàm circa res versantur* のである。したがって、かれらはしばしば理解していない言葉に同意を与えることがあるが、それは、かつて自分はそれを理解したと思い込むか、あるいは、それを正しく理解した他の人たちから聞いたと思い込むからである¹。

上の引用部は、われわれが誤謬に陥る原因を枚挙した際に現れる文章である。このデカルトの言及からも分かるとおり、言葉は個々人の精神に浮かんだ概念や事物、または諸々の観念を精確に表す機能を必ずしも果たさない。すなわち、言語は話者が有する観念や事物を精確に他者へ伝える役割を果たしえないとする言及が行われているのである²。デカルトのこの意図に即して考えるならば、なるほど他者関

いるというわけではない *non semper satis apte rebus respondere*、とのみ言っておきましょう。われわれにはしかし、それらの名称が慣習によって取り入れられた後は *postquam usu recepta sunt*、それらを変更すること *mutare* は許されないのであって、許されているのはそれらの意味を、他の人びとによってそれが正しく知解されていないことにわれわれが気づいた場合 *cùm advertimus illas ab aliis non recte intelligi* に、修正する *emendare* というだけです。」（増永洋三訳）（2001、431頁）なお上の『第三答弁』および『第五答弁』における言及は山田(2009)が『原理』注解においても参照すべき箇所として挙げている。

¹ AT.VIII-I.37-38（山田弘明訳）（2009、274頁）。

² 谷川(1982)も指摘するように、デカルトが信頼を置くのは言葉ではなく事物の明晰な直観である。つまり、本来的に非物質的事物の側に属する「思想」や「観念」、そして「意味」に対して物質的事物の側に属する「言葉」や「名辞」、そして各国の言葉はそれを的確に表示し得ないのである。これについては同じく谷川(1979)が『デカルトの動物機械論』において、「人間理性すなわち精神が言語を超越したものであり、言語それ自体が精神を構成するものではけっしてない」

係を成立させるに際し、言語活動そのものはひとまずその有益な手段とはなりうるだろう。すなわち、理論的認識の場において言葉は誤謬の原因であるにせよ、心身合一体として生きる日常経験の世界においては逆に、言葉は有用な道具となりうるであろう¹。しかし、任意の事物についての概念を言語として過たずに他者へ伝えることに関しては、言語は甚だ信頼に足るものではないと言えよう。そして、次項で明らかにされるように、他者関係に関してデカルトが行った諸記述において、他者関係の成立のために言語活動に拠る言及が殆ど皆無であることは、デカルトが言語に対して限定的な評価しかしていないことの裏返しではないだろうか。要するに、言語というものに多くの信頼を寄せていなかったとも言えるのではないだろうか。結論的に述べるならば、デカルトは言語活動について、意志伝達的手段としてそれに一応の価値を与えていたとは言える。すなわち、言語の日常的な有用性や意味の伝達に対しては、その存在の価値に疑いを向けることはなかったといえる。つまり、意思疎通の手段としての価値は疑ってはいないのである。しかしそれらはいくまで事物や概念を精確かつ精密に伝えるという目的を考えないという条件においてであったと思われる。つまり、デカルトにおける他者論を論ずるに際しても、言語の果たす役割は、あくまで哲学的な厳密さを度外視するという前提で論じられるべきものであったと言えよう。そして勿論のこと、「言語によって他者と分かり合える」などという文脈もデカルトのテキストには存在しない。彼はただ、言語の日常的有用性についてその価値を認めたにすぎないのである。

以上、デカルトが人間に特有の機能として明らかにした理性と言語について簡略に考察した。そして人間における理性の遍在を認めながらも、言語を通じた他者関係の成立という文脈は、デカルトにおいてはほぼ皆無であることが確認された。それでは、このような理性と言語を併せ持つ人間は、社会的存在として他者とどのような関係性を取り結ぶのであろうか。あるいはどのような人間像における他者関係に一つの理想を見たのであろうか。最後にそれを考察しておくことにする。

というデカルトの意図を指摘したことからも明らかであろう。

¹ 池辺(1988)、149頁。

第3項 自己のあり方、他者との交わり

最終項となる本項では、人間が文化的な身体諸動作を習得する際における、他者関係のあり方について考察を行う。すなわち、諸々の社会的関係のなかで、他者といかなる関係性を保ちつつ様々な身体諸動作を身に付けてゆくのかという問いを立て、『情念論』における「高邁」の情念を視点として考察を重ねていく。そして他者との交わりのなかで望まれる人間の感情の在り様についての提案を、本項の到達目標とする。

ところで、デカルトの『情念論』における他者関係に着目する試みについては、これまで多くの研究がなされてきたわけではない。むしろそのような着眼点は、デカルト倫理思想全体のなかでも周縁的な位置づけであって、彼の思想における「善」との関係性に注意しながら指摘が行われてきたと言える。しかし、先行研究にも指摘されているように、自他の存在が基本的な事実として認められないところには道徳も成立しないと考えられる¹。つまり、自己と他者という存在を前提し、その上で他者関係を問うところに道徳ないし倫理思想も成立すると言えるのであって、他者関係に対する考察のない倫理思想などは成立し得ないとも言えよう。また、フランスにおけるデカルト倫理思想研究においても、他者との関わりに着目する研究が現れていることが指摘できよう²。したがって、このような先行諸研究が妥当性を有するならば、これまでやや立ち遅れてきた『情念論』における他者との関係性という論題についても、議論の余地はあると言えるであろう³。

まず、デカルトは人間存在における他者との関係のあり方について、彼のテキストではどのような言及が行われているのだろうか。研究者間においてすぐさま想起される言及は、『序説』第三部における「仮の道徳 *la moral provisoire*」に見られる次の言及、すなわち「私の国の法律と習慣とに従うこと *obeir aux lois & aux coutumes de mon païs*」と

¹ 神野 (2007/2002)、4 頁。

² Kambouchner, D. (1995) “L’homme des passions Commentaires sur Descartes II Canonique” などはその顕著な事例と言えるであろう。

³ 米虫正巳(1997)『デカルト哲学における「他者の不在」の意味』の指摘では、『情念論』および関連の書簡において「心身合一」の経験世界における他者とのかわりの諸相が具体的に論じられているとし、晩年以外でもこれに類するデカルトの関心を見出すことは可能と指摘している。彼の解釈が妥当ならば、著作化されないながらも「他者」への関心はデカルトのうちに伏在していたと見るべきであろう。

いう発言であろう。つまり、自らの哲学を打ち立てるあいだ他者との穏便な関係を保つべきというデカルトの発言である¹。しかし、このデカルトの発言は暫定的なものであって、常に変更が可能であるという前提のもとに述べられている。すなわち、デカルトにおける他者論の前提として位置づくものではありえないだろう。したがって、この『序説』の言及をデカルトの他者関係における基本的な立場と見なすことは難しいと言える。ただし、このような彼の思想を直ちに却下することも早計であろう。というのも、彼の他者に対するこのような思想は、形を変えて生き延びているとも解釈出来るからである。その傍証として、1645年の書簡では、「一個人の利益よりも、自分がその一部である全体の利益をいつも優先させるべき *il faut tousjours preferer les interest du tout, dont on est partie, a ceux de sa personne en particuulier*」とし、「節度と慎重さをもって *avec mesure & discretion*」それを行うべきとの言及が見られる²。つまりこの書簡に挙げられた「神の善性 *la bonté de Dieu*」と「精神の不死 *l'immortalité de nos ames*」そして「宇宙の広大さ *la grandeur de l'univers*」とならんでこのような他者との調和的な関係のあり方もまた、「真理」のうちに含まれている。すなわち、他者との融和を求める考え方がデカルトのうちには息づいていたと見ることができる。さらに、政略における「だまし打ち *tromperie*」を戒める文脈においても、それが「社会にきわめて直接に反するもの *si deirectement contraire à la societé*」、「行使することが許されるとは決して思われません *je ne croy pas qu'il soit jamais permis de s'en servir*」と述べる文脈が確認できる³。デカルトによれば、一方でだまし打ちとは「滅ぼしたいと思う相手をより巧みに不意打ちできるように、その友人であるかのように装うこと *feindre d'estre amy de ceux qu'on veut perdre, afin de les pouvoir mieux surprendre*」であり、他方で「友情とはきわめて神聖なものであり、そのように濫用されるべきではありません *L'amitié est une chose trop sainte pour en abuser de la*

¹ この章句は次のように続き、彼の保守的な他者関係な思惑がうかがえよう。「そのさい、神の恵みによって子供の頃から教えられた宗教 *la religion en laquelle Dieu m'a fait la grace d'estre instruit dès mon enfance* をつねにもち続け、その他のすべての点では、私が共に生きなければならない人たちのうちで、最も良識ある人たちが実際に広く受け入れている、最も穏健で極端から遠い意見 *les opinions les plus moderées, & les plus estoignées de l'excés* に従って自分を導くのである。」(AT.VI.23) (山田弘明訳) (2010、43-44頁)。

² AT.IV.293 (山田弘明訳) (2001、131頁)。

³ AT.IV.488 (山田弘明訳) (2001、198頁)。

forte」と述べられている¹。要するに、他者関係を成立させる上で基本的な条件とも言える「友情」を重視し²、それに背馳するような行為をデカルトは峻拒したと解釈できるのである。そしてこのようなデカルトの思惑は、『情念論』においても確かに受け継がれていると思われる。それが以下に見るような「愛」の情念と「高邁」の情念における他者関係のあり方からも確認することが出来よう。

デカルトにおける「他我」問題、つまり他者論が考察される際、これまでの先行研究のほとんどは「愛」の情念に着目して行われてきたように思われる³。なぜなら、この情念においてデカルトの他者に対する言及がはっきりと現れているからである。まず「愛」とは「あるものがわたしたちにとって善い *lors qu'une chose nous est représentée comme bonne à nostre égard*、つまりわたしたちに適したものの *convenable* として表象されるとき」に個々人のうちに生まれる情念である⁴。そして定義としては、「精神を促して、みずからに適しているように見える対象に、意志で結合しようとする *l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paroissent luy estre convenables*」情念とデカルトは述べている⁵。「欲望」の情念が「善」を志向する情念であることは先に確認したが、その意味で「愛」の情念は善を求める「欲望」の起動原因とも呼ぶべき位置づけにあると言える⁶。またここにおける「意志」とは「愛するものと今すでに結合していると考えさせる同意のこと *consentement par lequel on se considere des à present comme joint avec ce qu' on aime*」であり⁷、ある一つの全体のなかの一部のみを自分が占め、愛する対象をもう一方の部分として捉えてそれと合一しようとする意志とも言える。つまり、「愛」の情念から「欲

¹ AT.IV.488 (山田弘明訳) (2001、199頁)。

² 柿本佳美(2003)『デカルトとマルブランシュにおける「愛」の概念の可能性—『情念論』(1649)と『道徳論』(1684)を手がかりに』における解釈では、「友情」が自己と対等な価値を持つ存在に対して持たれ得る情念であるとし、相互の身分が対等であるがゆえに可能な相互的愛と指摘している。柿本によるこの言明は、『情念論』における「愛」の情念の記述へとつながるものであろう。

³ 小林(1998)によれば、デカルトにおける他者との社会的ないし人格的關係については、これを「愛」の情念をモデルとして考えるべきことが示唆されている。

⁴ AT.XI.374 (谷川多佳子訳) (2008、54頁)。

⁵ AT.XI.387 (谷川多佳子訳) (2008、68頁)。

⁶ ただし小泉(2009)の指摘にもあるように、「愛」と「欲望」の情念を同一視することはできない。デカルトも両者を区別しているように、前者は個々人にとって「善い」と思われる対象を指し示すにとどまり、行動や対象の所有につながる働きに関わる情念が「欲望」の情念である。

⁷ AT.XI.387 (谷川多佳子訳) (2008、69頁)。

望」によって善の追求へ向かうという図式が確認できるのであって、自らが持たない「善」を求めるために「愛」の情念は必要とされるのである¹。そして先に確認したように、他者という実在的なものには「必ずみずからのうちになんらかの善さを備えている *il n' y a rien de reel qui n' ait en soy quelque bonté*」のだから²、他者関係において望まれる関係性をつくる上でもこの情念をその基底に位置づけることができよう。現に、「愛」の情念が発露するさまざまな状況において、デカルトは次の事例を「愛」における最も好ましい事例として描いている。

よき父 *un bon pere* が子供たちに持つ愛は、きわめて純粹 *si pure* なので、父は子供たちから何も得ようとは欲せず、今と違うように子供たちを所有 *posseder* しようとしもしないし、今以上に子供たちと近く傍にいようとしもしない。ただ子供たちを第二の自己自身 *autres soy-mesme* と考えて、子供たちの善を自分のごとくに、あるいはそれ以上の気遣いをもって、求める *il recherche leur bien comme le sien proper, ou mesme avec plus de soin* のである³。

上で挙げた引用部は「愛」の情念が対象の「所有 *la possession*」という意図を離れ、「対象そのものへの *pour objets mesmes* 愛」として述べられたものである。そして研究者によっては、ここにデカルトが理想とする教育関係が示されているとの指摘も行われている⁴。またこの文脈によれば、よき父は「自分と子供たちとは一体 *un tout* をなし、しかも自分はその最良の部分 *la meilleur partie* ではないと思い描く」ので、「しばしば自分の利 *interests* よりも子供たちの利を選び、子供を救うためには命をうしなうことも恐れない *ne craint pas de se*

¹ グイエ(1981)によれば、デカルトにおける「愛」の発生には次の条件があるとされる。「愛には三つの条件がある。最初の判断は悟性によって知覚された善を肯定し、第二の判断はこの善が私の善であることを肯定する。この二重の同意に、次のような統一的な意志がつけ加える。すなわち、その「本性は、…愛するものと一体化して自分をその全体の一部にすぎない、と見なすようにさせる。また、ふだん自分自身のためにしていた配慮を、この全体の維持にさし向けさせるとともに、自分一個のためには、愛する全体のうちで自分が占めていると信じるのと同じくらい大きくあるいは小さいその一部だけを考慮すべきようにさせるのである」(中村雄二郎、原田佳彦訳)。

² AT.XI.433 (谷川多佳子訳) (2008、118-119頁)

³ AT.XI.389 (谷川多佳子訳) (2008、71頁)。

⁴ 相馬(2001)、274頁。

perdre pour les sauver」からであるとする¹。つまり他者関係のあり方という観点からこの文脈を捉えなおすならば、一方で所有や支配という意図を排するとともに、他方で相手の善を願う結果として自分もまた、自らがその一部である全体の善に預かると解釈できる²。言い換えれば、相手を従属ないし屈服させるという観点の対極にデカルトは他者との理想的関係を見ていたと考えられるのである。そしてまた、対象によって愛の種別が述べられる文脈においても、人間のみに向ける愛として「友愛 l' Amitié」が挙げられ、これが理想的人間像とされる「高邁 la générosité」の情念を体現した人物の、他者に向ける愛のあり方であるとデカルトは述べている³。このような議論を本研究の関心にひきつけて言えば、社会的関係性のなかで文化的な身体諸動作を取得するに際しても、望まれる人間関係のあり方の規範はこの「高邁」の人格における振る舞い方を参照することになる。つまり、人格像として最も望まれる「高邁」の情念を体現した人物の他者関係のあり方を通し、身体諸動作習得に際する他者関係のあり方についても示唆が得られるという本研究の思惑である。したがって、以下では高邁の人格における他者関係のあり方について、考察を加えていくことにしよう。

デカルトによれば、高邁とは次の二点を備えることによって成り立つとされる。すなわち、「自由な意志決定のほかには真に自己に属しているものは何もないこと *il n' y a rien qui veritablement luy appartient que cette libre disposition de ses volonte*」を自覚することに加え、自由意志を善く用いるという「確固不変の決意 *une ferme & constante resolution*」を自己のうちに感得することである⁴。このような人格像はなるほど万人が最初から獲得できるものではない。しかし、デカルトによれば「教育 *la institution*」を通じて生まれながらの欠陥を修正

¹ AT.XI.389 (谷川多佳子訳) (2008、71頁)。

² 1647年2月1日づけシャニュ宛書簡(AT.IV.612)においては、自己犠牲を含意する愛の形態がローマの詩人ウェルギリウスを引きつつ次のように述べられている。これは『情念論』における「愛」の情念およびその説明と相通するものである。「…しかしながら、二人の人間が互いに愛し合う *s'entr'aident* ときは、徳としての愛 *la charité* は、各人が友を自己以上に重んずべし *chacun d'eux estime son amy plus que soy-mesme* と命じます。それゆえ二人の友愛 *amitié* は、互いに他をかばって、「この私がやったのだ、その剣は私に向けよ *Meme adsum qui feci, in me convertite ferrum*」と進んで言えるのでなくては、完全ではないのであります。」(野田又夫訳) (2007/2002、359頁)。

³ AT.XI.390 (谷川多佳子訳) (2008、71頁)。

⁴ AT.XI.446 (谷川多佳子訳) (2008、134頁)。

し、その結果「高邁」を体現した人格に到達できることを示唆している¹。したがって、「高邁」の情念を体現した人物における人間関係のあり方は、広く万人に適用可能なあり方とあって差し支えないであろう²。

さて、高邁の人格における他者関係のあり方として、まずは次のような言明を確認することができる。

自己自身をこう認識 *connaissance* し、感得 *sentiment* する人たちは、他の人間たち一人ひとりも、自分をこのように認識しこのように感得できると、容易に確信する。なぜなら、これにおいては他人に依存するものは何もない *il n'y a rien en cela qui dependre d'autrui* からだ。ゆえに、この人たちは、誰をもけっして軽視しない³。

この引用部では、他者関係における基本的な姿勢が述べられていると言えよう。それによれば、高邁の人格を持つ者は、他者に対しても自由意志のみが各々に依存するものであること、そして他者がそれを善く用いるという決意を持ちうることを期待する。つまり自己に属するものとして確信しうる自由意志の存在を他者にも認め、その発揮と善用を期待することが他者との関係性構築における基本事項として

¹ 『情念論』第3部第161項(AT.XI.453)には「良い教育は、生まれながらの欠陥を正すのに大いに役立つこと *la bonne institution sert beaucoup, pour corriger des défauts de la naissance*」(谷川多佳子訳)(2008、142-143頁)と述べられ、後天的な働きかけによって生得的な習性や習慣を改変する可能性が述べられている。なおデカルトのテキストに用いられている「教育 *la institution*」という語であるが、Alain Rey (Ed.) “Le Robert micro”によれば、現在使われている「教育 *la éducation*」の古語とされている。したがって社会的な諸制度による相違があるとは言え、時代を貫いて教育ないし身体教育が行われてきたという意味において、“*la institution*”と“*la éducation*”は同義と見なして差し支えないだろう。

² Marshall(1998)の解釈によれば、高邁のような人間像は「生まれつき他者よりも優れているものではない *Such persons are not genetically superior to other persons*」とし、「デカルトにおける道徳に貴族主義はない *there is no aristocracy in Cartesian morality*」と主張する。つまり、デカルトが描く「高邁」の人物像が誰に対しても開かれていると解釈できるであろう。また Voss(1989)もこのような人物像に訓練によって達しうる *can be trained* とし、高邁への後天的に到達を可能とする。このほか Lodis=Lewis(1998/1957)も「デカルトの高邁 *La générosité cartésienne* ...それは各々にとって接近しうるものである *elle est accesible à chaque homme* 述べ、「高邁」の後天的到達可能性を示唆する、Kambouchner(1995)はこうした教育活動の対象が「精神と結合した身体 *corps uni à l'âme*」を対象とするとし、やはり後天的な働きかけの有効性を認めている。

³ AT.XI.446 (谷川多佳子訳) (2008、134-135頁)。

述べられている¹。そしてまた高邁の人格を体現する者は誰をも軽視することなく、「他の人たちが弱点を顕わしてしまうような過ち *des fautes* を犯すのをしばしば見ても、責めるよりも許そうとし *plus enclins à les excuser qu' à les blâmer*、かれらが過ちを犯すのは、善き意志の欠如というよりも認識の欠如によると考えようとする *à croire que c' est plustost par manque de connoissance, que par manque de bonne volonté qu' ils les committent*」のである。ここには他者に対する期待のみならず、他人の過ちに対して寛大である姿が見て取れる²。すなわち、自己と他者を同じ自由意志の所有者として見なす観点に基づき、他者の過ちに対しても寛容の姿勢を「高邁」の情念を体現する者は持ちうる言明をデカルトは行うのである³。ここで、自己と他者がともに「自由意志」を所有するという認識の重要性に留意しておきたい。というのも、デカルトは高邁の人格がもちうる性質として「謙虚」を挙げているが、そのような性質もまた、自らが過去と現在および未来にわたって繰り返す過ちについて「反省 *la reflexion*」し、この反省から他者もまた自由意志を行使する主体として期待することにつながる⁴。つまり「高邁」から発露する諸々の人格的性質は、いずれも個々人の自由意志に基づくことが確認できるのである。またこのように自由意志を確信する高邁の人格は「他人のために善をなし、そのためには自身の利害を軽視することを最大のことと考える *ils n' estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, & de mespriser son proper interest pour ce sujet*」以上、誰に対しても礼儀正しく *couetous*、愛想よく *affables*、親切 *offcieux* であるとされる⁵。このような他者への善行の重視と自己利害の軽視は、先にみた「愛」の理想的な発現形態や書簡における記述の延長と捉えることも可能で

¹ Lodis=Lewis(1990)によれば、自由意志は各個人に賦与されており、それを確信する「高邁」は他者に対する友情の源泉であると指摘している。

² Kambouchner(1995)によれば、他者関係の成立における要点として①自由意志を使用する能力を持ち、それに対する確信、②犯される過失を赦す傾向、③善き行動へ向けた高邁の意志の配置、を挙げている。

³ 柿本(2003)によれば、自己において自由意志を所有するという認識は、他者を信頼する根拠となるだけでなく、自己と他者の対等性を認識させる。その結果、他者の誤りについても「非難」より「許し」に向かわせることで、他者への寛容の契機たりうると指摘している。また西村嘉彦(1988)『デカルトの哲学思想』もまた、高邁の人格を体現した人物像に特徴的な性質として、「他人の過失をも許す大度の人」と捉えている。

⁴ 『情念論』第三部第 155 項(AT.XI.447)の記述に基づく。

⁵ AT.XI.447-448 (谷川多佳子訳) (2008、136 頁)。

あろう。要するに、デカルトにおける他者関係を論ずるうえで、自他の自由意志を認めた上での他者への期待と寛容が他者関係構築の上での根本前提といえるのである。

このように、自他に対する「自由意志」の認定と他者におけるその行使への期待、および寛容の心情が他者関係をつくるための基礎にある、とすることができる。他方、これとは逆の視点からデカルトにおける他者関係のあり方を考察することも可能である。すなわち、デカルトが戒めた諸々の感情へ考察する視点である。具体的には、次のような議論が展開できよう。

デカルトが「つねにきわめて悪い *tousjours fort vitieux*」と見なした情念に「高慢 *l'orgueil*」の情念がある。デカルトによれば、この情念は「他のなんらかの理由で自らに過分の評価を行ってうぬぼれる」ひとびと *ceux qui conçoivent bonne opinion d'eux memes pour quelque autre chose*」のすべてにおいて見受けられる。たとえば富 *les richesses* や名誉 *les honneurs* など、世上一般に評価の対象とはされるものの、必ずしも自らの意志に依存しない諸事由を根拠に自らを過大評価する態度をデカルトは戒める。すなわち、先行研究にも指摘されるように、偶然的な要素を含無と同時に一般に入手しにくいものに基づいて自らを高く評価することから「高慢」は生じるのであって、そのような富や美や名誉が他者との良好な関係よりも従属させることへの欲望につながるという¹。そしてこのような情念を持つ者は、「他のすべての人々を低めることに努める *taschent d'abaisser tous les autres hommes* ようになり、かつ、自分の欲望の奴隷 *estant esclaves de leurs Desir* となって、その精神は絶えず憎しみ、うらやみ、終着、怒りにかきたてられる *ils ont l'ame incessamment agitée de Haine, d'Envie, de Jalousie, ou de Colere*」ことになるのである²。また、この情念は先にみた高邁の人格を持つ者の性質である「謙虚 *l'Humilité*」の対極にあるとも言えるのであって、「きわめて不合理で愚かしいし *si de raisonnable & si absurde*」ともデカルトによって評されるこの情念は³、他者関係の良好な成立を阻害する要因でもあり、まずもって排除されるべき情念となろう。

また、デカルトが否定的評価を下した人々の特徴として、「憐れみ

¹ 柿本(2003)、66頁。

² AT.XI.449 (谷川多佳子訳) (2008、138頁)。

³ AT.XI.449 (谷川多佳子訳) (2008、137頁)。

に動かされない人々 *ceux qui n' en sont point touchés*」が挙げられている¹。これは高邁の情念を持つ人々が他の人々の弱さを見、その嘆きを聞く際に、その者の弱さに同情心を持つこととの対極にある。このような人々はデカルトによれば、「意地悪でうらやみ深く、生来すべての人間を憎んでしまう人たち *les esprits malins & envieux, qui haïssent naturellement tous les hommes*」であり、またこのような人々は「野獣のように粗野 *si brutaux* で、しかも偶然的幸運 *la bonne fortune* によって盲目にされたり、悪しき運によって絶望させられたりしている *desesperez par la mauvaise* ため、もはや自分にはいかなる悪も起こりえない」と考えていると述べられる²。したがっていうまでもなく、このように他者への憐れみをもち得ない人々もまた、良好な人間関係を妨げるものとして退けられるだろう。なぜなら、他者への憐れみや同情心を持たない者は、テキストに記されているように「生来すべての人間を憎んでしまう *qui haïssent naturellement tous les hommes*」以上、社会的存在としての位置づけを保てないことが容易に察せられるからである。

そしてデカルトによれば、「好意 *la Faveur*」や「感謝 *la Reconnaissance*」の情念もまた、人間関係の円滑な成立に存する情念であるとされている。というのも「好意」とは「自分が善意をよせる誰かある人に、善が起こるのを見たいと欲する欲望 *un Desir de voir arriver du bien à quelqu' un, pour qui on a de la bonne volonté*」である上、この情念を「善意そのもの *cette volonté*」ともデカルトは述べている³。つまり他者関係の良好な成立において、この「好意」の情念が必要とされていることがうかがえる。また「感謝」についても、そ

¹ AT.XI.470-471 (谷川多佳子訳) (2008、161頁)。

² AT.XI.470-471 (谷川多佳子訳) (2008、161頁)。なおこの箇所において、「偶然的幸運によって盲目にされている」という表現に注意しておきたい。このことは『情念論』第二部第144項から146項(AT.XI.436-440)にかけて記述されている文脈と対をなしていると思われる。すなわち、第145項(AT.XI.438)において、われわれに依存しない欲望を打ち消す二つの一般的治療法 *deux remèdes généraux* として、上で述べた「高邁 *la générosité*」と同時に「神の摂理 *la Province divine*」が挙げられている。これらが「運命あるいは不変の必然性 *une Fatalité ou une Nécessité immuable*」として、偶然的運と対置すべき旨が述べられている。その上で偶然的運 *la Fortune* とは、「わたしたちの知性の誤りから生じただけの幻として打破されるべきもの *pour la détruire, comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement*」として退けられる。つまり偶然的運に左右される人間とは、デカルトが望む人間像とは相容れないことがうかがえよう。

³ AT.XI.473 (谷川多佳子訳) (2008、164頁)。

れは「愛の一種 *une espece d' Amour*」とされ、「好意とまったく同じものを含む *elle contient tout le mesme que la Faveur* とともにさらに、わたしたちに関わり、わたしたちがそれに報いたい欲望を感じる行いにもとづいている *elle est fondée sur une action qui nous touché, & dont nous avons Desir de nous revancher*」とされる¹。そえゆえ、高邁な精神をもつ者にとって感謝は好意に比べ遥かに大きな力を持つとされている²。逆にこれら「好意」や「感謝」とは正反対に位置する「忘恩」*Ingratitude*」は、退けられるべきものとしてデカルトは以下のように述べている。具体的には「感謝」が「徳」であり、同時に「感謝」が「人間社会の主要な絆の一つ」*un des principaux liens de la société humaine*」であるとした上で、その正反対の悪徳 *un vice* であると述べられているのである³。さらに忘恩の人間とは、「自分にはあらゆるものが与えられるべきだと考えるほど、粗野で、愚かしく尊大な人間 *hommes brutaux, & sottement, arrogans*」とデカルトによって見なされる⁴。そして彼らは「受けた恩恵について何も考えない愚鈍な人間たち *stupides, qui ne sont aucune reflexion sur bienfaits qu' ils reçoivent*」であり、「自分の弱さと足りなさ *leur infirmité & leur besoin* を感じて他人の助けを卑しく乞いながら、助けを得たあとでは恩人を憎むような、弱くて劣った *foibles & abjets* 人間」でもあるという⁵。つまり、先にみた「高慢」の情念をもつ人間と同じく、「忘恩」の性質を持つ人間についても、他者関係に支障をきたす性質が列挙されていることは明らかであろう。このような描写によれば、忘恩の人間とは受けた恩を仇で返すような性質の持ち主であり、根拠無く自らに恩恵が与えられると思ひ込む性質を持つというデカルトの記述から見ても、「高邁」において示された他者関係のあり方とは相容れぬものであるし、「感謝」の正反対である以上、それは「徳」を否定するものであると同時に「人間社会の主要な絆」をも否定するものであろう。この意味において、「忘恩」もまた、デカルトの期待する他者関係のあり方に

¹ AT.XI.474 (谷川多佳子訳) (2008、165頁)。

² AT.XI.474 (谷川多佳子訳) (2008、165頁)。

³ AT.XI.474 (谷川多佳子訳) (2008、165-166頁)。なおデカルトによれば、この「忘恩」は情念ではない。なぜなら、情念は動物精気によって引き起こされるものであるが、この「忘恩」を引き起こすような精気の流れは存在しないとされるからである。この理由によって、「忘恩」は単に悪徳であるとされている。

⁴ AT.XI.474 (谷川多佳子訳) (2008、165頁)

⁵ AT.XI.474 (谷川多佳子訳) (2008、166頁)

については否定されるべきものとなるのである。

以上の記述から考察するに、デカルトが社会的生活のなかでどのような他者関係を望ましいものと捉えていたかについては、その概要がおおよそ理解できるであろう。先の項で見た考察を踏まえるならば、概念や観念の共有可能性を持つ人間が言語を通じ、社会的な交わりを持つことがまずは前提とされる。その上で他者に対する自由意志の確信やその善き発揮に対する期待や過失への寛容、また各々の持つ弱さに対する憐憫に加え、「好意」や「感謝」の情念を持つことが望まれていると言えるだろう。逆に、これらの情念の正反対である「高慢」や「忘恩」、また他者への憐れみの欠如は、他者関係の成立を阻害するものとして退けられるであろう。なぜなら、これらの情念はいずれもデカルトが理想像として掲げた「高邁」の情念を体現した人物によって否定されるべき情念ないし性質と言えるからである。

そして、人間が社会的関係のなかで身体諸動作を習得するに際しても、これらを踏まえた他者関係のあり方が望まれるであろう。具体的に言えば、先に見たように、身体諸動作の改変は諸情念との関係およびそれらの統御を前提とする。また、本項で見た他者関係のあり方についても、それは諸情念の仕組みと出現を前提に述べられている。そしてこれまで述べてきたように、身体諸動作の取得は社会的な関係の存するところ必然的に発生するといえるであろう。したがって、「心身合一体」である人間存在が他者関係のなかで身体諸動作を習得するに際しても、そのあり方については「高邁」の発露において見られる人間関係の構築が一般的に望まれると言えよう。結論的に言えば、理性と意志を兼ね備える人間は、社会的関係のなかで自他に対する自由意志の確信とその善用への期待、そして寛容や憐憫、さらには「好意」や「感謝」の念を持ち合わせる時、文化的な身体諸動作の習得を叶えると言えるだろう。そして、そのような他者関係成立の根底には、「身体の完全性」を含めた「善」を目的的契機とする、人間の自由意志が確固として息づいているのである。

結章

本研究は身体教育（体育）の原理論、すなわち体育哲学分野における研究史的な背景を踏まえ、次の問いを設定した。すなわち「心身関係の基礎づけのもと、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」という問いを提起した。そして、この問いに対する充足的な解答の提出を本博士論文の研究目的とした。このような問題設定の後景には、体育の原理論における心身関係の基礎づけが未だ果たされていない現状に加え、それによって体育の学界や体育行政、そして学校をはじめとした体育実践の現場に悪影響の及ぶ事態などが挙げられる。したがって、このような体育の基礎論における心身関係論議に応える意義を踏まえ、まずは身体教育という場の人間における心身関係の基礎づけに本研究は取り組んだ。そして次に、体育哲学の先行史に言われる「ヒトの身体面からの人間化」が社会的関係のなかでどのように果たされるのか、という問いへの解答に研究の射程を及ぼした。さらに、以下で述べるように本研究はデカルト哲学の思想研究を論文の全編にわたって採用している。そして本研究が上に掲げた問いに解答を与えることは、同時に、「デカルト哲学における身体教育論」の成立へ向けた見通しを示すことになろう。言い方を変えて述べるならば、体育哲学分野に存する問題を解決することによって、本研究はまた、「デカルト身体教育論」の可能性を論理づけようと試みるものである。

序章では、上に掲げた問いへ解答を行うための予備的な考察を行った。まず心身関係論という問題がこれまでどのように語られてきたのかという問いを立て、先行研究の検討を行った。その結果、心身関係論という分野の問題性が顕在化したのはフランスの哲学者ルネ・デカルト以降であることを本研究は確認した。そして当該の知見に基づき、デカルトの思想を再検討することで問題解決へ向けた光が与えられ

るのではないかという仮定のもと、デカルト哲学の思想研究を行うことに決定した。同じく序章においてはデカルト哲学において問題視されている諸観点、ならびに諸批判に対する検討とそれへの対応を示すことが出来た。この作業によって論文の全編にわたってデカルトの思想的研究を行い、問題への解答を示す見通しが成立したと言えるのである。また本論文の性格をデカルトと絡めて述べるならば、一方でデカルトのテキストを体育（哲）学的な観点から読み直し、その結果として体育哲学分野の問題を解決するという性格を本研究は有する。他方ではデカルト哲学を体育論として読むことによって問題の解決に至るため、本研究の完遂はまた、デカルト思想から身体教育論を成立させる諸契機を示す議論とも言えるだろう。総括的にいえば、「デカルト哲学における身体教育論」の成立へ向けた可能根拠が示されるにもかかわらず、体育哲学の問題を解決するという意味において、本研究はなお体育学の研究論文という性格を堅持しているのである。

本論の第1章では、人間における心身関係の理論的前提を明らかにする議論が行われた。具体的に言うならば、「人間における心身関係はどのように基礎付けられるか」という問いへの解答が模索されたのである。章内容の詳細は「第1章のまとめ」における諸記述に譲り、考察の結果として得られた諸解答のみを示すならば、次の通りである。まず人間における心身の本来の有り様は、デカルトの思考に則り、「実体の合一 *unio substantialis*」として定められた。心身は実体としての身分を保ちつつ、双方が密接不可分に結合する有り様がこの「実体の合一」と呼ばれるものであり、人間において心身はこのように存在しているのである。また心身の接続原理については、「合一 *union*」というデカルトの示した「原初的な概念 *les notions primitives*」を根拠に、人間の行う諸動作それ自体によって心身の結合が認識可能であるとの解答を行った。神の存在を前提とする当該テーゼにおいて、このようなデカルトの説明に依拠するならば、論理的かつ数学的な解答が提出しえないことは明らかである。しかし、デカルトの当該主張からもわかるように、心身の直接的な因果性を示す「心身の合一 *union de l'ame et du corps*」は、今もって多くの人々の支持を勝ち得ている。このような状況を踏まえるに、デカルトの唱えた心身理解は、主張としての命脈を今もって堅持していると言えるのである。さらに、この「心身の合一」ならびに先の「実体の合一」を理論的前提とする場合にの

み諸感覚が現れるという論証を根拠に、体育における人間の心身関係が拠って立つべき理論的前提もまた、上掲の二つのテーゼとなることを確認することが出来たのである。

第2章においては、教育の対象となる「身体(=人体)」に対する考察を行った。具体的にはデカルトのテキストに基づき、人体を構成する物質の「可分性」「形状性」「運動性」という各観点から考察を行った。このような議論の背景には、体育哲学における「身体」理解が依然として錯綜しており、第1章で見たような心身の基礎づけに対し、「身体(=人体)」がどのような体育学的な意義を有するかという問いが生まれたためである。その結果、人体内部においては物質における「空間的な充実性」「合理的な組織性」「諸感覚の誘起性」という各性質をテキストの内に確認することが出来た。この結果、事物そのものとして見た「身体(=人体)」とは、外的自然の一部をなす物理的物体に他ならないと言える。ただし、次章で扱う『情念論』などからも明らかのように、心身合一体における「身体(=人体)」はまた、社会的関係のなかで多様な身体諸動作の習得を可能にするメカニズムを備えている。つまり、精神と結びつく限りの人間身体は、他の無機物とは必ずしも一律的に論じられないところがあると主張できるのである。さらに、次の第3章では人体を機械論的な物質と見なすがゆえに、体育論として有意義な議論が可能となることが明らかとなってゆく。すなわち、第1章における「実体の合一」および「心身の合一」という心身観に加え、本章によって示された人体観を前提とすることで、第3章における「身体諸動作の習得過程」の解明、さらには「デカルト身体教育論」を成立させるための諸契機が見いだされてゆくのである。

第3章においては、上で述べたような心身関係と身体を持つ人間がどのようにして社会的関係のなかで身体諸動作を習得するかという問いを設定した。他面から述べるならば、人為的な交わりのなかで身体諸動作を身につけるのはどのようにしてかという問いを提起し、この問いに対する解答の提出を第3章の研究目的とした。手始めとなる序節では、「デカルトにおいて身体教育を問うとはいかなることか」という問いを提起し、現代における学校体育に限られない枠組みのもとで議論を進めることとした。それというのも、デカルトが生涯中盤期以降も剣術の習練を続けたという先行研究の指摘が示すように、身

体教育という営みは単に学校体育に留まらず、生涯にわたる不可欠性を有するものであって、デカルトの場合も学修時代の「体育」に限らない視点が本研究における考察にも求められたからである。したがって、社会的関係のなかで身体諸動作を習得していくという前提において、デカルトにおける「身体教育」論議を問うてゆくことが示されたのである。

第一節では、人間が文化的な身体諸動作を身につけることの目的的契機を探る議論を行った。第1項において本研究は、人間のあらゆる行為の目標 *le but* として「最高善 *le souverain bien*」、および目的 *la fin* としての「至福 *la béatitude*」を指摘した。そしてデカルトのテキストから「教育の目標」が示されるとするならば、それはこの「最高善」として示された人間のあり方の獲得にあるとする議論を行った。またデカルトにおいて、文化的な身体諸動作の習得はこのような「善」の獲得を期して行われるものであるとの議論を行った。

続く第2項では、他者との交わりという社会的関係のなかで獲得対象としての「善」が見出されるという本研究の主張を支える諸箇所が示された。そしてこの「社会的関係」という枠組みのもとでデカルトにおける「身体教育（体育）」の語りうることを指摘することができた。やや敷衍しておくこと、デカルトの書簡や『情念論』には、社会的関係のなかで目的的对象としての「善」を追求する文脈を確認することができる。そしてこのことは、デカルトにおける「身体教育論」の成立に際しても、重要な契機となりうるものであることが明らかとなったのである。

末尾の第3項では他者とのあいだで行われる「狩り *la chasse*」や「テニス *le jeu de la paume*」といった身体運動文化の遂行、さらに「善」としての「身体の完全性 *la perfection du corps*」の獲得および認識という諸契機をテキストに即して示すことができた。このことは、「身体の完全性」獲得と認識がデカルトにおいて「文化的な身体諸動作を習得すること」の目標、すなわち「身体教育」の目標となることを明らかにするものである。

第二節では人間における身体諸動作の習得過程を具体的に考察することに焦点を当て、とりわけ任意の身体諸動作を身につける学習者の観点から議論を行った。第1項では、個々人の遂行する身体諸動作の発現と密接な関係を持つと思われる「情念」の有り様に着目して考

察を行った。その結果、「善」の獲得を目指す「欲望」の情念および当該の「善」を獲得した結果として現れる「喜び」の情念が身体諸動作の習得過程における生理的な構造をなすことが明らかとなった。

続く第2項では、外部からの諸刺激とそれに対する反応という心身の相関に着目し、それらの結びつきが偶然的なものにすぎないことを指摘した。そしてこのような心身の偶発的な連結が人為的に改変可能である事実を起点とし、その仕組みの変わりゆく機序を明示した。デカルトはテキストにおいてこのような仕組みを「習性 *habitude*」という概念に基づいて説明しており、身体諸動作を後天的に変化させることもまた、この「習性」の介在がうかがわれるのである。

さらに第3項では、学習者の持ち合わせる理性的思考に着目して議論を行った。具体的に述べるならば、人間が行う身体諸動作には諸情念の発生が大きな影響を及ぼしているが、後天的な「習練」あるいは「工夫」などによっても身体諸動作の改変可能であることが示されたのである。とりわけ自己自身で獲得可能な諸対象を理性によって選別し、それにのみ「欲望」の情念を向け、獲得可能な「善」に向けて動作を行うことにおいて身体諸動作の改変可能性を示すことが出来たのである。これらを端的にまとめるならば、まずもって人間の有する情念が身体諸動作の習得ならびに改変における作用因となる。そして、このような身体諸動作を改変するためには個々人の「習性」や「習練」、そして思考のむけ方によって自らの精神のあり方を変化させることが必要となる。そしてこのような心身相関の有り様において、身体諸動作改変における個人的な要諦が存するといえるのである。

以上の議論を受ける第三節では、身体諸動作を改変するにあたって不可欠となる他者関係の在り方に考察が絞られた。第1項では、デカルトにおいて他者関係を成立させることのできる原理的な根拠を考察した。その結果、人間には生得的に「自然の光 *la lumière naturelle*」が与えられており、これによって自己と他者は同じ観念および同じ概念を保持することができると言える。そして、このような「自然の光」の普遍性において、自己と他者との意思疎通の根拠を見いだすことが出来たのである。

第2項では、他者関係の成立において必要な言語活動における、その伝達可能性と限界を考察した。その結果、たしかに日常的な会話という意味においては、言語活動によって他者との意志や思いを取り交

わすことは可能である。しかしながら、言葉とその語のあらかず観念は精確に一致しえないという言語それ自体の有する欠陥が見られることも事実であって、このかぎり言葉は話者の思いを明晰に伝えることはできない。したがって、言葉とは意志伝達的手段としては日常経験の場において有用ではあれ、事物の精確な伝達は望みえないのである。デカルトのテキストにおいても言語伝達に対して十全の信頼を寄せる箇所は確認できず、逆に言語に対する否定的な評価が見られるばかりであった。

末尾の第3項では、『情念論』における諸記述を中心とした他者関係の在り方を考察した。とりわけ「徳」に従う理想的な人格の有する情念としてデカルトが認める、「高邁 *générosité*」の情念を議論における鍵概念に据えて考察を進めた。その結果、「高邁」の情念を体現した人物においては自他の自由意志に対する確信とその善用への期待、また他者の過失に対する寛容や同じく他者の見せる弱さへの同情心、そして他者への「好意」や「感謝」が他者関係における要諦であり、逆にこれらに反する「高慢」や「忘恩」などは退けられるべきであることが示された。これによって人間身体の持ちうる「善」、つまり「身体の完全性」を追求する人間においては、今述べた「高邁」において見られる社会的関係の在り方が模範とされるだろう。言い換えるならば、このような他者関係の成立を見るとき、人間は情念の正しい陶冶を学び、獲得可能な「善」へ向けて身体諸動作を改変することになると言えるだろう。

以上を踏まえ、本研究は次のような問答によって完結する。「心身関係の基礎づけのもと、人間はどのようにして文化的な身体諸動作を習得するか」という問いに対し、まずはデカルト哲学における「実体の合一」および「心身の合一」という心身関係の基礎づけを置く。そして「身体の完全性」という「善」を目的的契機として個人の習性や習練、そして理性によって諸々の情念とそこから結果する身体諸動作を統御しつつ、他者との調和的な人間関係を図るうちに「身体諸動作の改変」が行われることになる。本研究の提案するこの主張が、本博士論文における解答として提出できる。また、この解答のすべてはデカルト哲学に拠って立ち現れたものである。すなわち、デカルトの思想に徹底して依拠することにより、後天的な働きかけを通じて「人間が文化的な身体諸動作を習得する過程」が明らかとなった。このこと

に関し、デカルトのテキストに即して上記の解答を行ったことによって次の主張を行うことが許されるだろう。つまり、デカルトにおける「身体教育論」の成立へ向けて本研究がその可能的な諸根拠を確かに示したという主張である。結論的に言えば、体育哲学分野に存した問題をデカルト哲学に拠って解決したことは、同時に、「デカルトにおける身体教育論」という新たなテキストの読み方の可能性をも明らかにするものであったのである。

向後の課題と研究の方向性について展望を示すならば、以下のようになろう。まず、体育哲学において心身関係の基礎づけが示されたことにより、斯学において「精神」のあり方をめぐる議論が可能となる。すなわち、これまで体育の諸理論においては「身体」についての議論が繰り返し行われてきた。しかし、これと対蹠の位置にある「精神」の位置づけや機能に関する哲学的な探求は、これまで大規模に行われてこなかったと言えるだろう。翻って本研究が身体教育における心身関係の理論的前提を明らかにしたことにより、身体教育という場における「精神」の有り様ないしは位置づけについて問うことが可能となるだろう。また「精神」について問うことは、同時に「魂」という概念を問うことへも発展してゆくだろう。具体的に言うならば、「精神」と「魂」の概念としての関係性や身体教育において「魂」はどのように論じられうるか、という問いも本研究の延長線上に拓けて来るだろう。あるいは「魂」が体育哲学において論じられるのならば、この語に神学的な意味が含まれている以上、必然的に体育（哲）学において「神」を語りうる地平も現れてくる。体育哲学において「神」はどのように語られるのか、「神」についてのどのような問い方が体育諸学の発展に有益であるかという問いも重要であろう。

さらに、身体諸動作の習得過程において着眼した諸概念に対するさらなる検討も行われるべきであろう。その一例を挙げるならば、身体諸動作の改変における「情念」と身体諸動作の関係についての更なる考察は可能であろう。また「習性」が身体諸動作に及ぼす影響の考察や「習性」と類似の概念とも言うべき「習慣」概念は、体育哲学においてどのように語りうるのか、という問いが浮かんでくるであろう。さらに身体諸動作の改変における他者関係の在りかたについての考察に加え、「デカルト身体教育論」における目標論についてのさらなる議論も必要であろう。要するに、本研究で行われた議論を起点とし、

体育哲学研究の向後に複数の問題を提供する「問題装置」としての位置づけを本研究は果たすと言えるのである。

結語として、本研究はデカルト哲学における身体教育論の成立可能性を明らかにしたと言えるが、それは同時に、「教育思想としてのデカルト哲学」を体系的に構築する可能性をも押し進めたと言える。あるいは「デカルトにおける身体教育論」の成立へ向けた可能根拠を示したことにおいて、本研究は体育哲学研究およびデカルト研究のみならず、教育諸学に対しても新たな提案をなしえたと言えるだろう。

参照文献表

【テキスト】

- Adam, Charles & Tannery, Paul (Éds.) (1996) “Œuvres de Descartes (11vols.)” (Nouvelle éds.) J. Vrin, Paris.
 - Tome I : Correspondance ; avril 1622-février 1638.
 - Tome II: Correspondance ; mars 1638-décembre 1639.
 - Tome III: Correspondance ; janvier 1640-juin 1643.
 - Tome IV: Correspondance ; juillet 1643-avril 1647.
 - Tome V : Correspondance ; mai 1647-février 1650.
 - TomeVI: Discours de la méthode & Essais.
 - Tome VII: Meditationes de prima philosophia.
 - Tome VIII: Principia philosophiæ, Epistola ad G. Vætium, Lettre apologétique, Notæ in programma.
 - Tome IX: Méditations et Principes : Traduction française.
 - Tome X: Physico-mathematica, Compendium musicæ, Regulæ ad directionem ingenii, Recherche de la vérité, Supplément à la correspondance.
 - Tome XI: Le Monde, Description du corps humain, Passions de l'âme, Anatomica, Varia.
- Alquié, Ferdinand (textes établis, présentes et annotés) (1973) Œuvres philosophiques ; Tom. 3. Garnier, Paris.
- Voss, Stephen (Translated and Annotated) (1989) The Passions of the Soul. Hackett Publishing company, Indianapolis/Cambridge.
- Cottingham, John. Stoothoff, Robert. Murdoch, Dugald (Eds.) (1984-91) “The philosophical writings of Descartes; (3 Vol.) Cambridge University Press, Cambridge.

Vol. I (2007/1985): Early Writings, Rules for the Direction of the Mind, The World, Treatise on Man, Discourse on the Method, Optics, Principles of Philosophy, Comments on a Certain Broadsheet, Description of the human Body, The Passions of the Soul.

【邦訳書】

- 三宅徳嘉他訳 (2001) デカルト著作集 (全4巻). 白水社, 東京.
第一巻: 方法序説および三つの試論 (屈折光学, 気象学, 幾何学).
第二巻: 省察および反論と答弁.
第三巻: 哲学原理, 情念論, 書簡集.
第四巻: 精神指導の規則, 宇宙論, 人間論, 真理の探求, ビュルマンとの対話, 平和の訪れ (舞踊劇), 思索私記, 音楽提要, 掲貼文書への覚え書.
- 井上庄七他訳 (1988) 哲学の原理. 井上庄七, 小林道夫編訳 科学の名著 2-7. 朝日出版社, 東京.
- 井上庄七他訳 (2007/2002) 省察 情念論. 中央公論新社, 東京.
- 野田又夫訳 (2005/1950) 精神指導の規則. 岩波書店, 東京.
- 谷川多佳子訳 (2006/1997) 方法序説. 岩波書店, 東京.
- 谷川多佳子訳 (2008) 情念論. 岩波書店, 東京.
- 山田弘明訳 (2001) デカルト=エリザベト往復書簡. 講談社, 東京.
- 山田弘明訳 (2008/2006) 省察. 筑摩書房, 東京.
- 山田弘明他訳 (2009) 哲学原理. 筑摩書房, 東京.
- 山田弘明訳 (2010) 方法序説. 筑摩書房, 東京.
- 渡邊一夫他訳 (1947/1940) デカルト書簡集 (上・下). 創元社, 東京.

【参照文献】

- 阿部悟郎 (2009) 体育学的人間形成論序説—シュプランガーの教育哲学を方法として—。博士 (体育科学), 筑波大学。
- アダン・シャルル (石井忠厚訳) (1979) デカルトと女性たち。未来社, 東京。
- アラン (桑原武夫, 野田又夫訳) (1978/1971) デカルト。みすず書房, 東京。
- Alain Rey (rédaction dirigée par) (1998/1988) Le Robert micro dictionnaire d'apprentissage de la langue française. Dicorobert, Montréal.
- Anstey, Peter (2000) Descartes' cardiology and its reception in English physiology. In: Gaukroger, Stephen (Ed.) DESCARTES' NATURAL PHILOSOPHY. Routledge Studies in Seventeenth-century philosophy 3 Routledge, London and New York.
- アルキエ・フェルディナンド (坂井昭宏訳) (1979) デカルトにおける人間の発見 思想史ライブラリー。木鐸社, 東京。
- アルキエ・フェルディナンド (香川知晶訳) (1996) デカルト形而上学の構成における存在論的経験と体系的演繹。デカルト研究会編 現代デカルト論集 I フランス篇。勁草書房, 東京。
- アリュウ・ロジャー (宮崎隆訳) (1996) デカルトとスコラ哲学 デカルト思想の知的背景。デカルト研究会編 現代デカルト論集 II 英米篇。勁草書房, 東京。
- アリストテレス (桑子敏雄訳) (1999) アリストテレス 心とは何か。講談社, 東京。
- アリストテレス (中畑正志訳) (2001) 魂について。京都大学学術出版会, 京都。
- アームストロング・D・M. (鈴木登訳) (1996) 心の唯物論。勁草書房, 東京。
- Armstrong, D, M (1976/1968) A materialist theory of the mind.

Routledge & Kegan paul, London.

- 浅井浅一 (1964) 体育の哲学. 黎明書房, 名古屋.
- Aucante Vincente (2006) *La philosophie médicale de Descartes (Science, histoire et société)*. Presses Universitaires de France, Paris.
- バイエ・アドリアン (井上庄七, 井沢義雄訳) (1979) デカルト伝. 講談社, 東京.
- Baillet, Adrien (1987/1691) *La vie de monsieur Des-cartes (In two volumes, volume two)*. Willis Doney (Ed.) *The Philosophy of Descartes Twenty-two of the most important publications on Descartes philosophy reprinted in twenty-five volumes a garland series*. Garland Publishing, New York & London.
- 伴義孝 (1989) 身体運動の人間学. 晃洋書房, 京都.
- 伴義孝 (2000) 二足ロコモーションの意味論. 関西大学出版部, 吹田.
- Bitbol-Hespériès, Annie (2000) *Cartesian-Physiology*. In: Gaukroger, Stephen (Ed.) *DESCARTES' NATURAL PHILOSOPHY* Routledge Studies in Seventeenth-century philosophy 3 Routledge, London and New York.
- Bitbol-Hespériès, Annie (1992) *Le principe de vie chez Descartes* Bibliothèque d'histoire de la philosophie. J.Vrin, Paris.
- Carter, Richard, B (1983) *Descartes' medical philosophy*. Johns Hopkins university press, USA.
- Carter, Richard, B (1991) *Descartes's Bio-Physics*. In: Moyal Georges, J.D. (Ed.) *René Descartes Critical Assessment Vol.4*. Routledge, London.
- カッシーラー・エルンスト (佐藤三夫他訳) (1995) シンボルとスキエンティア: 近代ヨーロッパの科学と哲学. ありな書房, 東京.
- カッシーラー・エルンスト (朝倉剛, 羽賀賢二訳) (2000) デカルト、コルネーユ、スウェーデン女王クリスティナ: 一七世紀

の英雄的精神と至高善の探求. 工作舎, 東京.

- Cassirer, Ernst (2005) “Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung”. *Gesammelte Werke Band 20*. F. Meiner, Hamburg.
- カッシーラー・エルンスト (須田朗他訳) (2010) 認識問題 1—近代の哲学と科学における. みすず書房, 東京.
- Cassirer, Ernst (2005) “Über Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes’s » Recherche de la vérité par la lumière naturelle 《 Eine kritische Betrachtung” *Gesammelte Werke Band 24*. F. Meiner, Hamburg.
- Cottingham, John (1991) Cartesian Trialism. In: Moyal, Georges, J.D. (Ed.) *René Descartes critical assessments III*. Routledge, London and NewYork.
- ダマシオ・アントニオ・R (田中三彦訳) (2010) デカルトの誤り. 情動、理性、人間の脳. 筑摩書房, 東京.
- Damasio, Antonio, R (1994) *Descartes’ error Emotion, Reason, and the Human Brain*. An avon book, NewYork.
- Dreyfus-Le Foyer, H (1937) *Les conceptions médicales de Descartes*. *Revue de métaphysique et de morale*:281-330.
- ドゥシェノー・フランソワ (1975) マルピーギ, デカルトと医機械論における認識論上の問題. In: ボネリ, M. L. R, シエイ, W. R. (Ed.) (1985) *科学革命における理性と神秘主義*. 新曜社, 東京.
- Freieron, Patrick, R (2002) Learning to Love: From Egoism to Generosity in Descartes. *Journal of the History of Philosophy*40 (3):313-338.
- Edwards, Paul (Ed.) (1972/1967) *The encyclopedia of philosophy vol.5*. The Macmillan Company & The free press, NewYork, Collier-Macmillan Publishers, London.
- 福居純 (1996) デカルトにおける物・心の「実在的区別」と「実体的合一」—「第六省察」の分析試論—. *思想* 869:224-241.
- 藤沢令夫 (1998) *プラトンの哲学*. 岩波書店, 東京.

- Garber, Daniel (1992) *Descartes' metaphysical physics*. University of Chicago Press, Chicago, London.
- Garber, Daniel (1998) *Descartes, or the cultivation of the intellect*. In: Rorty, Amélie Oskenberg (Ed.) *Philosophers on Education Historical Perspectives*. Routledge, London and New York.
- Gaukroger, Stephen (2000) *The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes*. In: Gaukroger, Stephen (Ed.) *DESCARTES' NATURAL PHILOSOPHY* Routledge Studies in Seventeenth-century philosophy 3 Routledge, London, New York.
- Gebaude, J, M (1991) *The Dual Unity of Cartesian Ethics*. Georges, In: Moyal Georges, J.D. (Ed.) *René Descartes Critical Assessment* Vol.4. Routledge, London.
- Glare, P, G, W (1968) *Oxford Latin Dictionary (Fascicle I~VIII)*. Oxford Clarendon Press, Oxford.
- Gilson, Étienne (1967/1930) *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Troisième édition*. J. Vrin, Paris.
- ジルソン・エティエンヌ (河野六郎訳) (1974) *言語学と哲学：言語の哲学定項についての試論*. 岩波書店, 東京.
- ジルソン・エティエンヌ (三嶋唯義訳) (1975) *理性の思想史 — 哲学的経験の一体性*. K&K・K 出版行路社, 京都.
- ジルソン・エティエンヌ/ ベーナー・フロティウス (服部英次郎、藤本雄三訳) (1982/1981) *アウグスティヌスとトマス・アクィナス*. みすず書房, 東京.
- ゲルー・マルシャル (小泉義之訳) (1996) *デカルト形而上学と理由の順序*. デカルト研究会編 *現代デカルト論集 I フランス篇*. 勁草書房, 東京.
- Guenancia, Pierre (1983) *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*. Philosophie d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris.

- ギョーム・アンリ（中村雄二郎、原田佳彦訳）（1981）人間デカルト。白水社、東京。
- Hall, Thomas Steele (1970) Descartes' physiological Method: Position, Principles, Examples. *Journal of the History of Biology*3(1):53-79.
- Hall, Thomas Steele (1972) *Treatise of man/ René Descartes French text with translation and commentary by Thomas Steele Hall*. Harvard University Press, London.
- Harris, Dorothy, V (1973) *Involvement in Sport. A somatopsychic rationale for a physical activity*. Lea and Febiger, Philadelphia.
- 長谷川真理子（1999）科学の目 科学のこころ。岩波書店、東京。
- 原田佳彦（1990）いま、なぜデカルトか（デカルトの世紀—国家理性の起源特集）*現代思想* 18(5) :206-212.
- Hoffmann, Paul (1991) *The Unity of Descartes's Man*. In: Georges, Moyal Georges, J.D. (Ed.) *René Descartes Critical Assessment Vol.4*. Routledge, London.
- 林英彰（1995）*身体の特オリアー(1): 身体論の歴史・方法・意義*. 1, 古代ギリシアにおける身体観。体育原理研究 26:91-94.
- Huxley, Thomas, Henry (1884) *On the Hypothesis that animals are automata. Animal Automatism and other essays*: 1-16.
- 樋口聡（2005）*身体教育の思想*。勁草書房、東京。
- 平松希伊子（1983）*物体と精神—デカルト初期の二元論—*。大阪医科大学紀要人文研究 14:97-120.
- 平松希伊子（1998）*デカルトの自然学—渦動と光*。小林道夫、湯川佳一郎編 *デカルト読本*。法政大学出版局、東京。
- 細見和志（1984）*デカルトにおける意識と身体—魂の物質性の概念をめぐって—*。人文論究 34(2):29-49.
- 市川浩（1995/1992）*精神としての身体*。講談社、東京。
- 市川浩（2007/1993）*<身>の構造 身体論を超えて*。講談社、東京。
- 市川浩（中村雄二郎編）（2001）*身体論集成*。岩波書店、東京。
- 五十嵐頭他編 *岩波教育小辞典*。岩波書店、東京。

- 今泉仁 (1989) デカルトに関する教育論的試論. 教育学研究年報 8:1-16.
- 今道友信 (2004) ダンテ『神曲』講義. みすず書房, 東京.
- 稲垣良典 (1986) 「人間の教育」とそのユートピア的構想. 大森 莊蔵他編, 新岩波講座 哲学 12 文化のダイナミックス. 岩波書店, 東京.
- 井上庄七・森田良紀編 (1979) デカルト方法序説入門. 有斐閣, 東京.
- 石黒ひで (1997) 思考・言語・観念—デカルトをふりかえる—. 思想 875:4-15
- 石津誠 (1973) 体育原理. 道和書院, 東京.
- 伊藤勝彦 (1974/1970) デカルトの人間像. 勁草書房, 東京.
- 伊東俊太郎他編 (1983) 科学史技術史事典. 弘文堂, 東京.
- 伊東俊太郎 (1990) 環境破壊をもたらしたデカルトの呪縛. 諸君 22(2):263-271.
- 伊東俊太郎他 (2002) 改訂新版 思想史のなかの科学. 平凡社, 東京.
- 伊東俊太郎 (2007) 「科学の倫理学」へ. モラロジー研究 59:1-23.
- 廣松渉他編 (1998) 岩波哲学・思想事典. 岩波書店, 東京.
- 池辺善教 (1988) デカルトの誤謬論. 行路社, 京都.
- 池田善昭 (1998) 心身関係論—近世における変遷と現代における省察—. 晃洋書房, 京都.
- 伊藤整 (2006/2004) 改訂 文学入門. 講談社, 東京.
- 岩田靖夫 (2006) いま哲学とはなにか. 岩波書店, 東京.
- 神野慧一郎 (2007/2002) デカルトの道德論. 井上庄七他訳 省察・情念論. 中公クラシックス 中央公論新社, 東京.
- ジュスラン・ジャン＝ジュール (守能信次訳) スポーツと遊戯の歴史. 駿河台出版社, 東京.
- 門脇佳吉 (1994) 身の形而上学 道元と聖書における「智慧に満ちた全身」論. 岩波書店, 東京.

- 香川知晶 (1996) 解題・解説「デカルトの形而上学の構成における存在論的経験と体系的演繹」. デカルト研究会編, 現代デカルト論集 I フランス篇. 勁草書房, 東京.
- 柿本佳美 (2003) デカルトとマルブランシュにおける「愛」の概念の可能性—『情念論』(1649)と『道徳論』(1684)を手がかりに. アルケー11:60-70.
- Kambouchner, Denis.(1995) L'homme des passions Commentaires sur Descartes II Canonique. Albin Michel, Paris.
- 釜崎太 (2007) 体育的身体論の課題と展望: 個・身体・社会. 弘前大学教育学部紀要 98:31-44.
- カンギレム・ジョルジュ (金森修訳) (1988) 反射概念の形成 デカルト的生理学の淵源 叢書ユニベルシタス 264. 法政大学出版局, 東京.
- 金子明友 (2005) 身体知の形成 運動分析論講義(上). 明和出版, 東京.
- 金子晴勇 (2008) ヨーロッパ人間学の歴史 心身論の展開による研究. 知泉書館, 東京.
- 金杉武司 (2008) 心から脳へ—心的因果は本当に成り立つのか?—. 飯田隆編 岩波講座哲学 05 心／脳の哲学. 岩波書店, 東京.
- 神崎繁 (2008) 魂 (アニマ) への態度—古代から現代まで. 岩波書店, 東京.
- カプラ・フリットヨフ (吉福伸逸他訳) (1990/1984) ターニング・ポイント 科学と経済・社会、心と身体、フェミニズムの将来. 工作舎, 東京.
- 笠井哲 (2005) デカルトにおける技術者倫理の萌芽: 『方法序説』の公衆概念をめぐって. 福島工業高等専門学校研究紀要 45:85-92.
- 桂寿一 (1982/1966) デカルト哲学とその発展. 東京大学出版会, 東京.
- 川村英男 (1964/1959) 体育原理. 杏林書院, 東京.

- Keeling, S,V (1991) Cartesian Mechanism. In: Moyal, Georges, J.D. (Ed.) René Descartes Critical Assessment Vol.4. Routledge, London.
- Kenny, Anthony (1987) Descartes: a study of his philosophy The Philosophy of Descartes 14. Garland, NewYork.
- ケストラー・アーサー（日高敏隆，長野敬訳）（1985/1969）機械の中の幽霊．ぺりかん社，東京．
- 木村澄夫（2007）プラトンの対話篇における身体思想 — 「心魂」と「身体」の原理的關係性とその展開に着目して—．修士（体育科学），筑波大学．
- 木庭康樹（2000）プラトンにおける認識問題としての身体．体育原理研究 30:59-68.
- 木庭康樹（2006）プラトン哲学における身体論 ソーマ概念の体系的考察を通して．博士（体育科学），筑波大学．
- クラーゲス・ルードヴィヒ（千谷七郎訳）（1963）意識の本質について．勁草書房，東京．
- 小林道夫（1982）現代フランスにおけるデカルト研究の諸問題．理想 589:66-82.
- 小林道夫（1994）心身問題 その所在と展開（特集：心と脳）心理学評論 37(4):419-436.
- 小林道夫（1995）デカルト哲学の体系 自然学・形而上学・道徳論．勁草書房，東京．
- 小林道夫（1996）デカルトの自然哲学．岩波書店，東京．
- 小林道夫（1997）フランス年シンポジウム報告—日本におけるフランス哲学研究—過去・現在・未来—デカルト研究を中心に．フランス哲学・思想研究 4:196-201.
- 小林道夫（1998）デカルト哲学とその射程．弘文堂，東京．
- 小林道夫（2006）デカルト入門．筑摩書房，東京．
- 小林道夫（2007）デカルト．小林道夫責任編集，哲学の歴史 5 デカルト革命．中央公論新社，東京．
- 小林道夫（2007）心身問題．小林道夫責任編集，哲学の歴史 5 デ

カルト革命. 中央公論新社, 東京.

- 小林道夫 (2008/1998) 科学哲学. 産業図書, 東京.
- 小林道夫 (2008) 哲学史研究の意義と今後の課題. 年表作成協力 大橋容一郎, 哲学の歴史別巻, 哲学と哲学史. 中央公論新社, 東京.
- 小林道夫 (2009) 科学の世界と心の哲学 心は科学で解明できるか. 中央公論新社, 東京.
- 小泉義之 (1995) 兵士デカルト: 戦いから祈りへ. 勁草書房, 東京.
- 小泉義之 (2004/1996) デカルト=哲学のすすめ. 講談社, 東京.
- 小泉義之 (2009) デカルトの哲学. 人文書院, 京都.
- 河野勝彦 (1986) デカルトと近代理性. 文理閣, 京都.
- 河野勝彦 (2001) デカルト心身論の可能性--共同体と自然につながる〈私〉(特集 心とからだ) 唯物論研究年誌 6:8-32.
- 近藤洋逸 (1978/1959) デカルトの自然像. 岩波書店, 東京.
- 久保健 (2001) スポーツと身体と教育 (特集 心とからだ). 唯物論研究年誌 6:62-86.
- 久保正秋 (2008) 「体育における人間形成」論の批判的検討 6—身体の意味ある「体験」—. 体育哲学研究 39:1-9.
- 久保正秋 (2009a) 「体育における人間形成」論の批判的検討 7--教育的身体空間と「指導者--子どもたちの関係性」--. 体育哲学研究 40:1-14.
- 久保正秋 (2009b) 意味生成としての「スポーツ運動」体験の意義. 体育学研究 54(1):183-196.
- 久保正秋 (2010) 体育哲学の視界 日本体育学会第 61 回大会専門分科会シンポジウム A 報告 体育哲学における学校体育論議の検討と視界 (2) 学校体育論議の起点としての哲学的源泉-体育は子どもたちをどうしたいのか? 体育哲学研究 41:42-46.
- 久保田進一 (2000) デカルトは心身問題を解決したのか? 特別号:109-122.

- 九鬼周造 (1981) 西洋近世哲学史稿 (上) 九鬼周造全集第六卷. 岩波書店, 東京.
- 桑子敏雄 (1996) 身体配置論. 哲学雑誌 111(783):51-66.
- Lalande, André (1992/1926) Vocabulaire technique et critique de la philosophie (2e éd.). Presses Universitaires de France, Paris, Quadrige.
- Levin, Michael, E. (1979) Metaphysics and the mind-body problem. Clarendon Press, Oxford.
- Lindeboom, G, A (1979) Descartes and Medicine. Rodopi, Amsterdam.
- 前川峯雄 (1981) 体育原理 改訂版. 現代保健体育学体系 1. 大修館書店, 東京.
- Marshall, John. (1998) Descartes's Moral theory. Cornell University Press, Ithaca and London.
- 松田克進 (1994) 人間身体の通時的同一性について—デカルトとスピノザの場合. 密教文化 185:65-79.
- 松田克進 (1996) デカルト心身関係論の構造論的再検討—「実体的合一」を中心として—. 思想 869:189-205.
- 松井三雄他 (1960) 大学体育 講義要綱. 広文社, 東京.
- 松浦一郎 (1989) 近世哲学思想研究—デカルト—. 国文社, 東京.
- Mcdougall, William, M, B (1974) Body and Mind a history and a defense of animism. Greenwood Press, Westport, Connecticut.
- メルロ＝ポンティ・モーリス (滝浦静雄他訳) (2007) 心身の合一—マールブランシュとビランとベルクソンにおける. 筑摩書房, 東京.
- Mesnard, Pierre (1937) Essai sur la morale de Descartes. Boivin & c, éditeurs, Paris.
- Mesnard, Pierre (1937) L'esprits de la physiologie cartésienne. Archives de Philosophie, 181-220. In: Rodis=Lewis, Geneviève (Ed.) (1987) La Science chez Descartes études en français:191-230.

Garland Publishing, New York & London.

- 美濃正 (2004) 心的因果と物理主義. 信原幸弘編 シリーズ心の哲学 I 人間篇. 勁草書房, 東京.
- 美頭千不美 (1996) デカルトにおける心身関係論--その諸相と位置づけをめぐる. アルケー4:97-106.
- 三輪正 (1985) 習慣と理性—近代フランス哲学研究.
- 持田辰郎 (1992) 静かな情念—デカルトにおける徳と情念—』. 伊藤勝彦、坂井昭宏編 情念の哲学. 東信堂, 東京.
- 望月太郎 (1993) 知識と公共性: デカルトにみる「公衆」の観念、方法序説から出発して. 徳島大学教養部紀要. 人文・社会科学 28:1-11.
- Morgan, Vance, G (1994) Foundations of Cartesian Ethics. Humanities press, New Jersey.
- 文部科学省 (2008) 中学校学習指導要領解説 保健体育編. 東山書房, 京都.
- 文部科学省 (2009) 高等学校学習指導要領解説 保健体育編・体育編. 東山書房, 京都.
- Morris, John (1991) Descartes's Natural Light. In: Georges, Moyal Georges, J.D (Ed.) René Descartes Critical Assessment Vol.1. Routledge, London.
- 村井実 (1985) 教育思想 教育の歴史をつくった人びと—. 放送大学教育振興会, 東京.
- 村上勝三 (1990) デカルト形而上学の成立. 勁草書房, 東京.
- 村上勝三 (2002) 観念と存在 デカルト研究 1. 知泉書館, 東京.
- 村上勝三 (2006) 新デカルト的省察. 知泉書館, 東京.
- 村上勝三 (2007) 数学あるいは存在の重み デカルト研究 2. 知泉書館, 東京.
- 村上勝三 (2009) 感覚する人とその物理学 デカルト研究 3. 知泉書館, 東京.
- 村上陽一郎 (1979) 科学と日常性の文脈. 海鳴社, 東京.

- 村上陽一郎 (1986) 物質・生命・人間. 大森荘蔵他編 新岩波講座 哲学 6 物質・生命・人間. 岩波書店, 東京.
- 村田純一 (2008) 心身問題の現在. 飯田隆編 岩波講座哲学 05 心／脳の哲学. 岩波書店, 東京.
- 中井久夫, 山口直彦 (2005) 看護のための精神医学 第2版. 医学書院, 東京.
- 中村雄二郎他 (1975) 徹底討議 デカルト そのテキストと現代. 現代思想 3(8):58-83.
- 中村雄二郎 (2007/2000) 共通感覚論. 岩波書店, 東京.
- 名須川学 (2002) デカルトにおける「比例」思想の研究. 哲学書房, 東京.
- 西村嘉彦 (1988) デカルトの哲学思想. 晃洋書房, 東京.
- 野田又夫 (2005/1966) デカルト. 岩波書店, 東京.
- 野田又夫 (1971) デカルトとその時代. 筑摩叢書 181, 筑摩書房, 東京.
- 奥村敏 (1976) デカルトと言語. 哲学 26:118-127.
- 奥村敏 (1987) 反デカルト的省察. 理想社, 東京.
- 太田雅子 (2010) 心のありか—心身問題の哲学入門. 勁草書房, 東京.
- パーキンソン・ヘンリー・J (相馬伸一訳) (1994) ルネ・デカルトと近代教育. 西洋教育史研究 東京教育大学外国研究史研究室年報 23:51-67.
- Perkinson, Henry, J (1970) René Descartes and Modern Education. Paul Nash (Ed.) History and Education: the educational uses of the past, Random House, New York.
- プリースト・ステファン (1999) (河野哲也他訳) 心と身体の哲学. 勁草書房, 東京.
- Priest, Stephen (1991) Theories of the mind. Houghton Mifflin company, Boston, New York, London.
- Radner, Daisie (1991) Descartes's Notion of the Union of Mind and

Body. In: Moyal Georges, J.D. (Ed.) René Descartes Critical Assessment Vol.4. Routledge, London.

- Remnant, Peter (1991) Descartes: Body and Soul. In: Moyal Georges, J.D. (Ed.) René Descartes Critical Assessment Vol.4. Routledge, London.
- Ritchie, A, M (1991) Can animals see? A Cartesian Query. In: Moyal Georges, J.D. (Ed.) René Descartes Critical Assessment Vol.4. Routledge, London.
- リーゼンフーバー・クラウス (2008/2000) 西洋古代・中世哲学史. 平凡社, 東京.
- リーゼンフーバー・クラウス (2008/2003) (村井則夫訳) 中世思想史. 平凡社, 東京.
- ロックウッド・マイケル (奥田栄訳) (1992) 心身問題と量子力学. 産業図書, 東京.
- ロディス=レヴィス・ジュヌヴィエーヴ (福居純訳) (1974/1967) デカルトと合理主義 文庫クセジュ 417, 白水社, 東京.
- Rodis=Lewis, Geneviève (1978) Limitations of the mechanical model in the Cartesian conception of the organism. Johns Hopkins University Press, USA.
- ロディス=レヴィス・ジュヌヴィエーヴ (小林道夫・川添信介訳) (1990) デカルトの著作と体系. 紀伊国屋書店, 東京.
- Rodis=Lewis, Geneviève (1990) L'anthropologie cartésienne. Presses universitaires de France, Paris.
- Rodis=Lewis, Geneviève (1991) Autour de Descartes: le problème de l'âme et du dualisme In : publié par Jean-Louis Vieillard Baron, Librairie philosophique (Bibliothèque d'histoire de la philosophie nouvelle série) J.Vrin, Paris.
- ロディス=レヴィス・ジュヌヴィエーヴ (西村哲一訳) (1996) デカルトにおける永遠真理の創造—極端な懐疑と不可能性の限界. デカルト研究会編 現代デカルト論集 I フランス編 勁草書

房, 東京.

- Rodis=Lewis, Geneviève (1998/1957) *La Morale de Descartes*. Presses universitaires de France, Paris.
- ロデイス=レヴィス・ジュヌヴィエーヴ (飯塚勝久訳) (1999/1998) *デカルト伝*. 未来社, 東京.
- Rorty, Amélie Oskenberg (1998) *The Ruling History of Education*. In: Rorty, Amélie Oskenberg (Ed.) *Philosophers on Education*. Routledge, London and New York.
- Ross, Saul (1986) *Cartesian Dualism and Physical Education : Epistemological Incompatibility*. In: Seymour Kleinman (Ed.) *Mind and Body East meets West*. Human Kinetics Publishers, inc, Champaign, Illinois.
- Rozemond, Marleen (1998) *Descartes's Dualism*. Harvard University Press, Boston.
- サール・ジョン (山本貴光, 吉川浩満訳) (2006) *マインド 心の哲学*. 朝日出版社, 東京.
- 斉藤了文 (1998) *デカルトの「機械論」とは何か*. 小林道夫, 湯川佳一郎編 *デカルト読本*. 法政大学出版局, 東京.
- 坂井昭宏 (1996) *デカルトの二元論 : 心身分離と心身結合の同時的存立について*. デカルト研究会編 *現代デカルト論集 III 日本篇*. 勁草書房, 東京.
- 坂本百大 (1986) *心と身体*. 岩波書店, 東京.
- 坂本百大 (1986) *人間機械論の射程*. 大森荘蔵他編 *新岩波講座 哲学 6 物質・生命・人間*. 岩波書店, 東京.
- 佐野次郎 (1949) *デカルトと医学*. *サンス* 6:59-68.
- 佐々木究 (2010) *ジャン・ジャック=ルソーにおける身体-教育の思想*. 博士 (体育科学), 筑波大学.
- 佐々木正人 (1987) *からだ : 認識の原点*. 東京大学出版会, 東京.
- 佐々木雄二 (1988) *心身問題--心身医学の立場から (精神と身体 <特集>)*. *教育と医学* 36(2):110-116,181.

- 佐藤和兄、吉田丈二 (1955) 体育の基礎理論. 日本体育社, 東京,
- 佐藤臣彦 (1999) 身体論序説—アリストテレスを中心に—. 博士 (文学), 筑波大学.
- 佐藤臣彦 (2000) 体育学における哲学的研究の課題と二十一世紀への展望. 体育学研究 45(3):433-442.
- 佐藤臣彦 (2003/1993) 身体教育を哲学する 体育哲学叙説. 北樹出版, 東京.
- 沢瀉久敬 (1966) 医学概論. 誠信書房, 東京.
- シェフラー・アルヌ、シュミット・サビーネ編 (2002/1998) からだの構造と機能. 西村書店, 新潟.
- シェーラー・マックス (亀井裕他訳) (1977) 宇宙における人間の地位. シェーラー著作集 13 『宇宙における人間の地位 哲学的世界観』. 白水社, 東京.
- Scheler, Max (1976) Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Späte Schriften (Max Scheler Gesammelte Werke Band 9). Mit einem Anfang herausgegeben von Manfred, S. Frings. Francke verlag, Bern und München.
- 関谷周一 (1998) デカルト的二元論の行方. 精神科学 37:31-44.
- Smith, Norman, Kemp (1987) New studies in the philosophy of Descartes: Descartes as pioneer The Philosophy of Descartes22. Garland, NewYork.
- 清水明 (1996) デカルトにおける人間の自然と理性. 文経論叢, 人文科学篇 16:1-22.
- 下津屋俊夫 (1970) 現代哲学的体育学. 大学館書房, 東京.
- 新村出編 (2008/1955) 広辞苑. 岩波書店, 東京.
- Souque, A. (1938) Descartes et l'anatomo-physiologie de système nerveux. Revue Neurologique70 (3):253-277. In: Rodis=Lewis, Geneviève (Ed.) (1987) La Science chez Descartes études en français:191-230. Garland Publishing, NewYork & London.
- 塩川徹也 (1986) 心身関係論の展開—十七, 八世紀までの心身関

係論一. 大森荘蔵他編, 新・岩波講座哲学 9 身体・感覚・精神. 岩波書店, 東京.

- スネル・ブルーノ (新井靖一訳) (1974) 精神の発見 —ギリシア人におけるヨーロッパ的思考の発生に関する研究—. 創文社, 東京.
- Snell, Bruno (1986) Die Entdeckung des Geistes Studien zur entstehung des europäischen denkens bei den griechen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 相馬伸一 (2001) 教育思想とデカルト哲学. ミネルヴァ書房, 東京.
- 杉山進 (1979) スポーツ哲学における存在論と身体論. 体育・スポーツ哲学研究 1:18-21
- 菅野盾樹 (1999) 人間学とは何か. 産業図書, 東京.
- 菅澤實 (1998) 人間体育の原理 新訂版. 不昧堂, 東京.
- Spicker, Stuart, F (1970) The Philosophy of the body rejection of Cartesian dualism. Quadrangle/ The New York Times Book, New York.
- スピノザ・ベネディクトゥス (畠中尚志訳) (2007/1951) エチカ (倫理学) (下). 岩波書店, 東京.
- Sutton, John. (2000) The body and the mind. In: Gaukroger, Stephen (Ed.) DESCARTES' NATURAL PHILOSOPHY Routledge Studies in Seventeenth-century philosophy 3 Routledge, London, New York.
- 高島平三郎 (1904) 体育原理. 育英舎, 東京.
- 竹田篤司 (1999) 近代フランス哲学講義. 論創社, 東京.
- 武田裕紀 (2009) デカルトの運動論 数学・自然学・形而上学. 昭和堂, 京都.
- 竹中利彦 (2007) デカルトの「高邁」の徳と人間の一性. 哲学論叢 31:1-12.
- 瀧澤文雄 (1995) 身体の論理. 不昧堂, 東京.
- 瀧澤文雄 (2007) 身体を教育するとはどういうことか 日本体育学会第 58 回大会体育哲学専門分科会キーノートレクチャー報告.

体育哲学研究 38:121-126.

- 田中美知太郎 (1989) プラトン. 田中美知太郎全集 増補版 24. 筑摩書房, 東京.
- 種村完司 (1998) 心-身のリアリズム シリーズ 現代批判の哲学. 青木書店, 東京.
- 谷川多佳子 (1979) デカルトの動物機械論. フランス語フランス文学研究 35:1-9.
- 谷川多佳子 (1982) 言語とデカルト. 思想 701:38-51.
- 谷川多佳子 (1990) デカルトの『情念論』について. 筑波哲学 2:1-4.
- 谷川多佳子 (1993) デカルトと言語: 二元論, 普遍言語, ライブニッツ (上). 哲学・思想論集 18:41-55.
- 谷川多佳子 (1995) デカルト研究—理性の境界と周縁—. 岩波書店, 東京.
- 谷川多佳子 (2002) デカルト『方法序説』を読む. 岩波書店, 東京.
- 谷川多佳子 (2009) 魂, 意識, イマジネール. 筑波哲学 17: 44-65.
- 所雄章 (1996/1980) デカルト II. 勁草書房, 東京.
- 所雄章 (1981) デカルト 人類の知的遺産 32. 講談社, 東京.
- 所雄章 (1990) デカルトにおける<人間>と<自然>. 科学哲学 23: 65-79.
- 所雄章 (2004) デカルト『省察』訳解. 岩波書店, 東京.
- 所雄章 (2008) 知られざるデカルト. 知泉書館, 東京.
- 東城国裕 (1966) デカルトに於ける「人間学」の試み. 哲学論文集 2:75-96.
- 梅原猛 (1972) 哲学の復興. 講談社, 東京.
- ヴォルテール (林達夫訳) (1980) 哲学書簡. 岩波書店, 東京.
- 山田弘明 (1983) デカルトにおける感覚の二面性. 理想 601: 95-106.
- 山田弘明 (1985) コギトと機械論. 大森荘蔵他編, 新岩波講座

哲学 15 哲学の展開 哲学の歴史 2 岩波書店, 東京.

- 山田弘明 (1994) デカルト『省察』の研究. 創文社, 東京.
- 山田弘明 (1995) 『方法序説』を読む 若きデカルトの生と思想. 世界思想社, 京都.
- 山田弘明 (1996) 真であるとは何であるか—デカルトと自然の光—. 思想 869:73-90.
- 山田弘明 (2007) 日本におけるデカルト哲学の受容 1836-1950. 名古屋大学哲学論集 8:1-26.
- 山田弘明 (2009) デカルト哲学の根本問題. 知泉書館, 東京.
- 山口信夫 (1981) 西洋近代の生命観—デカルトと十八世紀フランス—. 三輪正編 現代哲学選書 14 生命の哲学. 北樹出版, 東京.
- 山口信夫 (1978) デカルト哲学におけるコギトと他者について. 待兼山論叢 12:1-15.
- 山口信夫 (2004) 疎まれし者デカルト 十八世紀フランスにおけるデカルト神話の生成と展開. 世界思想社, 京都.
- 矢野智司 (1995) 「子ども」という思想. 玉川大学出版部, 東京.
- 養老孟司 (2001/1996) 日本人の身体観の歴史. 法蔵館, 東京.
- 湯川佳一郎 (1996) デカルトの二つの自然と道德観. 思想 869:181-187.
- 米虫正巳 (1997) デカルトにおける「力」と「運動」. カルテシアーナ 14:79-105.
- 米虫正巳 (1997) デカルト哲学における「他者の不在」の意味. アルケー 5:39-50.
- 米盛裕司 (1993) 反デカルト的論考—言語の問題をめぐって—. 岩波講座現代思想 4 言語論的転回. 岩波書店, 東京.
- 渡部憲一 (2003) 人間とスポーツの歴史. 高菅出版, 大阪.

謝辞

佐藤臣彦先生、ご指導ありがとうございました。私が博士課程に進学し、6年強にして学位取得に至ることが出来たのは、ひとえに主指導教員である佐藤先生からのお導きによるものです。佐藤先生は常に私を叱咤激励し、博士論文の完成へと惜しみない指導を注いでくださいました。また私が体育学の外へ飛び出していわば「武者修行」することを快諾していただき、この結果として私は様々な哲学系学会において「哲学」を研究することの厳しさと同時に、この学問が帯びている底知れぬ魅力を骨の髄まで知ることができました。佐藤先生は私にとって教育者の手本、研究者の手本、そして何よりも哲学者の手本であり、今後私が歩むことになる道筋を確かにさし示してくださいました。今後も佐藤先生のお志と思想を発展的に継承しつつ、体育哲学の研究史を確固たる決意で拓き続けたいと考えています。佐藤臣彦先生、ご指導ありがとうございました。

清水諭先生、ご指導ありがとうございました。清水先生には私が筑波大学体育専門学群の学生であったころからご指導をいただきました。特に大学院進学後は文章表現や議論の運び方について私の研究発表の度に厳格なご指導をいただき、私の議論の構築や文章修行に大きな励ましを与えてくださいました。スポーツ社会学分野の重鎮としてご活躍を続ける清水先生からご指導をいただけたことは、今後も様々な局面において私の心の糧になると信じています。清水諭先生、ご指導ありがとうございました。

酒井利信先生、ご指導ありがとうございました。酒井先生は武道論の研究者というお立場から常に私を厳しく指導していただいたばかりでなく、大きな励ましを以って私の学究生活を後押ししてくださいました。また酒井先生は教育活動に大変熱心であるばかりでなく、活発な著作活動を継続されており、私が目指すべき研究者像について大きな示唆を与えていただきました。今後は私が大学院博士課程一年目

において受講した「武道文化論特講」以来の恩義を、自らの研究ならびに教育活動を通じて少しずつ返していきたいと思っています。酒井利信先生、ご指導ありがとうございました。

谷川多佳子先生、ご指導ありがとうございました。デカルト研究の世界的な権威である谷川先生にご指導をいただいたことは、デカルト研究を通じて博士論文を完成させようと試みた私にとって、幸せなことでした。「存在」や「実体」など概念の操作方法をはじめ、哲学研究の難しさと同時に魅力をも存分に教えていただいた谷川先生に対し、今後も研究を通じて恩返しを続けたいと考えています。向後も私が続けるデカルト研究は、すべて谷川先生のデカルト解釈をその思想的な基盤とするものです。谷川多佳子先生、ご指導ありがとうございました。

博士論文の審査をいただいた上記4名の先生方のほかにも、非常に多くの方々からのご指導をいただくことができました。とりわけ、哲学研究において必須の技能である諸語学に関するご指導をいただいた西洋古典学専攻の秋山学先生、ご指導ありがとうございました。秋山先生からは毎週にわたって語学の厳しいご指導をいただくことができました。デカルトの言語である仏語とラテン語ばかりでなく、独語や古典ギリシア語、そして英語に至るまで秋山先生のご指導をいただいたことは、私の今後の人生における不滅の糧となるものです。また古代ギリシアおよびローマ研究に関する様々なご教示を賜うることができたばかりではなく、様々な書籍のご紹介もいただくことができました。それらもまた、私の研究生活における礎として私自身を確固として支えるものであると考えています。秋山学先生、ご指導ありがとうございました。

さらに2011年度より筑波大学体育哲学研究室に着任された深澤浩洋先生にも厚く御礼申し上げます。深澤先生からの暖かい励ましを以って、常にリラックスした面持ちで日々の学修に向かうことができました。ティーチング・アシスタントとして参加させていただいた授業では、私が今後携わると思われる高等教育や研究への取り組み方を考える上で重要な示唆をいただくことができました。

さらに、日本体育学会体育哲学専門分科会にご所属の諸先生方にも心より御礼申し上げます。研究会における私の発表に対していただいたご質問やご指導の数々は、今回の私の博士論文に強く反映されてい

るものと思われます。向後も体育哲学の定例研究会に参加し、また様々な形でお手伝いさせていただくことを通じ、恩返しをしていく心積もりです。

また筑波大学体育哲学研究室の諸先輩方、同輩の仲間たち、後輩諸氏にも心より感謝申し上げます。特に木村澄夫さんからは独語と仏語の入門に関わるてほどきを随分とさせていただきました。出来の悪い私を見捨てずに徹底してご指導してくださったことを今とても懐かしく、また有難く思い返しています。白紙に独語がびっしりと敷き詰められた Gadamer や Natorp の原典テキスト、あるいは仏語の入門テキストを毎週必死で予習し復習し、精読を繰り返した日々はまさに Gadamer の自伝の標題にあるごとく、「哲学修業時代 philosophische Lehrjahre」と呼ぶに相応しいものでありました。そして「語学を勉強しなければ、哲学の研究など何一つできない」という私の思いは、このときに培われたものであります。

このほか、とても紙面に尽くすことのできないほどの多くの方々からのご指導によって、私は少しずつ確実に成長することができました。そしてそのお一人お一人から私は多くのことを教わり、その結果今日の自分がつくられたと確信しています。哲学古典をはじめとした数々の素晴らしい書物との出会い、畏敬すべき諸先生方との出会い、切磋琢磨する友人たちとの出会い、そのすべてに私は学び、結果として博士（体育科学）号取得という大願を成就することができました。学問を志して以降に挨拶差し上げることのできた皆様に対し、心より厚く御礼申し上げます。

私が「哲学 philosophy」という学問にはじめて惹かれたのは 15 歳のときでした。それからというもの、「哲学」という営みに対する関心と愛情は一度として揺るぐことなく、私の傍らにありました。これからも生涯にわたり、哲学とともに謙虚かつ真摯な歩みを続けてゆきたいと考えています。

最後になりましたがここまでの私を常に支え、励まし、見守っていただいた家族、とりわけ父と母と弟に深甚の感謝を申し上げます。本当にありがとうございました。

2012 年 2 月 8 日

林 洋輔