

デカルトと心身合一の問題

Descartes et le problème de l'union de l'âme avec le corps

中 敬 夫

NAKA Yukio

On sait bien que Descartes a soutenu *tout à la fois* la distinction réelle entre l'âme et le corps et leur union substantielle. Laquelle avait la priorité ? Beaucoup ont estimé devoir donner la primauté à la distinction, au moins *du point de vue philosophique*, et M. Henry critique l'union chez lui comme *simple construction théorique*, fondée elle-même sur le « dualisme cartésien ». Mais récemment c'est plutôt sur l'union que bien des interprètes insistent, en rejetant l'idée même du dualisme cartésien, comme cela se voit chez T. Gress et J.-L. Marion. Nous voudrions donc réexaminer ce problème de ce nouveau point de vue.

キーワード：デカルト、二元論、心身合一；

Descartes, dualisme, union de l'âme et du corps

I はじめに —— 「デカルト的二元論」と心身合一の問題

デカルトはその『人間論』を、「人間は […] 魂と身体から合成されている」(AT XI, p.119 : FA I, p.379)¹ という言葉から始めている。また『省察』の「第六答弁」では、こうも述べられている。「幼少期から私は、精神と身体（つまり私は混乱して、自分がそれらから合成されていると認めていた）を、あたかも何か一つのもののように考えていた。そして多くのものが同時に一つのもののように把握されるということは、殆ど全ての不完全な認識において生ずることである。後になってそれらは、一層入念な吟味によって、区別されるのでなければならない」(AT VII, p.445: FA II, p.889)。

デカルトは、心身二元論者だったのだろうか、それとも心身合一論者だったのだろうか。彼の

読者なら誰でもすぐ気づくのは、その殆ど全ての主要著作において、彼は心身の区別を説いた直後に、両者の合一をも認めていたということである。例えばその第四部で「われ思ふ、ゆゑにわれ有り」(AT VI, p.32 : FA I, p.603)を確立し、魂が「身体とは完全に異なっている」(AT VI, p.33: FA I, p.604)と述べた『方法序説』は、第五部では「神は理性的な魂を創造し、それをこの身体に結びつけた」(AT VI, p.46 : FA I, p.619)と語っている。また『省察』が出版される直前の1641年8月の或る書簡では、もっと直裁に「精神は実在的に身体から区別されるが、それでも身体に結びついている」(AT III, p.424 : FA II, p.362)と語っていたデカルトは、『省察』の「概要」では、「第六省察」で「精神が実在的に身体から区別されることが証明され、それでも精神はきわめて緊密に身体に結びついているので、何か自らと一つのようなものを合成していることが明示される」(AT VII, p.15 : FA II, p.403)と予告し、また「第四答弁」では「心身の区別について論じた同じ『第六省察』において、同時に私は精神が実体的に身体に合一されていることも証明した」(AT VII, p.227-8 : FA II, p.668)と述べてもいる。しかるに心身合一について詳述したことで有名な1643年6月28日付のエリザベト宛書簡の中では、こう語られているのである。「心身の区別と両者の合一とを、人間精神がきわめて判明に、そして同時に考えうるなどは、私には思えない」(AT III, p.693 : FA III, p.46)。

デカルト研究者たちは、この問題について、どう考えてきたのだろうか。往年の大家たちの中には、心身の区別と合一との両面を認めつつも、哲学的には区別の思想を優先させようとする者が、多かったように思われる。例えばアルキエは、一方ではデカルトが常に「人間の実在的一性」(Alquié, p.302)を主張し、「情感的意識」は「心身の実在的合一の異論の余地なき十分な証明」(Ibid., p.303)であって、「マリタンとともにデカルトの天使主義について語るのは、軽率」(Ibid., p.304)だということを強調しつつも、他方ではエリザベト宛書簡のうちに「一つの積極的な学説」を発見するのは、「困難」(Ibid., p.308-9)だとも述べている。「ここでは哲学の手前に戻らなくてはならないのだが、確かにそのことは、問題を解くよりも、もはや問題を立てないことに存している」(Ibid., p.309)。デカルト研究の大御所たちの中では最も合一に共感を寄せていたと目されるゲルーは、「心身の実在的区別の絶対確実性」(Gueroult II, p.217)と併せて「心身の実体的合一の絶対確実性」(Ibid., p.218)を説きつつ、「明晰判明なものと感性的な昏蒙・混乱との対立は、その場合、もはや真と偽、有と無の対立としては現れえず、実在なし真理の還元しえない二つの次元の対立として、異質な二つの有り方として、現れうる」と述べている。哲学の「究極目的」は、むしろ「心身合成実体」のうちにこそある。なぜなら、それによってこそ私は「人間」(Ibid., p.275)だからである。しかしそのゲルーでさえ、「合一の実在性を証明するため」には、「悟性に問い合わせて、身体が魂から実在的に異なることも、物体が存在することも、あらかじめ確立しておくことが必要」(Ibid., p.9)と強調することを、忘れてはいなかった。グイエも、一方では「デカルトにとっては、心身の合一から出発して、したがって心身の合一のただ中で立てられるような、心身の区別の問題がある」(Gouhier, p.326)と述べてはいる。しかし他方では、彼はこうも語っているのである。「心身合一とは何であるかを知るためには、じっさい、哲学者である必要はない。空腹であれば、そして一切

れのパンを切るように命ずれば、十分である。魂とは何であるか、コール〔身体・物体〕とは何であるかを知るためには、事情が異なる。われわれにそれを教えうるのは、真の哲学のみである」(Ibid., p.351)。そしてデカルトのテキストには常に忠実だったロディス＝レヴィスも、「分離の優位に常に従属した不確かなる合一」(R-L, p.339)を証するようなテキストを列挙し、「合一という疑いえない事実は、実在的区別の後にある」(Ibid., p.354)と述べている。デカルトにおいて「合一」は、「区別と同様に自然的」(Ibid., p.355)だとはいえ、それでも「合一の意識」は、「^{グローバル}全体的で不正確なまま」(Ibid., p.357)なのである。

それゆえ 20 世紀の身体論を代表する論客の一人ミシェル・アンリが、しかも 1940 年代後半というその若き日の著作『身体の哲学と現象学』の、その名も「デカルト的二元論」という第五章において、このような「二元論」を痛烈に批判したとしても、さほど不思議なことではない。アンリによれば、そもそも「延長実体と思惟実体の混淆」という考えそのものが、既にして特定の「理論」の産物でしかなく、それは決して「事実」(PPC, p.192)などではない。そのうえ「哲学するのをやめて合一を生き、合一を体験すること」など、哲学者の側からすれば「奇妙な忠告」(PPC, p.211)である。それが証しているのは、むしろ真の事実を前にしての、デカルト哲学の敗北ではないのか——けれども逆に昨今では、もちろん周到に論拠を揃えたうえで、むしろ「合一」の優位を強調するような傾向が、顕著になりつつあるように思われる。例えばグレスは 2012 年の『デカルトと世界の不安定』の中で、デカルトにおいて「実体」の概念は、少数の例外を除いて「有論的射程」を有してはおらず、ただ「われわれの表象」(Gress, p.341)を特徴づけるにすぎないと主張する。「有」にしたがうなら、優先されるべきは「合一」なのであって、「区別」ではない。なぜなら神が「現実に」産出したのは「合一」で、区別の方は「二実体を実在的に区別する神的可能性」(Ibid., p.342)に留まるからだという。それゆえ「デカルトを有論的に二元論的な思索者とみなすのは、不可能」(Ibid., p.356)なのである。そして 2013 年の『デカルトの受動的思惟について』の「序論」の中では、マリオンがこう述べている。「いわゆる《デカルト的二元論》の問題を、立てないことから始めねばならない。[…] じっさい《二元論》が解決しようとしているのは、デカルトが事実上既に解決済みとみなしている問いなのである」(PPD, p.21-2)。それでは逆に、われわれは、アンリのような批判こそが時代遅れで、「性急」にして「偏見」に満ちた判断だったと言わねばならないのだろうか。

われわれは、そうは考えない。本稿の意図はもともと、(I) デカルト「第六省察」における心身の区別と合一、(II) デカルトの他のテキストにおける心身の区別と合一、(III) 『身体の哲学と現象学』におけるアンリのデカルト解釈、(IV) グレスのデカルト解釈、(V) マリオンのデカルト解釈、以上の考察を経て、(VI) グレスやマリオンやアンリ自身の試みを検討しつつ、デカルトの心身合一論について考察し直そうというものだった。今回は枚数の制限上、その全てを掲載することはできない。ここではデカルトの「心身合一論」に関する部分のみ、若干要約的に呈示しておくことにしたい。

II 「第六省察」における心身合一論

「第六省察」において、デカルトは心身の区別と物体の存在とを証明する以前にさえ、「或る特別な権利でもって私が私の身体と呼んでいた物体」について語っている。それが他のいかなる物体よりも私に属していると私が信じていたのは、ゆえなきことではない (AT VII, p.75-6 : FA II, p.485)。なぜなら私は、決して残余の物体からのようには、私の身体からは「分離」されえなかったからである。私は全ての「嗜欲 (appetitus)」と「情感 (affectus)」とを、その身体のうち、その身体のために、感じていた。「痛み」や「快樂のくすぐったさ」を認めていたのも、その部分においてである。しかしながら、なぜ痛みの感覚から魂の悲しみが、くすぐったさの感覚から喜びが帰結し、またなぜ飢えと呼ばれる胃の刺激が私に食物を取るように促し、咽喉の乾燥が飲むように促すのか、私はそれを「自然」から学んだから、という以外の理由を持たなかった。なぜなら胃の刺激と食物摂取の願望との間には、あるいは痛みを引き起こすものの感覚とその感覚から生じる悲しみの思いとの間には、いかなる「親和性」もないからである (AT VII, p.76 : FA II, p.485-6) ——その後デカルトは、あまたの経験の後に、感覚を通じて得ていた全ての信頼が揺らいでしまったということ、またそれは外官だけでなく、幻影肢などに見られる内官にも関わるのだということを示した後に (AT VII, p.76-7 : FA II, p.486)、心身の区別と物体の存在との論証に向かってゆくことになる。

しかし「私が自然から教わる全て」が「何ほどかの真理を有している」ことは、疑いない。なぜなら一般に「自然」とは、「神自身」もしくは「神によって創設された被造物の秩序」のことであり、また特に「私の自然」とは、「神によって私に授けられた全てのものの総括」のことだからである。中でも自然が最も表明的に私に教えてくれるのは、私が「身体」を持つということ、また身体は、私が痛みを感じるときには具合が悪く、私が飢えや渇きに苦しむときには食物や飲むことを必要としているということである。そのことの中に「何ほどかの真理」が存していることを、疑ってはならない (AT VII, p.80 : FA II, p.491-2)。自然は痛み、飢え、渇きなどの感覚によって、単に「船乗り」が「船舶」に居合わせるようにして、私が「私の身体」に居合わせるのではなく、私は「このうえなく緊密に」身体に結びつき、言わば身体と「混合」されているのであって、「何か身体と一のようなもの」を合成しているのだということ、教えてくれる。さもなくば、身体が傷ついたとしても、「思惟するもの」でしかない私は、「痛み」を感じるわけでもなく、ちょうど「船乗り」が、何か「船」の中で壊れているか否かを「視覚」によって知覚するように、私は「純粹悟性」によって、その傷を知覚するだけだろう。つまりそれらの感覚は、「心身の合一、言わば混淆のようなもの」から生じた「或る混乱した思惟様態」 (AT VII, p.81 : FA II, p.492) にほかならないのである。

そのうえ私は、私の身体の周囲には様々な他の物体が存在し、それらの或るものを私は「追求」すべきであり、他のものは「避ける」べきだということも、自然から教わる。それらの知覚のうちの或るものが、私には「快く」、他のものは「不快」だということから、「私の身体」が、あるいはむしろ「身体と精神から合成されている限りでの私全体」が、周囲の諸物体によって様々な「好都合」や「不都合」で「触発」されうるのだということ、確かなのである (AT VII, p.81 : FA II, p.493)。

けれども、さらにこれらの感覚の知覚から、「われわれの外に置かれた諸事物」に関して、「悟性の先行的な吟味」なしに、われわれが何かを結論するように自然がわれわれに教えてくれるのか、ということについては、さだかではない。なぜならそれらについての真理を知ることが、「精神のみ」に属し、「合成体」には属さないと思われるからである（AT VII, p.82-3 : FA II, p.495）。元来「感覚の知覚」は、「精神がその部分であるところの合成体」にとって、何が「好都合」で何が「不都合」なのかを精神に「指示する」ためののみ、自然によって与えられているのであって、その限りでは「十分に明晰判明」である。けれども「われわれの外に置かれた諸事物の本質」については、「きわめて昏く混乱的にしか」（AT VII, p.83 : FA II, p.495-6）、指示しないのである。

追求すべきか避けるべきかを自然によって教わるものや、内官に関してさえ、判断が誤ることがある。例えば食物の快い味に欺かれて、そのうちに潜む毒を食べてしまう者のような場合がそうである。しかし彼は、ただ快い味がそのうちに存するものを欲しがると、自然によって駆り立てられているだけなのであって、毒に駆り立てられているわけではないのだし、そもそも彼の自然は「全知」ではない（AT VII, p.83-4 : FA II, p.496）。病人が、後になって害をなすような飲食物を欲しがる場合については、デカルトは、正しく時を告げない時計も自然法則を正確に遵守するのと同様に、病人も健常者に劣らず「神の被造物」なのだと主張する（AT VII, p.84 : FA II, p.497）。精神とコープス〔物体・身体〕との間には、後者は本性上「可分的」だが、前者は「不可分」（AT VII, p.85-6 : FA II, p.499）だという差異があり、しかも精神は、直接的には身体的全部分からではなく、ただ「脳」によって、あるいはおそらく「共通感覚」が宿ると言われる脳の小部分によってのみ、触発される。他の部分がどうであれ、その部分が「同じ仕方」で按配されるたびに、「同じもの」が精神に提示されるのである（AT VII, p.86 : FA II, p.499-500）。例えば幻影肢において、神経は足から脳に達するために、頸骨、下腿、腰、背中、首を通過せねばならないのだから、足にある部分に触れなくても、中間部のどれかに触れるなら、脳には同じ運動が生じて、精神は同じ痛みを感じうる。しかも脳の当該部分で生じる運動の各々は、何か一つの感覚しか精神に引き起こさないで、最大限、最も頻繁に、健常者の保存へと導いてくれる感覚を引き起こすよう考案されていることほど、よいことはない（AT VII, p.87 : FA II, p.500-1）。飲むことが必要ときに咽喉に乾燥が生ずるような場合でも、「健康の保存」のためには飲むことが必要だと知ることほど「われわれに有益」なことではなく（AT VII, p.88 : FA II, p.502）、「身体がよい状態にあるときに常に誤る」より、「水腫病患者」において〔必要なのに水を欲しがると〕誤りが生ずる方が、「はるかによい」のである（AT VII, p.89 : FA II, p.503）。

「第六省察」の読者が驚かされるのは、そこでは本来のテーマであるべき(?)はずの「心身の実在的区別」より、「心身の合一」に割かれた論述の方が、はるかに長くて詳細だということだろう。しかもデカルトは、このような詳述にさえ、満足していなかったのではないだろうか。1643年5月21日付のエリザベト宛書簡の中で、彼はこう述べている。「殿下にお読みいただいた『省察』の中で、私は魂のみに属す諸概念を、コープス〔物体・身体〕のみに属す諸概念から区別しつつ、魂のみに属す諸概念を考えさせようとしたのですから、続いて私が説明しなければならない第一のものは、コープスのみや魂のみに属す諸概念なしに、心身合一に属す諸概念を考える仕方なのです」

(AT III, p.666 : FA III, p.20-1)。また 1644 年の『哲学原理』第二部第 40 節では、こう述べられている。「人間精神や天使が、コーポラ〔諸物体・諸身体〕を動かす力を持っているか否か、またどのような力を持っているかを、われわれはいまは探究せずに、『人間について』の論攷のために取っておく」(AT VIII-1, p.65 : FA III, p.191)。さらには 1646 年 1 月 12 日に書かれ、その後 1647 年の『省察』仏訳版に収録されることになるクレルスリエ宛書簡の中でも、依然としてデカルトは、「それについて私がまだ扱ってこなかった、魂と身体の間にある合一についての説明」(AT IX-1, p.213: FA II, p.848) について、語っているのである。デカルトの心身合一論は、「第六省察」だけでは終わらない。今度は彼の他のテキストも参照しつつ、この問題の検討を続けてゆくことにしよう。

III 第三の「原初的な概念」と心身の「実体的合一」

メルロ＝ポンティは、「デカルトにおいては三つのテキストのみが合一を強調する」(M-P, p.11)²と述べている。しかし、ことはそれほど単純ではない。

1643 年 5 月 21 日付のエリザベト宛書簡の中で、デカルトは、われわれのうちには「幾つかの原初的な概念」があると語っている。即ち「有、数、持続など」のような「最も一般的なもの」を除けば、それは「特にコール〔物体・身体〕については、「伸張」の概念（そこから生ずるのが「形態」と「運動」の概念）、「魂のみ」については、「思惟」の概念（「悟性の知覚」と「意志の傾向性」がそこに含まれる）、「心身ともに」については、「それらの合一」の概念であって、「魂が持つ、身体を動かす力」や「身体が持つ、魂の感情や情念を引き起こしつつ魂に働きかける力」の概念が、それに依存する。「われわれの誤謬の主たる原因」は、例えば「魂の本性」を考えるために「想像力」を利用しようとしたり、「魂が^{コール}身体を動かす仕方」を「或る物体が他の^{コール}物体によって動かされる仕方」によって考えようとしたりするときのように、これらの諸概念が属していない事物を説明するために、これらの諸概念を利用しようとしてしまう点に存する (AT III, p.665-6 : FA III, p.19-20)。

同年 6 月 28 日付のエリザベト宛書簡の中では、デカルトは「われわれが魂について持つ概念」、「コールのそれ」、「魂と身体の間にある合一のそれ」という「三類の原初的な観念ないし概念」を想起させつつ、「ひとは魂を、物質的なものとして考えようと欲している（それが本来、身体との魂の合一を考えることである）が、後になって魂が身体から分離可能だと認識せずにはおかない」と付言する。「魂」は、「純粹悟性」によってしか考えられず、「物体即ち伸張、形態、運動」は、「悟性のみ」によっても認識されうるが、「想像力の助けを借りた悟性」によって、はるかによく認識されうる。しかるに「心身合一に属す事物」は、「悟性のみ」によっても「想像力の助けを借りた悟性」によっても「昏く」しか認識されないが、「感官」によっては「きわめて明晰に」認識される。それゆえにこそ「決して哲学せず、自らの感官しか用いない者たち」は、「魂が身体を動かす」ことや「身体が魂に働きかける」ことを、疑わないのである。彼らは心身を、「ただ一つのもの」とみなす。即ち彼らは「両者の合一」を考える。なぜなら「二つのものの間の合一を考えること」は、

「それらをただ一つのものとして考えること」だからである。そして「純粹悟性」を行使する「形而上学的思惟」は、「魂の概念」がわれわれに親しいものとなるように奉仕し、主として「想像力」を行使する「数学の研究」は、「きわめて判明な物体の概念」をわれわれが形成するのに慣れさせ、「心身合一」をひとが考えうるようになるのは、「想像力を行使する事物」を省察したり研究したりするのを控え、ただ「生と通常の会話」を用いることによつてのみなのだという (AT III, p.691-2: FA III, p.43-5)。

この書簡の中で、さらにデカルトは、「私が私の諸研究において常に遵守してきた主たる規則」についても語っている。つまり彼は、「想像力を占める思惟」には「日にごくわずかの時間」しか、「悟性のみを占める思惟」には「年にごくわずかの時間」しか用いずに、残りの全ての時間は「感官のくつろぎ」と「精神の休養」とに当ててきたというのである。その後デカルトは、先に見たように、「心身の区別と両者の合一とを、人間精神がきわめて判明に、そして同時に考えうるなどは、私には思えない」と述べている。それは、そのためには心身を同時に「ただ一つのもの」とも「二つのも」とも考えなければならないのだが、それは「矛盾」しているからである。「合一」は、各人が「哲学することなく常に自己自身のうちで体験」していることなのであって、「一つの身体と一つの思惟とをともに持つ」のは、「唯一の人物」である。デカルトは、エリザベトが既に完全に「魂がコールとは異なる実体だということ」に納得していると思つてはいるのだが、しかし、もし彼女が「物質を持つことなく、身体を動かし、身体によつて動かされる能力を、魂に帰属せしめる」より、「魂に物質と伸張を帰属せしめる」方が、ずっと容易だと考えるならば、そうするがよいと勧めている。なぜならそれこそが、「魂が身体に合一していると考えること」だからである。ただし「思惟」に帰属せしめられる「物質」は、「思惟そのもの」ではなく、また「この物質の伸張」は、「この思惟の伸張」とは別の本性を持つ。つまり前者が「他の全ての物体伸張」をそこから排除するような「或る場所」に特定されるのに対し、後者にはそのようなことはない。かくしてデカルトは、彼女は心身の「合一」を考えたにもかかわらず、容易に「心身の区別の認識」に立ち返らずにはおかないだろうと、エリザベトに語るのである (AT III, p.692-5: FA III, p.45-8)。

『省察』の「第四答弁」の中でも、デカルトは、「精神が身体なしにありうることを明示することによつて、過度に証明したとも、精神が身体に実体的に合一されていると述べることによつて、過少に証明したとも、私には思えない」と述べている。なぜなら「かの実体的合一は、完全なものとしての精神のみについての明晰判明な概念コンセプトが持たれることを、妨げない」(AT VII, p.228: FA III, p.669) からである。しかし、1645年2月9日付のメスラン宛書簡は、もう少し尖鋭で、魂が身体を「形相化」という考えさえ示している。つまり、われわれが「人間の身体」について語るとき、われわれが理解するのは、特定の大きさを持った特定の物質部分のことではなく、「総体がこの人間の魂と合一されている物質全体」のことである。それゆえわれわれは、たとえこの物質が変化し、その量に増減があつたとしても、この身体が「同じ魂に実体的に結合され、合一したまま」である間は、それが「数的に同じ身体」だと信じ続ける。われわれは幼児期から、「同じ身体」をもち続けているのである。われわれの身体が「数的に同じ」なのは、それらが「同じ

魂によって形相化されている」からである。同じ意味で、「人間的身体」は「不可分」である。われわれは、手や足が切断された人間を、他の人間より一層少なく「人間」だなどと思いはしない。どのような物質であれ、「同じ理性的な魂と合一されている」限りは、われわれはそれを「同じ人間の身体」と、しかも「身体全体」とみなす。「どれほど大きかろうと小さかろうと、同じ人間的魂によって総体が形相化されている物質全体は、人間的身体全体とみなされる」(AT IV, p.166-8 : FA III, p.547-9)³。またメルロ＝ポンティが合一の基本文献の一つとみなした 1641 年 8 月のイペラスピスト宛書簡は、もし「物的」ということによって、「何らかの仕方で身体を触発しうる全てのもの」が知解されるなら、この意味では「精神」も「物的」と言われなければならないだろうと述べている。ただし、もし「物的」ということ、「物体と呼ばれる実体から合成されているもの」が知解されるのであれば、もちろん「精神」も「物体とは実在的に区別されると想定される偶有性」も、「物的」と言われてはならないのだが(AT III, p.424-5 : FA II, p.362)。

「多くの実体から合成された主体」のうちには、しばしば一つの「主要な」実体というものがある。残りの実体からそれに付け加えられるものは、その「様態」にほかならない——例えば「着衣した人間」は、「人間」と「衣服」から合成されたものと考えられるが、「衣服」は「実体」であるにもかかわらず、「着衣していること」は人間の「様態」にすぎない。しかし、そのような考えから「魂」が「コープスとは異なる実体」ではないと推論するのは、「馬鹿げて」(AT VIII-2, p.351 : FA III, p.800)いよう。同じことだが、「手」は「それがその部分であるところの身体全体」に関係づけられるときには、「不完全な実体」だが、単独で考察されるなら、やはり「完全な実体」である。同様に「精神」と「身体」は、「それらが合成する人間」に関係づけられるときには、「不完全な実体」であっても、単独で考察されるなら、やはり「完全」(AT VII, p.222 : FA II, p.663-4)なのである。

「第六答弁」は、「われわれが様々な観念を持つところのもの」は、二つの仕方で「一にして同じもの」と受け取られうると述べている。つまり、「本性の一性にして同一性」と「合成の一性」とである。例えば「形態化されていること」と「運動すること」とは、「本性の一性によって一にして同じ」だし、「知解」するものと「意欲」するものについても同断である。けれども「骨」という形相のもとに考察されるものと「肉」という形相のもとに考察されるものとは、骨と肉を持つ「動物」が「一にして同じ」である限りにおいて、「合成の一性」によって「一にして同じもの」とみなされうるにすぎない。ところで「延長するもの」の本性と「思惟するもの」の本性との間には、骨と肉の間以上に「区別ないし相異」が認められる。ゆえにそれらは、「本性の一性によって」ではなく、「合成の一性によって」のみ「一にして同じ」(AT VII, p.423-5 : FA II, p.862-5)なのである。

「第六答弁」ではさらに、「或る実体が他の物体に遭遇する (accidere)」ことがあるとしても、「偶有性 (accidens)」の形式を取るのには「実体それ自身」ではなく、「様態」だけだと言われている——例えば「衣服」が「人間」に遭遇するとき、偶有性であるのは「衣服」それ自身ではなく、ただ「着衣していること」(AT VII, p.435 : FA II, p.876)のみであるように。それゆえデカルトは、「精神」が「身体の様態」(AT VIII-2, p.350, 355 : FA III, p.799, 804)だという考えを、結局は斥ける。そしてこのような考えは、レヒウスとの有名な論争の中で、一層顕著となってくる。1641 年 12 月半ば

のレヒウス宛書簡の中で、デカルトは「身体〔物体〕のみ」を考察するなら、そこには「魂に合一されること」を欲するようなものは知覚されず、また「魂」のうちにも「身体に合一」しなければならないようなものは何もないのだから、「少し前に私は、〔人間が〕或る仕方^でで偶有的だとは言ったが、しかし絶対的に偶有的だと言ったわけではない」（AT III, p.461 : FA II, p.902）と述べている——イタリックによる強調が、何よりデカルトの真意を表していよう。1642年1月(?)のレヒウス宛書簡では、「人間は、自己による真の有るもの (*verum ens per se*) であって、偶然による (*per accidens*) 有るものではない」と言明されている。精神は、身体に「実在的かつ実体的に合一されている」のであって、それはレヒウスの言うような「位置と配置とによって」ではなく、「合一の真の仕方によって」なのである。ただし、それがどのような仕方なのかは、「誰も説明しない」（AT III, p.493 : FA II, p.914-5）のだが。そして1645年7月のレヒウス宛書簡の中の次の有名な言葉は、後世の心身問題全体にとっても決定的となる。「以前にはあなたは、精神を身体から区別された実体として考察しつつ、人間は偶然による有るものだと書いていた。しかるにいまは反対に、精神と身体が同じ人間のうちに緊密に合一されているのを考察しつつ、精神が単に身体の様態にすぎないと主張する。この誤謬は、先の誤謬より、はるかに一層悪い」（AT IV, p.250 : FA III, p.583）。

メルロ＝ポンティが「合一」の第三の基本文献として挙げた1648年7月29日付のアルノー宛書簡の中では、デカルトは「非物的である精神が身体を動かしかうること」に関しては、いかなる「推論」も「比較」も決してそれを明示してくれないが、しかし、「このうえなく確実にこのうえなく明証的な経験」が、日々われわれにそれを明らかにしてくれると述べている。なぜならこれは、「われわれが他のものによって説明しようと欲するときには昏くしてしまうような、それ自身によって知られるものの一つ」（AT V, p.222 : FA III, p.863-4）だからである。『ビュルマンとの対話』の中でも言われているように、「いかにして魂は身体によって触発されえ、逆もまた然りなのか」ということは、「説明するのにこのうえなく困難」であったとしても、「ここでは経験で十分」である。なぜならここでは、経験は「決して否定されえないほどに明晰」（AT V, p.163 : EB, p.88）だからである。

IV 全体としての身体と松果腺——心身の相互作用

周知のように『情念論』第30節は、「魂は真に身体全体に結びついている」と主張する。ひとは魂が「他の部分を排除して、その部分のどれか一つのうちにある」と言うことなどできない。むしろ身体は、その諸器官のどれか一つが取り除かれるなら、身体全体に欠陥が生じてしまうほどにも緊密に連携し合っているのであって、「一にして言わば不可分」（AT XI, p.351 : FA III, p.976）なのである。しかし、これも周知のように、『情念論』はすぐ次の第31節で、「脳のうちには一つの小腺^があって、魂は、他の部分においてより一層特殊的に、そこにおいてその諸機能^を行使する」（AT XI, p.351 : FA III, p.977）と述べている。デカルトは、既に『規則論』において「共通感官と呼ば

れる或る身体部分」(AT X, p.414 : FA I, p.138) について語り、『人間論』ではそれは「或る小腺」(AT XI, p.129 : FA I, p.388) もしくは「想像力と共通感官との部位がそこにあるところの腺H」(AT XI, p.176 : FA I, p.450) と、また『屈折光学』では「共通感官の部位」たる「或る小腺」(AT VI, p.129 : FA I, p.699) と、呼ばれている。それは悪名高きデカルトの「松果腺」——*Conarium* (AT III, p.47 : FA II, p.165, etc.) ないしは *glandula pinealis* (AT III, p.263 : FA II, p.298) ——なのである。

なぜ心身の合一を特に脳の一部に限定しなればならなかったのかについては、一つには幻影肢の問題がある。1637年10月3日付のピレムピウス宛書簡で、デカルトは「最近その四肢が切断された者たちが、欠けている部分にもなおしばしば自らが痛みを感じていると思う」という医師たちの報告を、「脳に生ずる感覚以外の感覚を私が認めない」(AT I, p.420 : FA I, p.791) ことの理由としている。また1640年7月30日付のメルセンヌ宛書簡によれば、「われわれの魂は二重ではなく、一にして不可分なので、魂が最も直接的に合一されている身体部分も一でなければならず、類似した二つの部分に区分されてはならないように、私には思える」のだが、しかるに「私はそのような部分を、脳全体の中で、この腺以外には見出さない」(AT III, p.124 : FA II, p.251)。しかし身体全体も、「一にして言わば不可分」なのではなかったか。ゆえにデカルトは、魂の身体全体との合一と、特に松果腺との合一とを、ともに認めるのである。「精神は […] 身体全体にも全体として、身体のかなる部分にも全体として、身体に共延長的である」(AT VII, p.442 : FA II, p.885-6)⁴。

いずれにせよデカルトは、機会原因論者や平行論者たちのように心身相互の対応関係を認めるのみならず、両者の実効的な相互作用も認めている。つまり、例えば「精神は、身体を動かす力を持っているとはいえ、自らが身体である必要はない」(AT VII, p.389 : FA II, p.836) のであって、むしろ「もし魂と身体が、異なる本性を持つ二つの実体なら、このことによって両者が相互に働きかけうることが、妨げられる」と考えることこそが、「誤った想定」(AT IX-1, p.213 : FA II, p.848) なのである。例えばひとは、「手足を動かそうと思うのと殆ど同じ瞬間に」、手足を動かすことができるのだが、それは「脳のうちで形成されるこの運動の観念」が、「この結果に奉仕する筋肉のうちに精気を送り込む」(AT IV, p.409-10 : FA III, p.652) からだという。もっとも魂が精気を然るべき場所に導くのは、「直接その意志によって」ではなく、「何か他のもののことを意欲したり、思惟したりすることによってのみ」である。なぜなら「われわれの身体のコンストラクション機構」は、「或る運動が身体において、自然に或る思惟の結果として生ずる」(AT V, p.65 : FA III, p.79) ようにできているからである。つまりわれわれは、「われわれの精神があれやこれやの神経のうちに動物精気を送り込む仕方」について、「意識」しているわけではない。なぜならこの「仕方」は、「精神のみ」でなく、「心身合一」に依存しているからである。けれども「意志の傾向性」の後には、「精神が知らないこともある身体の適した布置」と、「確かに精神が意識している心身合一」とのゆえに、「神経のうちへの精気の流入」や、「その運動のために要求される残りのもの」が、後続する。さもなくば精神は、「四肢を動かすことへと自らの意志を傾けよう」(AT V, p.221-2 : FA III, p.863) とさえしないだろう。

「精神は、身体全体と合一しているとはいえ、精神が身体を通して延長しているなどということは、そこからは帰結しない」(AT VII, p.388-9 : FA II, p.836) と、「第五答弁」は述べている。確か

にそこには、相互外在的で不可入的な延長などというものは、認められないだろう。1649年2月5日付のモルス宛書簡では、デカルトは、「神」においても「天使」においても「われわれの精神」においても、「延長」は見出せないと述べている。それでも「人間的精神も、神も、多くの天使たちも一緒に、一にして同じ場所にありうることを、われわれは容易に知解する」(AT V, p.269-70 : FA III, p.877-8) のである。「一にして同じ場所」の「場所」とは、ここでは何を意味しているのだろうか。1649年4月15日付のモルス宛書簡は、「非物体的なものに与えられる延長」は、厳密に言えば「実体の延長」ではなく、「権能 (potentia)」の延長だと述べている。天使は「自らの権能」を、「物的実体」の「より大きい部分」や「より小さい部分」に行使しうるのだし、神もまた、その「権能」からすれば「遍在」しているのだが、その「本質」からすれば「場所へのいかなる関係も有していないことは、明らかである」(AT V, p.342-3 : FA III, p.908-10)。同様に、「私の精神」が「場所」に関して広がったり収縮したりするのは、その「実体」に基づいてではなく、ただ「権能」に基づいてのことにすぎない。つまり私の精神は、この権能を「より大きいコーポラ〔諸身体：身体のより多くの部分?〕やより小さいコーポラに、適用しうる」(AT V, p.347 : FA III, p.914)⁵ のである。

V 感情と情念——心身合一における思惟の諸様態

心身の相互作用は、その仕方の昏さはともかくとして、現に認められてきた。だがそれとは別に、それ以上に、精神の思惟そのもののうちに身体が浸透していることは、考えられないのだろうか。

「第二省察」の中の「思惟するもの」についての二つの有名な定義のうち、第二のものは、それを「疑い、知解し、肯定し、否定し、意欲し、意欲せず、想像もし、感覚するもの」と定義する。そしてデカルトは、たとえ「想像されたもの」は真でなくても、「想像する力そのもの」は確かに存在して「私の思惟の一部」をなし、同様に私は「感覚する」(AT VII, p.28-9 : FA II, p.420-1) のでもあると、ことさらに付言している。しかし想像力や感覚は、感情や情念とともに、身体との関与を必然とするような思惟ではないだろうか。確かに1640年6月11日付のメルセンヌ宛書簡は、「私は魂なしに痛みを説明しない。なぜなら私の考えでは、痛みは悟性のうちにしかないからである」(AT III, p.85 : FA II, p.247) と述べ、また『屈折光学』には「感覚するのは魂であって、身体ではない」(AT VI, p.109 : FA I, p.681-2) という有名な言葉も見出される。けれども「感覚すること」が「身体なしに生じない」(AT VII, p.27 : FA II, p.418) というのもまた、事実なのである。「情念」もまた全て「身体」に関わり、「魂が身体に結びついている限りでしか、魂に与えられない」(AT XI, p.430 : FA III, p.1052)。『哲学原理』の第一部第48節は、「精神のみ」にも「身体のみ」にも関係づけられてはならず、「身体とのわれわれの精神の緊密で内密な合一」から生ずるものとして、「飢えや渇きの嗜欲」、「怒り、快活、悲しみ、愛などへの情動」のような「情動ないし魂の情念」、さらには「痛み、くすぐったさ、光、色、音、臭い、味、熱、堅さや他の触覚的諸性質」のような「全ての感覚」(AT VIII-1, p.23 : FA III, p.119-20) を、列挙している。

確かに「想像し感覚する能力」は「魂」に属し、この限りでは「思惟の諸種」ではある。しかし、それでもそれらは「身体に結びついている限りでの魂」にしか属さないのだから、それらは「それなくしても全く純粋な魂を考へようような種類の思惟」(AT III, p.479 : FA II, p.909-10)だと、一方ではデカルトはそう主張する。「第二省察」の有名な「けれども確かに私には、私が見、聞き、熱を感じていると思われる」(AT VII, p.29 : FA II, p.422)という表現に関しても、デカルトは「それによって何かが見られるような眼さえ、私が持っていないということは起こりうるが、しかし私が見ているとき、もしくは(いま私はそれを区別しない)私が見ていると私が思うとき、思惟している私自身が何ものかでないということが起こりえないのは、明らかである」(AT VII, p.33 : FA II, p.428)と説明している。「第五答弁」でも述べられているように、「視覚や触覚」は「諸器官の助けを借りて」生ずるが、「見たり触れたりしているという思惟」に「そのような器官が要求されない」ということは、「われわれが日々睡眠において経験」(AT VII, p.360 : FA II, p.803)していることなのである。同様にして、「われ散歩す、ゆえにわれ有り」という表現は、「散歩しているという意識」が「思惟」(AT VII, p.352 : FA II, p.792)である限りにおいてしか成り立たないであろうし、同じ理由から、「われ呼吸す、ゆえにわれ有り」も、「われ思う、ゆえにわれ有り」(AT II, p.37-8 : FA II, p.53)に連れ戻されるであろう。それではこのような思惟からは、身体を排除すべきなのだろうか。

しかし心身合一は、少なくとも事実としては存立しているのだし、心身が合一している限りは、想像や感覚が存在していることもまた確かなのである。それらもまた思惟の諸様態ではないだろうか。そのうえ、もしあらゆる意味での身体的なものが排除されてしまうのであれば、いかにしてわれわれは、いま私は感覚しているのか、それともたんに知解しているだけなのかを、区別しようというのだろうか。つまりわれわれは、いかにして *videre videor* [見ていると思われる] と *intelligere videor* [知解していると思われる] を、区別すればよいというのだろうか。デカルトは自ら、*videre videor* を *audire videor* [聞いていると思われる] や *calescere videor* [熱を感じていると思われる] から区別していたのではなかったか。そもそも、もし思惟が *videor* [思われる] のレベルでのみ論じられるべきだとするなら、「疑い、知解し、肯定し、否定し、意欲し、意欲せず、想像もし、感覚するもの」やそれに類した定義は、全く意味を失ってしまうのではないだろうか。

そのうえ、ことはコギタチオの——明晰判明／昏蒙混乱という——ステイタスにも関わってくる。『哲学原理』は、「情感ないし魂の情念」は、「精神」が「自己のみ」から有しているのではなく、「精神が内密に結びついている身体から何かを蒙る」ことから有しているような、「或る混乱した思惟」(AT VIII-1, p.317 : FA III, p.506)だと述べている。それでも「痛み」や「色」などは、外的物体や四肢に関係づけられるのでなく、「単に感覚もしくは思惟として考察されるとき」には、「明晰判明に知覚される」(AT VIII-1, p.33 : FA III, p.136)のである。グイエも言うように、「悟性にとって昏いものは、感情にとって明晰たりうる」(Gouhier, p.342)なのであって、しかも「感情によって明晰判明に知られるものは、感情それ自身」(Ibid., p.341)なのである——「合一は、合一によってしか知られない」(M-P, p.15)と、メルロ＝ポンティなら言うであろう。

デカルト自身、「私が培う哲学は、情念の使用を拒むほど野蛮でも残忍でもない」と述べている。

むしろ情念の使用のうちこそ、彼は「この世の喜びと至福との全体を置く」(AT V, p.135 : FA III, p.846) ののである。1649年8月のモルス宛書簡は、「身体から分離された人間精神」なら、本来の意味での「感覚」を持たないが、「天使」が「身体から区別された精神」のように創造されているのか、それとも「身体に合一された同じ精神」のように創造されているのか、「自然的理性」(AT V, p.402 : FA III, p.931) だけでは確定されないと語っている。しかるに1642年1月のレヒィウス宛書簡によれば、「感覚」することこそが「真の人間」を成すのである。「われわれは、痛みの感覚や他の全ての感覚が、身体から区別された精神の純粹思惟ではなく、〔身体と〕実在的に合一された精神の混乱した知覚であることを、知覚する。なぜなら、もし天使が人間的身体に宿るなら、天使はわれわれのように感覚せず、ただ外的諸対象によって引き起こされる運動を知覚するだけなのであって、そのことによって真の人間からは、区別されるであろうからである」(AT III, p.493 : FA II, p.915)。バエルチの表現を借りるなら、「人間的混淆」には、「天使的外在性」(Baertschi, p.91) が対立する。ゲルーも述べているように、「感情」は「人間のみ」に限られ、しかも「全てのものの中で、唯一厳密に人間的であるもの」(Gueroult II, p.295, 296-7) なのである。

「第六省察」でも見たことだが、既にデカルトは『方法序説』の第五部において、「船乗り」の譬えを持ち出している。即ち「理性的な魂」は、「おそらく自らの四肢を動かすため」というのでなければ、「船乗りがその船のうちに住むようにして、人間的身体のうちに住む」だけでは十分ではなく、さらに「感情や嗜欲」を持って「真の人間」を合成するためには、「一層緊密に人間的身体と結合され、合一される必要がある」(AT VI, p.59 : FA I, p.631-2) というのである。ここからグイエは、「心身合一」が感じられる二つのグループ、即ち「意志的な運動的努力の感情」と「感覚、嗜欲、情念」のうち、デカルトがとりわけ第二グループを合一の実例として選んだのは、偶然ではないと考える。なぜなら「魂が情念を蒙る (l'âme pātīt) ようなケースにおいてこそ、身体への魂の合一が、真に一つの統一として与えられる」(Gouhier, p.345) からである。

確かに或る意味では、感覚や情念は、努力の感情以上に深く合一の基底に達していると考えられる。しかしわれわれとしては、魂は、「自らの四肢を動かすため」でさえ——デカルトも「おそらく」を加えて、若干の躊躇を示している——「船乗り」と「その船」との関係以上に「緊密」な身体との関係を有さなければならぬのだということを、いずれ示さなければならなくなるだろう⁶。

註

¹ 本稿で引用した文献とその略号に関しては、以下の通り。

1. デカルト第一次文献

DESCARTES, René, *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 13 vols., Paris, Vrin, 1974-86 (1964¹-74¹). 本書は AT と略記し、直後にローマ数字で巻数を、アラビア数字でページを示す。

- *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-73. 本書は FA と略記し、ローマ数字で巻数を、アラビア数字でページを示す。

- *L'entretien avec Burman*, édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, Paris, PUF, 1981. 本書は EB と略記する。

2. その他の文献〔略号は [] 内に示す〕

ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1987³ (1950¹) [Alquié]

BAERTSCHI, Bernard, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992 [Baertschi]

GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1987⁴ (1962¹) [Gouhier]

GRESS, Thibaut, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS, 2012 [Gress]

GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, *L'âme et Dieu* [Gueroult I], II, *L'âme et le corps* [Gueroult II], Paris, Aubier, 1991 (1953¹)

HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965 [PPC]

MARION, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013 [PPD]

MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1978 [M-P]

RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'Œuvre de Descartes*, 2 vols., Paris, Vrin, 1971 [R-L]

WILSON, Margaret Dauler, *Descartes*, London / New York, 2003 (1978¹) [Wilson]

² 彼の挙げる「三つの基本的テキスト」とは、(1) 1641年8月のイペラスピスト宛書簡、(2) 1643年6月28日のエリザベト宛書簡、(3) 1648年7月29日のアルノー宛書簡 (M-P, p.13-4) である。

³ 「身体」が「人間の精神」によって「形相化される」(AT X, p.411 : FA I, p.135) という考えは、『規則論』でも表明されている。また、メスラン宛の或る別の書簡の中では、「身体を合成する物質は変化しているが、私はいま10年前と同じ身体を持っている。なぜなら人間の身体の数的一性は、その物質ではなく、魂であるところのその形相に、依存しているからである」(AT IV, p.346: FA III, p.630) という言葉も残されている。

⁴ ウィルソンは、「自然創設説 (Natural Institution theory)」[「脳のしかじかの運動が精神にしかじかの経験をさせるよう、神が創設した」と「共 - 延長説 (Co-extension theory)」[「精神全体が身体全体に合一している」]の二つを分けたいうえで、前者の優位を説いているが (Wilson, p.205-20)、われわれとしてはこの考えには与しない。

⁵ 同所でデカルトは、私はいかなる「働き方」も神と被造物とに「一義的に」適合するとは思わないが、それでも「私が私の思惟によって私の身体を動かしようと思っている仕方を、私に提示するような観念」と異なるような「神や天使が物質を動かしよう仕方を表象する観念」を、私の精神のうちに見出すことはない、「告白」している。

⁶ 上述のように、本稿は或る完成原稿の 1/3 以下サイズの部分でしかない。また本稿は、日本学術振興会の平成 25 年度科学研究補助金の交付を受け、「自然の現象学」という主題のもとになされた諸研究の成果報告でもある。