

## デカルトにおける心身合一の理論について

久保田祐歌

デカルトが「第六省察」等で提示した心身合一のあり方は、心身の区別の理論との関係—それらの理論が両立可能であるか否か—が問題とされる際に主として論じられてきた。これはデカルトがその著書『省察』において、精神と物体（身体）の実在的区別の証明の後に、相反する事態である心身合一の証明も行っていることによる。

この心身合一に関する理論は二種類に大別することができる。一つは水夫と舟の例によって示される、精神が「身体ときわめて緊密に結ばれ、いわば混合されており、したがって身体とある一なるものを構成している」というように、合一における精神と身体のあり方を述べたものである。もう一つは、足が痛みを感じる場合に、「神経の運動は脊髄を介して脳の内奥に達し、そこで精神に何かを感覚させるための合図、すなわち、あたかも足にあるかのように痛みを感覚させるための合図を送る」というように、精神と身体の相互作用の仕組みを述べたものである。これらの理論のうち、前者は密接な結合を論じているけれども、後者は心身の区別の論証を前提としたうえでそれらの相互作用がいかにあるのかを論じているという点で異なっている。本論では、心身合一に関するデカルトの論述を三つに分類し、それらの理論の相互関係を検討することを目的とする。

### 1. 「第六省察」での心身合一のあり方についての問題

デカルトの行った、精神実体と思惟実体は異なる本性をもつ別個の実体であるという証明から、いわゆる心身問題——思惟を本性とする思惟実体と延長を本性とする物的実体が、本性が異なるにもかかわらず、どのようにして相互作用しうるのか——という困難きわまる問いが生じたのは周知の事実である。そもそも、このような問いが生じたのは、精神と物体の区別を証明したその同じ「第六省察」で、その合一の証明も行われていることによっている。また、それのみならず、精神と身体がどのように生理学的に合一し、相互作用しているのかについても、その記述の真偽はともかく、

説明されていることによる。

デカルトの提示した心身合一に関する理論を正しく理解するためには、心身合一の理論に言及する場合、厳密には、心身合一のあり方を説明するものと、その相互作用を説明するものとの二つに分けられるという点が明確にされる必要がある。はじめに、この点を確認していく。

まず、心身合一のあり方に関して、「第六省察」を参照すると、「精神は水夫が舟に乗っているように、ただ身体に宿っているのではなく、精神は身体と極めて密接に結ばれ、いわば混合しており、身体とある一なるもの *unum quid* を構成している<sup>(1)</sup>」と述べられている。この密接な合一は、苦痛や飢えや渇きなどの感覚によって教えられるものである。この、「実体的合一 *unio substantialis*<sup>(2)</sup>」とも呼ばれる心身合一のあり方は、アルノーの、実在的区別の論証があまりにも証明しすぎているので、身体はまさしく心の乗り物にすぎないというプラトン派の意見へと導くのではないかという、反論<sup>(3)</sup>への答えたりうるとデカルトがみなしたものである<sup>(4)</sup>。ここで言われるプラトン派の見解とは、いかなる身体的なものもわれわれの本質には属さず、人間とは魂のみであり、身体はまさしく魂の乗り物にすぎず、人間が身体を用いる魂と定義されるものである。つまりこれは、デカルトが提示する人間が、厳密な意味での知性的な働きしか有しない精神と、それとは本性の異なる物体としての身体とが合一したものであり、それゆえ、精神と身体とのつながりには必然性が見出されず、いわばそれらの結びつきは「偶有的」なものにすぎないのではないか、という疑義である。

このような問いかけに対して、精神と身体が「一なるもの」であるという合一の説明は十分な答えとなっているのだろうか。デカルトは、このことが、飢えや渇きなどの内部感覚によってこそ証明できると考えた。たとえば、もし、説明されたような種類の合一がなされていないなら、水夫が舟の破損を視覚によって理解するだけで、舟の破損それ自体を痛みとして感じるわけではないと同様に、身体が傷ついたときや、食事や水分を十分に摂取していないときにも、精神はそれらを純粋知性によって理解するだけで、痛みや飢えや渇きなどのいかなる感覚ももちえないことになる。こういった事態こそ、アルノーが恐れたように、身体は魂の乗り物であるという、プラトン派の見解から出来すべきものである。しかしそうではなく、心身が緊密に結合して「一なるもの」であるからこそ、精神は身体が傷ついたときに苦痛を感じ、食物や飲み物を必要とするときには、飢えや渇きを感じる<sup>(5)</sup>。つまり、身体は単なる精神の乗り物

ではないからこそ、身体と合一した精神は、身体と結びついていないときには持ちえない様態、すなわち苦痛や飢えや渇きのような内部感覚をもつ。このことこそ、デカルトにおける人間——身体と精神との複合体——が、プラトン派的なものではないことの根拠となる。痛みのような内部感覚による精神と身体との合一の証明は、その合一がまさに「実体的」であるという意味合いをもつのである<sup>(6)</sup>。

しかしながら、痛みのような内部感覚については、「第六省察」において、精神と身体が「一なるもの」であるというような合一のあり方だけでなく、心身の相互作用の生理学的な説明がなされる際にも言及されている。そこでは、脳の小さい部分（松果腺）での精神と身体との相互作用による、痛みの感覚の発生の仕組みが説明されている。このことは、水を飲むことが体にとって有害であるにもかかわらず水を飲みたくなるという水腫病患者の身体的な不具合がなぜ生じるのか——結局のところその原因とされるのは「精神と身体とから複合されているものとしての人間の自然本性」である——が説明されるときに示される<sup>(7)</sup>。ここで問題となるのは、精神が身体全ての部分からではなく、脳のわずかな部分（松果腺）から直接の影響を受ける、という箇所である。「精神はすべての身体の部分から直接に影響されるのではなく、ただ脳から、あるいはおそらく脳のごく小さな部分から、すなわちそこに共通感覚があると言われている部分からのみ、直接影響される<sup>(8)</sup>」というように、心身の相互作用が生理学的に説明されている<sup>(9)</sup>。ここでは、デカルトの提示した機械的な身体生理学に対応する、「精神の生理学<sup>(10)</sup>」が展開されていると言ってもよいだろう。

それでは、具体的にどのようにして精神に感覚が生じると説明されているのであろうか。この点について、「精神に直接の影響を与える脳の部分（松果腺）の運動は、一つの感覚しか精神にもたらさず、このときもたらされる感覚は、健康な人間を維持するのに最も役立つものである」と述べられている<sup>(11)</sup>。感覚の生じ方についての説明によると、まず、「足にある神経が激しく、異常に動かされると、その神経の運動は脊髄を介して脳の内奥に達し、そこで精神に何かを感覚させるための合図、すなわち、あたかも足にあるかのように痛みを感覚させるための合図を送る。」そして「精神はこの合図によって、痛みの原因を、足を害するものとして極力除去するように促される<sup>(12)</sup>。」足が怪我をした場合に、精神はこういった合図を受け取ることにより、痛みの原因を避けることができるという点で、痛みの感覚はプラグマティックな役割を果たしている。しかしながら、このような説明によると、精神の働きと身体の働きの関係

は必然的なものではない。足の神経の運動と、精神が痛みを感じることもとの間にはなんら必然的関係はなく、足が傷ついたとき、他でもなく、傷ついた足に痛みを感じるのも、痛みを感じるがあたかも足に存在するかのように精神に感じさせるよう、自然によって設定されているという理由によってなのである<sup>(13)</sup>。

以上のように、心身の合一のあり方を説明する「一なるもの」モデルと相互作用を説明する「松果腺」モデルは、内部感覚である痛みを説明しているとはいえ、その説明内容については明確に異なっていると言える。心身合一に関する、これら二つのモデルを精神と物体の区別を軸とするデカルト哲学においてどのように位置付けたらよいか。この問題をさらに、『情念論』などを参照することにより検討する。

## 2. 「松果腺」モデルと「一なるもの」モデルの検討

『省察』公刊の約8年後の1949年に出版された『情念論』を見ると、そこでも「第六省察」と同じく、第30節、第31節においては、心身の合一のあり方とその相互作用の仕方がそれぞれ記述されている。第30節においては、心身合一のあり方に関して、「精神は身体のあらゆる部分をひっくるめた全体に合一していること<sup>(14)</sup>」が説明され、精神と身体がなぜこのような仕方では合一していると言えるのかが述べられている。しかし、続く第31節では、「精神は身体全体に結合してはいるものの、それでもやはり身体のうちにはある部分があって、そこでは精神が他のすべての身体部分におけるよりもいっそう直接的にその機能をはたかせている<sup>(15)</sup>」と述べられているように、第30節と第31節は逆説的な関係にある。ここで問題となるのは、この第30節の文言が、「第六省察」において表れた「一なるもの」モデルと同一のものであるかどうか、また第31節の文言が「第六省察」での「松果腺」モデルと内容的にどのような関係にあるかである。

まず第30節からみると、「精神が身体全体と合一している」と言われる根拠として挙げられているのは、「身体が一なるもの<<il est un>>であって、ある意味で不可分」であるということ<sup>(16)</sup>や、「精神がその本性上、身体をつくっている物質の延長や諸次元や諸特性にはなんの関係ももたず、ただ、身体の諸器官の集まりの全体にのみ関係をもつ」ということである。前者については、身体が器官の配置によってそれぞれの

機能を果たすというような有機的な連関をもっていることがその理由とされている。また、後者については、精神が延長をもたず、身体の一部が取り去られてもそのために精神が小さくなる訳ではないこと、そして身体の諸器官の結合を解くと精神全体が身体から離れることがその理由とされている<sup>(17)</sup>。これらは、機械的身体論に基づき、精神の本性についての見解とは矛盾しない形で、精神と身体との合一の仕方が述べられたものであると言える。この箇所では、精神と身体との結合によって、痛みや飢えなどの内部感覚が生じることは述べられていないけれども、精神と身体との相互作用の仕方ではなく、明確にその合一のあり方が述べられているという点で、一見、「第六省察」での「一なるもの」モデルと類似している。しかし、ここでは相互作用がどのように行われるのか、という問題に、身体の一部に精神が特権的に宿るのではないという答えが与えられているように、合一を前提とした上でその相互作用のあり方が検討されているという点で、「第六省察」とは明確に異なっている。「第六省察」での心身合一の説明においては、身体との合一によって、精神は感覚という精神のみでは持ちえない様態をもつということを表わすために「一なるもの」という言葉が用いられていたのであり、両者は明確に区別する必要がある。ゆえに、このモデルを「相互作用の形而上学的」モデルと呼び、「一なるもの」モデルとは区別する。

他方、第31節では、松果腺における相互作用が次のように説明されている。

精神がその機能を直接にはたらかせる身体部分は、けっして心臓ではなく、また脳の全体でもなく、脳の最も奥まった一部分であって、それは一つの非常に小さな腺であり、脳の実質の中心に位置し、脳の前室にある精気が後室にある精気と連絡する通路の上にとぶらさがっていて、その腺のうちに起こるきわめて小さな運動でも、精気の流れを大いに変化させることができ、逆に精気の流れに起こるきわめて小さな変化でも、この腺の運動を大いに変化させることができるようになっているということである<sup>(18)</sup>。

この箇所では精神の座が小さな腺（松果腺）にあり、そこにおいてその機能を直接的にはたらかせるという生理学的な「内容」のみが述べられている。精神が直接的にその機能を果たさせる場所がなぜ必要となるのかについては全く論じられず、ただその機能を果たさせる場所—心臓であるのか脳であるのか—が考察されている。第

34節ではより具体的に、精神と身体とがどのように互いにはたらきかけ合うかについて、生理学的に記述されている。精神は脳の中心にある小さな腺（松果腺）のうちにおもな座をもち、身体のすべての部分に、精気や神経や血液を介して作用を及ぼす、というのがその概略であるが、詳しくは次のように述べられている。

精神のおもな座である小さな腺は、精気を容れている二つの脳室の間につるさされていて、精気によって、対象のもつ感覚的多様に対応する多様なしかたで動かされうること。しかし、この腺はまた精神によってもさまざまに動かされることができるのであり、精神はこの腺のうち起こる多様な運動に対応する多様な知覚を受けるという性質をそなえていること。また、逆にこの腺は、精神または他のなんらかの原因によってさまざまに動かされるということのみによって、腺をとりまいてる精気を筋肉の中へ送りこみ、こうすることによって腺は筋肉をして肢体を運動せしめるのであること<sup>(19)</sup>。

腺が精気によって、対象のもつ感覚的多様性に対応した仕方で動かされるということは、精神が事物を外部感覚によって把握するという、身体から精神へと向かう作用を表わしていると言える。精神はこの腺の多様な運動に応じた知覚をもつ。たとえば第36節においては、恐ろしい動物の姿を見た場合に、過去の経験に基づき、「恐れ」の情念がいかにして形成されるのかが次のように説明される。まず、腺の上に描かれた像から精気が反射され、その精気の一部が逃げるために背を向けて脚を動かすのに役立つ神経に流れる。また、一部の精気は心臓の入り口を広げたりせばめたりする神経や、血液がでてくる他の身体部分を動かす神経のほうへ流れ、その結果、血液は心臓において普通とは異なる仕方で希薄化されることになり、この血液が脳に送る精気は「恐れ」の情念を維持し強めるのに適したものとなる。これによって精気は脳内の孔を開いたまま保ったり、再び開いたりするのに適したものとなる。精気はこれらの孔に入ることによって、腺のうちに特殊な運動をひき起こし、この運動が自然の定めによって精神にその情念を感じさせるようになっているのである<sup>(20)</sup>。

さて、以上のことから、『情念論』第31節等での説明をどのようなものと見なしたらよいだらうか。ここでは「第六省察」のように、脳と精神の関係によってではないにしても、相互作用について述べられており、腺のうちの運動が「自然の定め」つ

まり自然の設定によって、精神に恐れ的情念を抱かせるという点で、共通性をもつ。ゆえに、第31節を中心とした、松果腺による心身の相互作用の説明は「第六省察」の「松果腺」モデルと等しいとみなすことができるであろう。

心身合一に関する説明は『情念論』のほかにも、エリザベト宛書簡や「第六答弁」においても見られる。1643年5月16日付け書簡で、エリザベトは「(思惟実体にはかならない)人間の精神は、いかにして身体の精気[esprit]が意志的な運動をするよう決定し得るのか<sup>(21)</sup>」を率直にデカルトに問うている。問題の源は、精神が身体と相互作用するためには接触と延長が要求されるにもかかわらず、精神は接触を可能にするような性質、すなわち延長をもたないことにある。これに対してデカルトは、心身の実在的区別の理解を前提とした上で、「心身の合一をどういう仕方で理解しているか、精神はいかにして身体を動かす力をもつのか」を述べるという姿勢を明確にした。そのとき提示されることになったのが、心身合一の「原初的概念 notion primitive」である。これは重さとのアナロジーによって示され、そこにおいて「精神が延長している」と述べられるように、心身の相互作用はいわば精神の物体化により説明されることになる。

原初的な概念が説明されている箇所として、エリザベト宛書簡で示唆されている、「第六答弁」の終わりの部分を参照すると、そこでも例として重さが用いられている。しかし、「物体—重さ」に加えて、「人間—衣服」のアナロジーによっても、「身体—精神」の関係が説明されている。重さは重い物体に関係づけられる場合には性質であるが、それ自体で見られると実体である。衣服もそれをまとった人間に関係づけられると性質であるが、それ自体で見られると実体である。精神もそれ自体は実体であるが、結びつけられている身体の性質と言われうる。これらのアナロジーを重い物体と重さの関係について適用すると、次のように説明しうる。(I)重さのある物体に、物体の本性を構成するのと同じ延長を帰属していない。物体の本性は可入性を排除するが、10尺分の木材がもつ重さは、1尺の金や金属のかたまりにある。(II)その同じ重さのすべてが数学的な点に集約されうる。重さが重さのある物体に広がっているときに、そのすべての力をその物体のどのような部分においても行使できる<sup>(22)</sup>。

このような重さの説明は、類比的に「身体—精神」にも用いられる。すなわち、「もとより今はもう、精神は別の仕方で物体のうちに等しく広がっているものとも、また、別の仕方で、精神の全体が身体の全体に、精神の全体がそのいかなる部分においても

あると理解するのではない<sup>(23)</sup>。つまり、重さについて(I)で言われたことは、心身の関係において次のような言い換えを許す。すなわち、精神に物体の本性を構成するのと同じ延長を帰属していない。物体の本性は可入性を排除するが、精神は身体全体のうちにある。(II)については、精神が身体に広がっているときに、そのすべての力をその身体のどのような部分においても行使できる、ということになる。「第六答弁」によると、心身合一の概念は以上のように説明されるのである<sup>(24)</sup>。

「第六答弁」のこういった説明は心身合一のあり方に関する「一なるもの」モデルと、「相互作用の形而上学的」モデルのどちらに分類されるのであろうか。ここでは、第30節におけるように、精神と身体の一なるものあり方を前提とした上で、さらにその精神から身体への相互作用がどのように生じるのか、すなわち精神の力の行使の仕方が述べられている。つまり、この箇所では、心身合一のあり方とその相互作用の両方の事態が説明されているので、「相互作用の形而上学的」モデルに分類することができよう。

さて、相互作用の問題に関して言えば、形而上学的な相互作用の説明である、精神の延長と力のこうした概念によって問題は解消されない<sup>(25)</sup>。結局のところ、「相互作用の形而上学的」モデルは相互作用の問題を解消するものではなく、心身合一の原初的な概念はそれ自体によって、知性によってではなく感覚によって理解されるものであると説明されることになるのである。

### 3. ウィルソンの「自然設定説」と「共延長説」の検討

これまで見てきたように、デカルト哲学においては、心身合一に関する理論—(1)そのあり方を説明するもの(「第六省察」の「一なるもの」モデル)と、(2)生理学的に相互作用を説明するもの(「第六省察」、『情念論』第31節の「松果腺」モデル)、(3)形而上学的に相互作用を説明するもの(『情念論』第30節や「第六答弁」の「相互作用の形而上学的」モデル)—に関する三つのモデルが混在している。そして、これらのモデルのうち、(1)と(2)、(3)は、互いに矛盾した内容をもつ。それでは、なぜデカルトはこれらをその著作において並存させているのであろうか。こういった問いをとりわけ論じたのはウィルソンであり、両立不可能なこれらの見解がデカルトのテキスト



においてなぜ並置されているのかを詳細に検討している。以下においては、ウィルソンの説を見ていくことによって、この問題を考えていく。

ウィルソンは、上記のような問題を「自然設定説 Natural Institution theory」と「共延長説 Co-extension theory」という枠組みで議論している。まず、それぞれがどのようなテキストから導き出されるのかを確認すると、自然設定説は「第六省察」の次の箇所をその根拠としてもつ。すなわち、「足にある神経が激しく、異常に動かされると、その神経の運動は脊髄を介して脳の内奥に達し、そこで精神に何かを感覚させるための合図、すなわち、あたかも足にあるかのように痛みを感覚させるための合図を送る<sup>(26)</sup>」が、このとき痛みを感じるのは、痛みの感覚があたかも足に存在するかのように精神に感じさせるよう、自然によって設定されているからである。すでに見たように、脳の運動が精神に何を示すのかは、自然の設定によるものであり、精神と身体は生理学的な相互作用において必然的な関係にはない。こういった自然設定説は、心的状態と脳状態のつながりが、内在的なものではないことを理由として唱えられるとウィルソンは説明している<sup>(27)</sup>。これはわれわれのモデルの(2)に該当するであろう。

他方、共延長説に関しては、同じく「第六省察」の「私は水夫が舟に乗っているような具合に、私の身体にただ乗っているだけではなく、身体ときわめて緊密に結ばれ、いわば混合されており、したがって身体とある一なるものを構成している<sup>(28)</sup>」という箇所から導き出される。また、ウィルソンは『情念論』第30節、「第六答弁」、「エリザベト宛書簡」などの箇所においても、共延長説が展開されていると見なしている。つまり、われわれが(1)と(3)について行ったような区別を行っていない。しかし、「共延長」の意味が、精神と身体が拡がりをもって合一しているということであるとすれば、内的感覚によって心身の合一のあり方を説明する「一なるもの」モデルを、ウィルソンの言う共延長説と等しいものと見なすことはできないのではないだろうか。

さて、ウィルソンはこれらの説を対立するものとして提示し、それぞれの理論で表現されている内容は互いの理論によっては表わしえないものであると捉える。たとえば、自然設定説において、「われわれが緊密な結合あるいはこの精神とこの身体の混合と呼ぶものは、この身体におけるある変化の機会に、精神があるタイプの感覚を経験し、これらの感覚をこの身体（の部分）に帰するために恣意的に確立された傾向性に他ならない<sup>(29)</sup>」と述べている。つまり、自然設定説によっては緊密な結合について述べることはできないのであり、この箇所と自然設定説は矛盾するとウィルソンは考え

る。つまりわれわれの(1)、(3)のモデルと(2)のモデルは矛盾したものと見なされるのである。

しかしながら、「第六省察」で共延長説と自然設定説が引き出されるもととなった箇所で行われていること、つまり、われわれの(1)の「一なるもの」モデルと(2)の「松果腺」モデルは、実際に相互に矛盾する内容をもっているのか疑わしい。ウィルソンがこれらの説を対立するものとして提示しているのは、これらの箇所が両立不可能な内容をもつという理解を当然のこととして前提としている。自然設定説についての箇所についてはすでに詳しくみたので省略するが、共延長説に関連する箇所、精神が身体と合一していると言われる場合に問題となっていたのは、精神がどのような状態で身体と合一しているかであった。「私は水夫が舟に乗っているような具合に、私の身体にただ乗っているだけではなく、身体ときわめて緊密に結ばれ、いわば混合されており、したがって身体とある一なるものを構成している<sup>(30)</sup>」という文言は、確かにどのような種類の心身の合一がなされているかのみが述べられているように読み取れる。けれども、ロズモンドの言うように、「心身の緊密な合一」が述べられる箇所においても、自然設定説によって説明されなければならない部分は残るのであり、「一なるもの」の箇所が、必ずしも自然設定説と対立関係にあるわけではない。なぜなら、「感覚が身体と合一している精神の様態であるという考えは、個別の因果的關係の見かけ上の恣意性を全く取り除かない」からである。つまり、心身の緊密な合一において、われわれがもつような感覚は、身体と合一しているからこそ生じる精神の様態であるので、脳状態と心的状態の恣意性という問題はここにおいても起こるのである。また、もう一つの理由として、自然設定説によって、どこでこれらの相関関係が生じてくるかという問いに答えることが意図されていると言いうことが挙げられる。身体の状態と精神の状態の間にはどのような関係を確立するのかを決定したのは神であり、心身の特別な合一も、それらは純粋知性に限らず感覚をも含むので、神の選択に関係がある<sup>(31)</sup>。つまり、いわば心身の緊密な合一において説明されない部分を自然設定説は補うというように、二つの理論は相補関係にあるものと考えられる。したがって、心身の緊密な合一は、不分明な感覚がなぜ生じてくるのか、ということに対する説明能力を保ちながら、自然設定説と両立することが十分可能なのである。したがって、われわれの(1)と(2)のモデルは矛盾しないということになる。

次に、心身の緊密な合一について述べられた箇所を除く共延長説と松果腺説との関係、つまりわれわれの(3)と(2)のモデルとの関係についてはどうであろうか。ウィルソンは、デカルトが(3)のモデルに該当するものを提示した根拠を、本性の異なる二つの実体の因果的相互作用を説明することが自然設定説にはできないことであるとしている。すでに見たように、デカルトはエリザベト宛書簡において、心身合一の原初的な概念を提示したのであるが、ウィルソンは、これを、デカルトが心身関係を分析不可能な単純概念として提示することによって、相互作用がどのようにして生じるか、という問題を避けようとしたと見なす。確かにデカルトは原初的な概念の説明において、精神と身体を共延長的に述べていたのであり、このような心身の合一は自然設定説によっては表現されえないものであるだろう。自然設定説は、『情念論』第31節におけるようにそれを生理学的に説明するだけである。結局のところ、ウィルソンは、「別個の実体間の因果的相互作用が自然設定説に満足しないための真の哲学的理由を与える一方で、これらの問題が共延長説の方を好むための満足のいく理由を与えるということは明らかでない<sup>(32)</sup>」という結論を導き出すのである。

また、ウィルソンは(1)、(2)と(3)との関係について、デカルトが自然設定説を採っていない箇所では、特別な説明機能を果たす心身合一や、精神が身体を通して延長しているということが述べられていると考えている<sup>(33)</sup>。そして、デカルトが自然設定説を一貫して採用しなかった理由については、「自然設定説は一つの非常に明白な意味で、人間を構成する心身の合一が、偶有性による合一であることを含意する<sup>(34)</sup>」からであるとしている<sup>(35)</sup>。ウィルソンはいくつか挙げているうちでこれを、最も真実らしい根拠として提示しており、確かに「第六省察」での緊密な合一を自然設定説のみによって表現することができないことに鑑みるとこれは正当であると言えるだろう。

結局のところ、ウィルソンの見解では、自然設定説の方が、より理解可能であるという点で、精神の受肉 *embodiment* についての最良の説明であるということになる<sup>(36)</sup>。しかし、そもそも、心身の合一のあり方に関する(1)のモデルと、相互作用を生理学的に説明する(2)のモデルを、相互作用を説明するのにどちらが相応しいか、という観点から論じることには無理があるのではないだろうか。加えて、三つのモデルはそれぞれ異なる説明内容をもつのであり、精神と身体が本性の異なる二実体間の相互作用がいかんして可能であるかということを説明するモデルとしては、松果腺において精神と身体が相互作用するという(2)の「松果腺」モデルにおいて他にない。結局のところ

ろ、デカルト哲学においては、形而上学で説明しきれない部分は生理学が担うことになるのである。

## 注

- (1) *Meditationes.*,6, AT.VII,p.81.
- (2) 「実体的合一 *unio substantialis*」という語は、『省察』本文では見られず、「第四答弁」で初めて用いられる。
- (3) *Objectiones.*,4, AT.VII,p.203.
- (4) これに対してデカルトは、「精神と身体の区別について論じた、同じその「第六省察」において、同時にまた私は、実体的に精神が身体と合一していることを証明したのであり、その同じことを証明するためのより強力な何らかの論拠を他のところで読んだ覚えのない、そのような諸論拠を使用した」(*Responsiones.*,4, AT.VII,pp.227-228)と答えている。
- (5) *ibid.* cf. *Discours.*5., AT.VI,p.59. 『方法序説』では、「一人の真の人間を形作ることができるためには、精神は身体にさらに密接に結ばれ合一しているのでなければならない」と述べられている。
- (6) しかしながら、心身の合一体をデカルトが「第三の実体」として提示していないことに注意しなければならない。
- (7) この説明のポイントは4つあり、大まかには、まず(1)精神と身体との差異、すなわち精神は分割不可能であるが、身体は分割可能であるということ、(2)精神が身体全ての部分からではなく、脳のわずかな部分（松果腺）から直接の影響を受けること、(3)物体の本性として、物体の一部分が少し隔たった別の部分によって動かされうるなら、より隔たった部分が何も作用しなくてもその中間にある部分によって同じ仕方でも動かされうること、そして最後に、(4)精神に直接の影響を与える脳の部分（松果腺）の運動は、一つの感覚しか精神にもたらさず、このときもたらされる感覚は、健康な人間を維持するのに最も役立つものであること、である。
- (8) *Meditationes.*,6, AT.VII.,p.86.
- (9) 精神が特に脳にある松果腺から直接の影響を受けることについては、『人間論』では、「神がこの機械に理性的精神を結びつける時には、そのおもな座を脳中に置き、そして、脳の内表面にある孔の入口が神経の仲介によって開くそのさまざまな開き方に応じて、精神がさまざま

まな感情をもつように精神をつくるだろう」(*L'Homme*.,AT.XI,p.143.)と述べられている。ただし、『人間論』においては松果腺という言葉は用いられず、「腺 H」とされている。また、『情念論』第 31 節 (*Passions*.,1,a.31,AT.XI,p.352.)でも説明されている。

- (10) 谷川多佳子、『デカルト研究』、岩波書店、1995,p.146.
- (11) 『情念論』第 34 節 (*Passions*.,1,a.34,AT.XI,pp.354-355.)では、精神が松果腺から直接的な影響を受ける仕方に関して、精神が松果腺のうちにそのおもな座をもち、松果腺は精気を容れている二つの脳室の間につるされ、精気によって、対象のもつ感覚的多様性に対応して、多様な仕方で動かされることや、精神が松果腺のうちに起こる多様な運動に対応する多様な知覚を受け取るという性質をそなえていることが詳細に述べられている。
- (12) *Meditationes*.,6,AT.VII.,p.88.
- (13) 自然とは換言すると神であり、神は自由意志によってその設定をいかようにすることもできる。たとえば、神経の運動が、「脳におけるかぎりでの運動そのものを示す」、というような具合にすることも可能ではあった。しかし、もしそのように設定されていたのなら、身体の維持にはまったく役に立たなかつたであろう。人間にとって有益な仕方で感覚が設定されていることにおいて神の能力と善性とが示されるのである。
- (14) *Passions*.,1,a.30,AT.XI,p.351.
- (15) *Passions*.,1,a.31,AT.XI,pp351-352.傍点筆者。
- (16) 「第六省察」では、身体はその本性によって常に分割されるが精神はまったく分割されないという議論がなされている。*Meditationes*.,6,AT.VII.,p.86.
- (17) *Passions*.,1,a.30,AT.XI,p.351.
- (18) *Passions*.,1,a.31,AT.XI,p.352.
- (19) *Passions*.,1,a.34,AT.XI,pp.354-355.
- (20) *Passions*.,1,a.36,AT.XI,pp356-357.
- (21) *Lettre à Elisabeth, 16 mai 1643*.,AT.III.,p.661.
- (22) *Responsiones*.,6,AT.VII,pp.441-442.
- (23) *ibid*.p.442.
- (24) この箇所では問題があるとすれば、重さのこの観念が「書簡」と異なり、心身合一についてはなく、精神についてもっていた観念から部分的に取得されたものと述べられているという点である。これについては、「第六答弁」での「精神」を、「書簡」で述べられていた、精神の二つの働きの一つである、身体と合一しているがゆえに、身体と働きあうという

意味での精神と解するのであればテキスト上の整合性に関する困難は生じないであろう。この点については、ロズモンドも同様の指摘をしている。M.Rozemond,*Descartes's Dualism*, Harvard University Press,1998,pp.197-198.

(25) この問題に関連して、1649年2月5日付けのモア宛書簡において、精神の延長と力の関係についての言及がある。デカルトはそこで人間精神や神、天使を、「延長する事物に働きかけるけれども、それら自体は延長していない、能力や力の一種である」と述べている。それはちょうど火が、それ自体アイロンであることなしに、白熱したアイロンのうちにあるのと同じであると言われる (*Lettre à Morus, 5 février 1649, AT.V, p.270.*)。また、同年の4月15日付け書簡においても、「神、天使、精神において、私は実体の延長があるとは理解せず、力の延長のみがあると理解する (*Lettre à Morus, 15 avril 1649, AT.V, p.342.*)」という記述が見られる。「第六答弁」では、「精神が物体のうちに等しく拡がっている」というように、精神が延長しているかのような記述がなされていたのであるが、これらの書簡では、精神ではなく、精神が行使する力に延長があるとされている。しかし、この力がどのようなものであるかについての具体的な説明をデカルトはしていない。

(26) *Meditationes.*,6,AT.VII.,p.88.

(27) M.D.Wilson, *Descartes*.p.209.

(28) *Meditationes.*,6,AT.VII.,p.81.

(29) Wilson,*op.cit.*,p.211.

(30) *ibid.*

(31) Rozemond, *op.cit* p.205.

(32) Wilson, *op.cit* p.215.

(33) Wilson, *op.cit* p.211.

(34) *Ibid*, p.214.

(35) 偶有性による合一がなぜ問題であるかについては、アルノーからの反論に答えた「第四答弁」や、レギウスとの書簡でのやりとりに記されている。

(36) Wilson, *op.cit* p.218.