

デカルトの心身二元論と ホッブズの物質主義

松 枝 啓 至

はじめに

17世紀以降の西洋哲学においては、その当時生じたいわゆる17世紀科学革命などの影響もあって、存在論や認識論の面で大きな変革が生じたのは周知の通りである。例えば認識論の面においては、自然世界を捉える枠組みとして当時新たに興隆した粒子仮説をもとにしたいわゆる観念説が、デカルトやロックなどの哲学者たちによって様々に展開されていった¹⁾。また存在論の面においても、中世のトマス・アクィナス以来の「神すなわち存在そのもの」という考えも残しつつ（特にデカルトの神の存在証明においてはその残滓が顕著である）、存在者としていかなるものを認めるかについて、様々な議論が生じていくことになる。

本稿では上記のような状況を踏まえた上で、特に存在者としてのいわゆる「実体（ラテン語：substantia）」が17世紀当時どのように捉えられていたのかを、デカルトとホッブズという立場の明確に異なる哲学者たちの著述を手掛かりに浮き彫りにしていきたい。そもそも「実体」という言葉によって何を意味するかも哲学者たちによって様々に異なるのだが、例えばデカルトは、『哲学の諸原理』（1644年、ラテン語）第I部第51節「実体とは何か、そしてこの名称は神と被造物とに同義的には当てはまらない、ということ」で次のように述べている。

● ●
実体ということて私たちが理解することができることは、存在するために他のいかなるものをも必要としない、というふう存在しているもの (rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum) 以外の何ものでもない。(AT, VIII-1, 24)²⁾

1) この状況については、以下の文献を参照されたい。佐藤義之・松枝啓至・渡邊浩一編著『観念説と観念論』（ナカニシヤ出版、2023年）。

2) デカルトの著作からの引用はすべてアダン・タスリ版『デカルト全集』（*Euvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 11vols., 1996*）に依拠する。ローマ数字

このような「実体」の定義に厳密に該当するものは、デカルトによれば「神」しかないのだが、ただしそのような神の協力のもとでという限定付きで（つまり存在するために神の協力以外は必要としない）、「精神」と「物体」の両者を実体としてデカルトは認める（『哲学の諸原理』第Ⅰ部第52節（AT, VIII-1, 24-25））。これに対して本稿第2節で確認するように、ホッブズは「実体」としては「物体」のみを認め、「精神」を「実体」としては認めない（つまり「精神」の存在は「物体」の存在を必要とする）。

デカルトとホッブズは、「物体」を数学的・幾何学的枠組みで捉えようとする点では軌を一にするが、「精神」をどう捉えるかで両者の立場は異なっている。そしてこのような立場の相違は、それぞれに特有の問題を生じさせることにもつながった。つまりデカルトの立場だと、いわゆる心身問題が生じるし、ホッブズの立場では自由意志をどう扱うかが問題となる。本稿はそういった問題系を考察するための準備として、互いの立場を明確化し、比較検討することを試みる。

本稿では以下、第1節で議論の導入として、デカルトとホッブズの「観念」についての捉え方の相違を確認し、第2節でホッブズの物質主義の立場を明確にする。そして第3節から第6節までで、デカルトの心身二元論の立場を幾つかの著作や書簡を手掛かりに浮き彫りにしたい。

第1節 「観念」についてのデカルトとホッブズの見解

デカルトとホッブズの「実体」についての捉え方の相違は、17世紀当時、従来の意味合いとは異なる新たな意味合いを帯びることになった「観念（idea）」という術語にも見出すことができる。本節ではデカルトの主著の一つである『省察』（1641年初版、ラテン語）における、ホッブズの第三反論とそれに対するデカルトの第三答弁に関して考察する³⁾。デカルトとホッブズは、「観念」という用語については、それぞれどのように捉えているだろうか⁴⁾。反論五でホッブズはまず次のように述べている。

は巻号を、アラビア数字は頁数を表す。例えば「AT, VII, 35」は、アダン・タヌリ版デカルト全集第7巻35頁を表す。また引用部分の翻訳に関しては、各種日本語訳（『デカルト著作集』（全4巻、白水社）、『世界の名著 27 デカルト』（中央公論新社）など）を参照した。

3) 本節の議論は、拙著『デカルトの方法』（京都大学学術出版会、2011年）第Ⅰ部第二章第三節の論述がもととなっている。

4) ホッブズの観念理論に関する或る程度まとまった研究論文として、次のものを挙げておく。木島泰三「ホッブズの『観念』試論—デカルト『省察』への反論から—」（『哲学年誌（法政大学大学院人文科学研究科哲学専攻）』第30号（1998年）、43-69頁）。

私は人間を思惟する時、形と色から構成された観念、すなわち像（*idea, sive imago constituta ex figura & colore*）を認識します。そしてその観念について、それが人間に類似しているか否か、を私は疑うことができます。私が天空を思惟する時も同様です。キマイラを思惟する時も、私は観念、すなわち像を認識します。（AT, VII, 179）

ここでホッブズが言う観念は、可視的で物質的であるようなものの像のことである。したがってホッブズにとっては、不可視で非物質的なものの観念はありえない。例えば神の観念はありえないのである。同じ反論五において、ホッブズが次のように指摘する。

神という敬うべき名称に対しても同じであって、神についてのいかなる像、すなわち観念をも私たちは持っていないのです。またそれゆえに、概念することの不可能なものを私たちは概念していると思うことのないように、神を像のもとで崇拜すること（*Deum sub imagine adorare*）を禁じられているのです。（AT, VII, 180）

このようなホッブズの見解に対して、デカルトはどう答えるのだろうか。周知の通り、基本的に『省察』本文の記述から外れることはない。例えば答弁五においてデカルトは次のように言う。

ここで、観念という名称によって彼 [ホッブズ]⁵⁾ は、単に物的な想像において描かれた、物質的なものの像（*imago rerum materialium in phantasia corporea depictas*）のみを知解しようとしておられますが、このような仮定に立つとするならば、天使や神の本来的な観念はまったくありえない、ということを証明することは彼にとって容易であります。さてしかし、私は至るところで、その上とりわけまさにこの箇所 [第三省察] で、私が観念という名称を精神によって直接的に把握されるものすべてとして解している（*nomen ideae sumere pro omni ea quod immediate a mente percipitur*）ということを示したのでありまして、このようにしてつまり、私が欲しあるいは恐れるという場合には、それと同時に私は私が欲しあるいは恐れているということを把握していますから、まさしくこれらの意志作用と恐怖（*volitio & timor*）そのものも、私によって観念のうちに数え入れられるのです。（AT, VII, 181）

5) 引用文中の [] 内は、本稿筆者による補足であり、以下も同様である。

上記の引用箇所を見る限り、二人の間の差異は明瞭である。ホッブズがあくまで物的な想像において描かれた物的な像のみを観念としているのに対して、デカルトはそれを精神によって把握されるもののすべてとしている。つまりデカルトの「観念」理論によるならば、ホッブズが認めない天使や神の観念を私たちは持つことができよう。しかしホッブズは頑固に狭い意味での観念しか認めない。このことが彼の唯物論的で粒子仮説的なもの見方に由来していることは間違いないだろう。

このような粒子仮説的な見方はデカルトも若い頃、バークマン⁶⁾などを通じて十分知っていたはずである。しかしながらデカルトは最終的には、その物質的性質の強い観念のみに「観念」という用語を限定しなかった。デカルトも或る場合にはホッブズの考えと似たような仕方でも観念を物質的なものとして解していたこともあった⁷⁾。しかしこの『省察』の段階では、「観念」という用語の意味内容を変更し、或る意味で拡大している。

この二人の間の「観念」という用語についての並行関係はこのあとも続く。例えば反論六では、ライオンの観念を有することとそのライオンについて抱く恐怖について議論されているし、これに関連してデカルトは反論九や反論十で彼が捉えているところの「観念」の定義を繰り返し述べている。まずホッブズが反論六において次のように述べている。

というのも、突進してくるライオンについての恐怖というのは、その突進してくるライオンの観念 (*idea irruentis leonis*) と、(そのような観念が心の中に生み出すところの) 私たちが逃走と呼んでいるあの動物的運動へと恐怖している者を導く結果 (*effectus*) 以外の何ものでありましようか。さて、この逃走という運動は、思惟 (*cogitatio*) ではありません。それゆえに残るところは、恐怖のうちには [怖れられる] ものの似姿から成っている思惟 (*cogitatio quae consistit in similitudine rei*) より他の思惟はない、ということになります。(AT, VII, 182)

ここでもホッブズは、「ライオン」という物質的な像のみを観念すなわち思惟として捉えており、「逃走」という運動を引き起こす契機となる「ライオンに対する恐怖」

6) バークマン (Issac Beekman, 1588-1637年) はオランダの医学者・数学者・技術者である。ライデン大学の神学部を卒業後、1618年にフランスのカーンで医学博士号を得て、同年にブレダで出会ったデカルトに自然学の方面で啓発した。この二人の交わりについては、次の文献に詳しい。近藤洋逸『デカルトの自然像』(岩波書店、1959年) 第五章。ジュヌヴィエーヴ・ロデイス＝レヴィス『デカルト伝』(飯塚勝久訳、未来社、1998年) 第三章。

7) この点については、前掲拙著第I部第一章を参照されたい。

という観念を認めようとしな。これに対してデカルトの方は例えば次のように答えている。

私はしばしば私が、理性によって説得されるものそのものを、そしていかなる仕方であれ把握される他のものをも同じく、観念と命名する (*nominare ideam*) ということを申し立ててきました。(AT, VII, 185)

そして私はここで尋ねますが、どのような仕方、かの哲学者 [ホッブズ] は神の知性作用を外的なものから導き出されるのでしょうか。しかし、私がこの神の知性作用についてどのような観念を持っているかと申しますと、それを私は容易に、私は観念という言葉で何らかの把握の形相であるすべてのものを知解する (*me per ideam intelligere id omne quod forma est alicujus perceptionis*) と述べることによって説明いたします。(AT, VII, 188)

ここでもデカルトは、先に述べた観念についての自分の定義を繰り返し述べることに終始している。この並行関係を正當に評価するためには、デカルト、ホッブズ両者のそれぞれの認識論の枠組みおよび実体概念を正確に押さえておかねばならないだろう⁸⁾。

以上見てきたように、この第三反論と答弁において、「観念」をめぐるデカルトとホッブズの議論はほとんど絡み合うことなく平行線を辿っており、あまり生産的な議論とは言えないかもしれない。しかしながら、この当時の認識理論の構築に当たって重要な役割を果たしていた「観念」というものが、各々の哲学者たちにとってどういう意味合いを有していたのかは確認することができる。特にこの第三反論と答弁は、「観念」の実在性が物質の側にあるのか、精神の側にあるのか、この二つの立場を確認するには絶好の箇所である。

第2節 ホッブズの物質主義

前節での「観念」をめぐる見解の相違にはっきりと表れているように、この第三反

8) このホッブズとデカルトの形而上学的な立場の違いについて、特にホッブズの第一哲学と認識論について手堅くかつコンパクトにまとめた論文として次のものがある。Yves Charles Zarka, 'First philosophy and the foundation of knowledge', in Tom Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 62-85.

論と答弁では、デカルトとホッブズの立場の違いが明瞭に浮かび上がってくる。ホッブズの物質主義は非常にはっきり表明されている。例えばホッブズによる第三反論の中の反論二では、次のように記されている。

しかもここから [私たちはどんな働きであれ、それをその基体なしには概念把握できない、ということから]、思惟するものは物的な何らかのものである (*rem cogitantem esse corporeum quid*)、ということが帰結するように思われます。というのも、あらゆる働きを主体 (*subjectum*) は、ただ物的な視点すなわち物質という視点のもと (*sub ratione corporea, sive sub ratione materiae*) でのみ、知解されると思われるからです。(AT, VII, 173)

デカルトが第三答弁中の答弁一などで、方法的懐疑は精神と物体とを明確に区別するために導入したと述べているように、デカルトは精神的なものと物的なものとはっきり別の実体として区別する。しかしホッブズは、すべては物質に帰着させることができると考えているようである。

本節では、ホッブズの物質主義の立場への理解を深めるために、彼の「哲学」の基本的な枠組みを確認しておこう。なぜならのちに明らかになるように、彼にとっての「哲学」の主題となるのが、まさしく「物体」だからである。そして彼が「哲学」ということでどういうことを意図しているのかは、彼の『物体論 (*De Corpore*)』(1655年、ラテン語)⁹⁾の第I部第1章に明確に述べられている。

『物体論』第I部第1章のタイトルは「哲学について (*De Philosophia*)」であり、ホッブズ流の「哲学」がどのようなものであるかが語られている。その第2節で彼は「哲学」を次のように定義している。

哲学とは、結果、すなわち諸現象 (*Effectus sive Phaenomenon*) について、概念的に把握されたそれらの原因あるいは発生源から (*ex conceptis eorum Causis seu*

9) ホッブズは1640年頃に、三つの部門から成る浩瀚なラテン語の論文の草稿を書き上げていたらしい。当初は全体の表題を『哲学原論 (*Elementa Philosophiae*)』とするつもりだったようである。第I部は形而上学や自然学を論じたもの、第II部は人間の知覚作用を主題とするもの、そして第III部は政治学に関するものである。結局これらの論文は第III部にあたる『市民論 (*De Cive*)』が1642年に匿名で出版され、時を隔てて第I部にあたる『物体論 (*De Corpore*)』が1655年に、第II部にあたる『人間論 (*De Homine*)』が1658年に刊行された。ちなみにこれらの三冊は、日本語訳が出版されている。トマス・ホッブズ『市民論』(本田裕志訳、京都大学学術出版会、2008年)、同『物体論』(本田裕志訳、京都大学学術出版会、2015年)、同『人間論』(本田裕志訳、京都大学学術出版会、2012年)。

Generationibus)、そして逆にありうべき発生源について、その知られている結果から (ex cognitis effectibus)、妥当な推論を通して (per rectam ratiocinationem) 獲得された認識のことである。(p. 2)¹⁰⁾

つまりは、様々な原因や発生源によって生じる様々な結果を、あるいは実際に知られている事象の結果を生み出している原因を、妥当な推論を通して認識する作業がホッブズの言う「哲学」に課されたものである。

そしてここでの重要な用語の一つである「推論 (ratiocinatio)」とは、感覚することや記憶すること (これらは人間にも他の動物にも共通する能力) に対置されるものであり、ホッブズは次のように言っている。

推論ということで私は、計算 (computatio) と理解している。[中略] それゆえに推論するということは付け加えたり引き去ったりすること (addere et subtrahere) と同じなのである。(p. 3)

つまりここでの推論とは、足し算や引き算といった計算として捉えられている。それでは何を足したり引いたりするのか。ホッブズが具体例としてここで挙げているのは次のようなものである。或る人が遠くにある何かぼんやりとしたものを見たとする。その人はまずそれを何らかの物体 (corpus) と認識する。少し近付いて見てみるとその物体はどうやら動いている。そこで新たに生きている・動いている (animatum) 物体だと認識する。さらに近付くと、その生きている・動いている物体の姿形がはっきりし、言葉をしゃべっているのを聴く。そこで新たに理性的で (rationale) 生きている物体だと認識する。このように対象の認識において一つずつ概念が足し算されていき、最終的に「理性的で生きている物体 (corpus animatum rationale)」、すなわち「人間 (homo)」の概念が得られることになる。

このような推論 = 計算という捉え方はホッブズの基本的な考え方であり、例えばホッブズの主著『リヴァイアサン (Leviathan)』(1651年、英語) 第I部第5章冒頭にも次のように記されている。

10) 『物体論』からの引用は、サー・ウィリアム・モールズワース編集の『ラテン語著作集』第1巻による。*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine scripsit Omnia*, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, Vol.1 (reprint of the edition 1839-45, Scientia Aalen, 1961). なお引用文末尾の括弧内のページ数は原著のものであり、日本語訳は筆者による拙訳である。

「推理 (Reason) とは何か」：人が推理をする時、彼が為すのは、諸々の部分の足し算によって (from addition of parcels) その合計を概念把握し、あるいは、或る量から別の量を引き算して (from subtraction of one sum from another) その残量を概念把握すること以外の何ものでもない。このことは (もしそれが語によってなされるものだとすれば)、すべての部分についての名辞から全体の部分についての名辞への継起 (the consequence of the names of all the parts, to the name of the whole)、あるいは全体および一部分についての名辞から他方の部分についての名辞への継起を概念把握することである。(p. 29)¹¹⁾

さて『物体論』ではさらに「哲学」の主題についても明確に述べられている¹²⁾。第I部第1章第8節冒頭に次のように記されている。

哲学の主題は、あるいは哲学が従事する題材は、それについて何らかの発生・産出が概念把握され、そしてそれについての何らかの考察によってその比較連関が定められうるところの、あらゆる物体 (corpus omne) である。あるいはそこにおいて構成と分解が場所を持つ (compositio et resolution locum habet) ところのもの、すなわち生成し、何らかの特性を有すると理解される (generari, vel aliquam habere proprietatem intelligi) ことのできる、あらゆる物体である。(p. 9)

ここに明確に述べられているように、「哲学」が対象とするものは「物体」であり、引用文中に「構成と分解が場所を持つ」とあるように、推論・計算によって概念把握可能なものである。この点で、概念把握不可能とされる「神」は「哲学」の対象から除外されることになる。

他方で、通常「物体」とはみなされないようなものも、ホブズにとっては「物体」と捉えられることにもなる。つまり「哲学」は自然世界を対象とするばかりでなく、人間も「物体」であるので、その人間から構成される社会も「物体」として推理

11) 『リヴァイアサン』からの引用はサー・ウィリアム・モールズワース編集の『英語著作集』第3巻による。*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first collected and edited by Sir William Molesworth, Vol. 3* (reprint of the edition 1839, Scientia Aalan, 1962). 引用文末尾の括弧内のページ数はこの原著のものであり、日本語訳については、『世界の名著 23 ホブズ』(中央公論社、1971年)や『リヴァイアサン』(水田洋訳、岩波文庫)を参考にした、本稿筆者による拙訳である。

12) ちなみに『物体論』で語られている「哲学」の目的は、上記の「哲学」がなすべき作業を通して得られた認識を、「私たちの幸福・利益のために (ad commodum nostrum)」活用することであり、「人間生活の便益のために (ad vitae humanae usum)」役立てることである (p. 6)。

され概念把握される対象となる。

さて上記のように「哲学」の主題とされた「物体」がいかなるものかは、『物体論』第Ⅱ部「第一哲学」で語られている。ここでは簡潔にホッブズによって与えられているいわゆる「物体」（自然世界における）の定義を確認しておこう。まず第7章で有名な「世界の構想された抹殺（*ficta universi sublatio*）」あるいは「事物の絶滅（*rerum annihilatio*）」という思考実験がなされ（一人の哲学者だけを残して全世界が抹消されたと仮定した時に、その哲学者が認識しているのは何なのかを考えてみる思考実験）、「空間（*Locus*）」や「時間（*Tempus*）」について考察がなされている。

第8章では前章で抹消された世界が復旧するか新たに創造されると仮定され、「物体」と「属性（*Accidens*）」についての考察がなされる。その第8章第1節で「物体」について次のような定義が記されている。

しかしこれそのものは確かに延長のゆえに（*propter extensionem*）物体と呼ばれる慣わしのものであり、私たちの思惟から独立であるがゆえに（*propter independentiam a nostra cogitatione*）自らによって立って存在しているもの（*subsistens per se*）であり、私たちの外に立って存在しているがゆえに（*propter quod extra nos subsistit*）現実存在しているもの（*existens*）である。要するに、感覚によってではなくただ理性によってのみ何かがそこにあると理解されるような仕方、想像された空間の下に拡がりそして置かれていると思われるがゆえに（*quia sub spatio imaginario substerni et supponi videtur*）、下に置かれたもの（*suppositum*：基体）であり下に投げられたもの（*subjectum*：主体）である。（p. 91）

この定義だけを見ると、ホッブズが捉えている「物体」はデカルトのそれとそう大差ないようにも見える。問題となるのは、「物体」と「精神」との関係である。それについてホッブズが簡潔に述べている箇所が『省察』第三反論にあるのでそれを確認しておこう。例えば彼は反論四で次のように述べている。

もしこのようであるとするならば、それはありうることなのですが、推理（*ratiocinatio*）は名称（*nomina*）に、名称は想像〔想像力〕（*imaginatio*）に、そして想像はおそらく、私が思っているように、物体的器官の運動（*organorum corporeorum motus*）に、依存することでしょう。このようにして精神は、有機的物体の何らかの部分における運動（*motus in partibus quibusdam corporis organici*）以外の何ものでもないことになるでしょう。（AT, VII, 178）

つまりホップズは精神というものが実体として独立したのではなく、何らかの物的運動に還元できるものとして捉えている。ここに至ってホップズの物質主義、あるいは物質一元論の立場は明確になっている。精神的な活動は物質的な基盤なしには成立せず、この点は次節以降で確認していくように、「精神」と「物体」を別個の実体として認めるデカルトの立場とは明確に異なるものとなる。またこのような物質主義の立場は近代以降のいわゆる自然科学の発展にも大きく寄与することになるが、その反面幾つかの問題も生じさせることになる。この点は本稿の最後に言及することにして、次節以降ではデカルトの心身二元論の立場を浮き彫りにしていこう。

第3節 デカルトの心身二元論

前節ではホップズの物質主義の立場を確認してきたが、本節以降ではもう一方のデカルト哲学の大前提である、心身二元論という立場を確認していこう。これは簡単に言えば、精神 (*mens*) と身体 (*corpus*) は互いに異なる実体 (*substantia*) である、ということである。ここでは心身二元論に関する、『省察』の第六省察の記述を簡単に紹介しておく。

まず第六省察に至るまでの議論の流れを簡単に見ておく。デカルトは第一省察で、方法的懐疑を通して、これまで真として受け入れてきた様々な意見・知識を偽なるものとして次々に疑いにかけていく。第二省察では、そのような疑いの果てに、唯一疑いえないものとして、「私がある、私が存在する (*Ego sum, ego existo*)」(AT, VII, 25) ということを見出す。そして、考えるもの (*res cogitans*) である私、つまり精神のほうが、延長するもの (*res extensa*) である身体・物体よりもよく知られることを結論付ける。この段階では考える私、つまり精神の存在は確認されているが、私の身体および外的な物体の存在は確認されていない。第三省察では神の存在が証明され、第四省察では物事の真偽に関する判断について論じられる。第五省察では物質的事物の本性について簡単に論じられ、そしてもう一つの形の神の存在証明がなされる。

そして最後の第六省察で、物質的事物が存在すること、および精神と物体との実在的な区別について語られている。それは次のような議論になっている。まずデカルトによれば、「物質的な事物は、それが純粋数学の対象である限りにおいて、存在しうる」(AT, VII, 71) ということが「私」に知られることになる。なぜなら、「私はそれらを明晰かつ判明に把握する (*clare & distincte percipio*)」(ibid.) からであり、「この私ができるように把握しうるものすべてを、神は作り出しうる」(ibid.) からである。こうしてここに「数学的自然学の可能性」が根拠づけられることになる。

また同様にしてデカルトによれば、「私は、明晰かつ判明に私が理解するものす

べては、私がそれらを理解しているとおりのものであり、神によって作られうると理解して」(AT, VII, 78) いる。また「一つの事物が他の事物とは異なるものであることを私が覚知するためには、その一つを他のものなしに明瞭かつ判明に理解することができるということで十分である」(ibid.) と、デカルトは言う。こういったことを根拠として、デカルトは次のように結論付ける。

おそらく私が、私と極めて緊密に結合している身体を持っているとしても、しかし一方では、私が思惟するものであって延長するものではないという限りにおいて、私自身の明瞭かつ判明な観念を持っており、他方では、身体が延長するものであって思惟するものではないという限りにおいて、私は身体の判明な観念を持っているから、私が私の身体から実際に区別されたものであって、身体なしに存在しうるということは確実なのである。(ibid.)

このようにして、思惟するもの・精神としての「私」が、延長するものとしての身体・物体と明確に分かたれることになる。

以上のようにして心身の実在的な区別がなされ、また延長することを本質とする物的事物が純粹数学の対象であることが確定されたことにより、デカルトは物的事物・自然を数学的・機械論的に説明することになる。しかしながらデカルトは、精神である私が身体と或る仕方で一体を成している、ということを知っている (AT, VII, 81)。このいわゆる心身合一に関しては、第六省察の後半部分でも多少述べられているが、晩年の『情念論』(1649年、仏語)においてより詳しく論じられることになる。『情念論』については最後に言及することにして、次節ではデカルトの比較的初期の書物である『人間論』の中から、精神と身体との関わりについて自然学的・生理学的に論じている箇所を参照してみよう。

第4節 『人間論』における機械としての身体

ここで参照することになるのはデカルトの比較的初期の著作、『人間論 (Traité de L'Homme)』である。デカルトは1629年末あたりから1633年にかけて、自然学の体系について考察し、それを『世界論——光についての論考 (Le Monde – Traité de la Lumière)』にまとめようとした。しかしながら、いわゆるガリレオ裁判 (1633年) の影響を受けてこの著作はデカルトの生前には出版が断念されてしまう (この著作においてデカルトは、仮説とはいえ地動説の立場を展開していたので)。ただ、本書そのものは生前に公刊されなかったにせよ (デカルトの死後、1664年になって出版され

る)、その内容は『方法序説および三試論』(1637年、仏語)や『哲学の諸原理』に引き継がれている。

ここで紹介する『人間論』(これもデカルトの生前には未刊行)は、この『世界論』の一部として構想されたものであり、冒頭には次のようなことが記されている。

以下に述べるこの人間は、私たち同様、精神と身体から構成されるだろう。そして私はあなた方に対して、まず身体を、続いて精神を別々に記述し、最後に、私たちに似ているこの人間を構成するためには、この二つの本性がどのようにして結ばれ統一されねばならないのかを示すに違いないだろう。

身体は、神が意図して私たちにできる限り似ているように形作った、土の元素からできる塑像、あるいは機械 (*une statue ou machine de terre*) 以外の何ものでもない、と私は想定する。(AT, XI, 119-120)

この『人間論』は上述のように『世界論』の一部として書かれたものである。『世界論』では、第5章の最後のところで、私たちの世界における様々な自然現象を説明する手段として、一つの寓話 (*une Fable*) を作ってそれを用いて説明してみるとデカルトは述べている。そして第6章の冒頭で「そこでしばらくの間、あなた方の思惟をこの世界 [私たちの世界] の外に出して、想像上の空間に私が生じさせる、まったく新たな別の世界を見てもらうことを許していただきたい」(AT, XI, 31) と述べている。したがって、『世界論』の第6章以下、および『人間論』の記述は、この「新たな別の世界」についてのものであり、厳密に言うと「私たちのこの世界」ではない(「寓話」であるから)。それゆえに上記の引用箇所には、「私たち同様」や「私たちに似ている」といった表現が挿入されているのである。

上記の引用文で明らかのように、デカルトは人間の身体を徹頭徹尾物的なものとして機械論的に捉えていく。この引用文では身体と精神のことを別々に記述するとあるが、実際のところ『人間論』で論じられるのは主に身体についてである。つまり身体の様々な器官とその働きについてこまごまと論述がなされており、ここではその一例を挙げておこう。

デカルトは或る箇所で、この人間機械がどのようにしてその感覚器官に接触する外部の物体によって刺激され、その結果として四肢を多様な仕方動かすのかを説明している。そこでは次のように述べている。

[中略] 私がすでに述べたところの、脳の最も内奥から来て神経の髄を構成して

いるあの細糸は、何らかの感覚の器官の役割を果たしている部分のあらゆる神経の箇所、その感覚の対象によって極めて簡単に動かされるような仕方で構成されている。そしてこの細糸は、ほんの少しでも強く動かされると、それと同時にこの細糸がそこから来ているところの脳の部分を引っ張って、このことによって脳の内表面にある幾つかの孔の入り口を開けることになる。そうなると脳の空室の中にある動物精気 (les esprits animaux) は、直ちにこの孔を通して神経の中に流れ出し、さらに筋肉にまで到達し、この機械に、私たち人間の感覚が同じように接触した時に自然と私たちがそうするように仕向けられる運動によく似た運動を行わせるのである。(AT, XI, 141)

ここでは一般的な神経の仕組みについて描写しているが、続く箇所ではデカルトは具体例として、片膝についてしゃがんでいる或る人間の足元に焚火が燃えている様子を用いて、いわゆる反射運動を説明している。

[中略] 火 A が足 B の近くにあるとすると、あなた方もご存知のように、非常に速く運動するこの火の粒子は、それらが触れるこの足の皮膚の部分を自分と一緒に動かす力を持っている。このようにしてこの火の粒子は、足のその部分に結び付いている細糸 c を引っ張りつつ、それと同時にこの細糸の終点にある穴の入り口 d, e を開くことになる。ちょうど綱の一端を引っ張ることによって、同時に他端に釣り下がっている鐘を鳴らすようなものである。

さて孔の、すなわち小さな導管の入り口 d, e がこのようにして開くと、空室 F にある動物精気は孔の中に入り、導管を通して運ばれ、一部分は足を火から遠ざけるのに用いられる筋肉の中に、一部分は眼と頭を火の見える方へ向けるのに使われる筋肉の中に、他の一部分は全身を守るために手を前に出し、全身を折り曲げるのに用いられる筋肉の中に入る。(AT, XI, 141-142)

このような叙述から、デカルトが考えるところの身体機構の一側面が明瞭に見えてくるのではないだろうか。つまりデカルトは身体機構の働きを、最終的には様々な物質粒子の運動の伝達の結果として捉えているのである。もちろんこのデカルトの説明は、現代の生理学の水準からすれば物足りない部分はあるかもしれないが、人間の身体機構を徹頭徹尾物体として、機械として捉えようとするデカルトの姿勢は注目に値すると思われる。

上記の引用箇所はどちらかというと反射運動の一例であって、意識的な身体運動ではなく、精神・心の関わりについてもほとんど言及されていない。ただ、デカルトは

上記の引用文の少しあとで、この機械が精神と結び付く場合があると述べている。

ところで私が次に言いたいのは、のちに述べるように、神がこの機械に理性的な精神（une Âme Raisnable）を結び付ける時には、精神に対して脳の中にその主要な座を与え、そして、脳の内表面にある孔の入り口が神経の介在によって開くその様々な開き方に応じて、精神が様々な感情（divers sentiments）を持つことになるように、精神を作るということである。（AT, XI, 143）

つまり先ほどの具体例のような場合であっても、脳の内表面にある孔の入り口の開き方次第で精神が感情を持つことがある、ということを示唆している。

この『人間論』の段階では、精神と身体との区別はなされているが、その区別された精神と身体がなぜ関係しあうのかの理由はほとんど述べられていない。このいわゆる心身問題と言われる問題を『省察』でも多少デカルトは意識しているが、この問題に真正面から取り組むのは、晩年の『情念論』においてである。次節ではこの『情念論』を書ききっかけの一つとなった、ファルツ選帝侯フリードリッヒ5世の娘である王女エリザベトとの書簡を参照してみよう。

第5節 「心身合一」に関するエリザベトとの往復書簡

エリザベトからデカルトへ宛てた1643年5月16日付の手紙の中で、エリザベトが精神と身体との関係についてデカルトに質問している箇所がある。そこでは次のように述べられている。

人間の魂（精神：l'âme）は思惟する実体であるに過ぎないのに、どのようにして身体の精気（les esprits du corps）を動かし、意志的な行動をすることができるのか、このことをどうか私におっしゃってくださるようお願いいたします。[中略] 貴方は延長という概念を、貴方が精神について有している概念から締め出しましたし、延長という概念は、非物質的なものとは相容れないものであると私には思われます。そういうわけで私は、貴方の省察での定義よりいっそう際立った、魂についての定義を貴方にお願いたします。（AT, III, 661）

つまり先述したように、『省察』においては精神と身体は互いに相容れないまったく異なる実体として定立されていた。そのまったく異なる実体が、人間という、精神と物体が合一した一つの存在者においてどのように互いに関係しあうのか、そのことを

説明してほしいというのが、エリザベトのデカルトに対する要望である。

このエリザベトからの質問に対して、デカルトはどのように答えているのだろうか。まずデカルトは前置きとして、私たちのうちには或る種の根源的な概念があるということを描している。

第一に私は、私たちのうちには或る種の根源的な概念 (*certaines notions primitives*) があって、それらはいわば元のもの (*le original*) であって、それらが型となって他のすべての認識を私たちは形作ると考えます。そしてそのような概念はほんのわずかしきありません。[中略] 最後に魂と身体とを一緒にした場合、私たちが持っているのはそれら両者の結合の概念だけであって、この概念に、魂が有している、身体を動かしたりする力の概念や、身体が有している、魂に働きかけて感覚や感情を引き起こしたりする力の概念は依存しているのです。

また私が考えるところ、人間についてのあらゆる知というものは、これらの根源的な概念を正しく区別し、そして各々の概念をそれらが属しているもの・対象にきちんと当てはめることにおいてこそ、存しているわけです。というのも実際のところ、私たちが何か難問を解き明かそうとする時に、それにふさわしくない概念を用いたりすると、私たちは間違いを避けることはできません。(AT, III, 665-666)

つまりここでデカルトが述べているのは、人間の認識を形作る元となる概念に幾種類かのもの(存在、数、時間といった一般概念、物体に関しては延長の概念、精神に関しては思惟の概念など)があり、その中で人間の魂と身体を一緒にした時の本源的な概念は、心身合一の概念である、ということである。

この心身合一の概念は、魂のみに関する思惟の概念や、身体・物体のみに関する延長の概念とは異なるものであり、これらのものそれぞれが本源的な概念であるために、互いに代わりとなるものではない。つまり心身合一の概念を、思惟の概念と延長の概念から構成することはできない、とデカルトは述べていることになる¹³⁾。

この本源的な概念について言及したあとで、デカルトは心身合一をどのように捉えるべきかに関して記している。つまり先に述べたように、魂と身体との結び付きに関

13) このような三つの本源的な概念(思惟の概念、延長の概念、心身合一の概念)ということ元にして、「デカルト的三元論」という立場を展開する論者もいる。J. Cottingham, 'Cartesian Trialism', in *Mind*, Vol. XCIV, 1985, pp. 218-230 [reprinted in J. Cottingham, *Cartesian Reflections* (Oxford University Press, 2008), pp. 173-187]。なおこの論文は、『現代デカルト論集Ⅱ 英米篇』(デカルト研究会編、勁草書房、1996年、175-198頁)に訳出されている。

する概念を、魂のみに関する概念、あるいは身体のみに関する概念を用いることなしにいかに関係すべきか、ということである。ただしこの書簡においては、具体的にどう理解すべきかについてはあまり明瞭に記されていない。1643年6月28日付けのデカルトからエリザベト宛での書簡では、デカルトは次のように書いている。

[中略] そして最後に、魂と身体との結び付きを理解することができるようになるのは、ただ日々の生活と日常の会話を行うことを通してのみであって、しかも思索や、想像力を使うことになる物事の勉強を差し控えることによつてのみであります。(AT, III, 692)

つまり心身の合一という事柄は、或る種の実践的行為・経験的事実を通じてしか理解されないということになる。論理的には、心身の二元性を認め、その上で心身の合一を認めるのは矛盾だが、デカルトはここでは、それらを別の次元の事柄であるとして認めるという立場をとることになる。デカルトは心身合一に関してはこのような立場に身を置きながら、実際に精神と身体とがどのように関係しあうのかに関しては、『情念論』において或る程度まとまった形で論述している。最後にこの『情念論』の記述を幾つか参照してみよう。

第6節 『情念論』における「心身合一」

この『情念論 (Les Passions de l'âme)』はその草稿が1646年頃に書かれ、最終的には1649年の11月にパリで出版された書物である。心身の合一と、各種の情念、および道徳について論述されている。三部構成であり、その第I部で「精神に関する自然学的考察」にあたる論述が成されている箇所が幾つかあるので、それらを紹介してみる。

まずこの「情念 (la passion)」と訳される言葉だが、本来の意味合いは「精神の受動 (la passion de l'âme)」ということである。例えば『情念論』第2節では次のように述べられている。

私たちの精神に対しては、その精神が結び付いている身体以上に直接的に作用を及ぼす主体があるとは認められない。それゆえ、精神において受動であるものは、通常は身体において能動であると考えなければならない。(AT, XI, 328)

『情念論』はこの様々な種類の「精神の受動」について詳細に述べていくことになる。

各々の情念については第Ⅱ部および第Ⅲ部で語られることになるが、情念が生み出されるにあたっての身体の役割について詳述されている第Ⅰ部の記述をここでは見ていこう。まず「動物精気」について。「動物精気 (les epirits animaux)」は『人間論』からの引用文 (AT, XI, 141) にも登場していたが、人間の身体中に存在する紛れもない或る種の物体である。『情念論』第10節では、動物精気が「血液の最も活動的で微細な部分 (les plus vive et plus subtiles parties du sang)」によって構成されると述べられており、動物精気が単なる物体に他ならず、微小で活発に運動する物体であるという以外に何の特性も持たない、と強調されている (AT, XI, 334)。

またこの動物精気に関連して、神経の構造について述べている箇所がある (『情念論』第12節)。先に紹介した『人間論』での具体例 (AT, XI, 141-142) を読み解くのに参考になると思われるので、少し長くなるが引用しておこう。

[中略] すなわち、神経には考慮すべき三つのものがある。その第一はそれら (神経) の髄、あるいは内部実質 (leur moelle, ou substance intérieure) である。これは脳にその源を持ち、細い糸状を成して脳からその他の四肢の各部末端にまで伸び、その末端に付着している。第二はこの細糸を取り囲む膜 (les peaux qui les environnent) であり、脳を包む膜につながってもいる。この膜は、先述の細糸を閉じ込める細い管 (petits tuyaux dans lesquels ces petits filets sont enfermés) を構成している。最後の第三は動物精気である。動物精気はそれらの管によって脳から筋肉へと運ばれる。そしてまたこうした動物精気によって髄の細糸は膜の管の中でまったく自由な状態で伸びていることができる。その結果、細糸の末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、それだけでその細糸の源である脳の部分も動かされる。それはあたかも、紐の一端を引けば他の一端を動かせるようなものである。(AT, XI, 337)

つまりここでデカルトが考えている神経の構造は、例えて言うなら長いホース (神経の細糸を取り囲む膜) の中に一本の細いロープ (神経の髄) が通っていて、その隙間をビー玉 (動物精気) が埋めているようなものである。ロープ (神経の細糸) の一端は身体表面につながっていて、表面に衝突する物質粒子の運動に影響されて、押されたり引っ張られたりする。そうするとこのロープ (神経の細糸) の他端は脳につながっているため、脳の内部の状態も変化する。具体的にはホース (膜) の出入り口には弁のようなものがあり、ロープ (神経の細糸) の動きに応じて弁が開いたり閉じたりし、その開閉に応じてビー玉 (動物精気) が出たり入ったりする。さらにそのビー玉 (動物精気) の出入りはホースの中のビー玉 (動物精気) の動きに影響を与え、最

最終的に反対側の出入り口（体表面付近）からビー玉（動物精気）が出たり入ったりする動きへと転じる。そしてその動物精気の動きの変化が、例えば体表面付近の筋肉の動きの変化に転じ、最終的に四肢の動きを生じさせることになる。

もちろん、ここでデカルトが記述している神経の構造は、現代の生理学的見地からすれば誤りである。しかしながらこの叙述からも、このように神経の構造を捉えることによって人間身体をあくまで物質的・機械論的に説明しようとするデカルトの自然科学者としての姿を、はっきりと見て取ることができよう。

ところで私たちの外にある物体を知覚するという場合、その知覚あるいは認識（*perceptions ou connaissances*）は、広い意味での精神の受動に含まれる。デカルトが『情念論』で論じている「情念」はもっと狭い意味のものだが（『情念論』第25節参照）、広い意味では知覚は外的物体から働きかけられて最終的に精神において生じるものだから、「情念」と呼べなくもない。この外的物体に関係付けられる知覚に関しては、『情念論』第23節で次のように述べられている。

私たちの外にあるもの、すなわち私たちの感覚の対象、に関係付けられる知覚は（少なくともそのように関係付ける意見・判断が誤っていない限り）、これらの対象によって引き起こされる。それらの対象は、外的感覚の器官のうちに或る運動を引き起こし、また神経を介して脳の中にも運動を引き起こす。そしてこの運動によって精神はこれらの対象を感覚するようにさせられる。[中略] そしてそれらの感覚 [松明の光、鐘の音] は、それらの原因であると私たちが想定する主体に関係付けられることによって、単に松明や鐘から結果した運動を感じているというようには考えられずに、松明そのものを見、鐘を聞いているのだと考えられるようになる。（AT, XI, 346）

最後に、デカルトの心身合一について語る際に欠かすことのできない、「松果腺（*la glande pinéale*）」について。デカルトは精神と身体との合一を説明する時に、原則として、精神は身体全体に結合しているのであって、精神が身体の或る部分にだけあって別の部分にはない、ということはない、と述べている。ただしデカルトは、脳の中に特別な結合部分があるとも指摘している。それが松果腺である。これについては『情念論』第31節で次のように叙述されている。

[中略] すなわち、精神が身体全体に結合しているとはいえ、それにもかかわらず身体のうちには精神が他の部分よりも特にその機能を果たしている部分がある、ということである。さて通常、この部分は脳であると、あるいはおそらく心

臓であると信じられている。[中略] しかし私は注意深い検討の結果、精神がその機能を直接的に果たしている身体部分は決して心臓でもないし、また脳の全体でもなくて、ただ脳の最も奥まった部分であることを明らかに認めたとする。それは一つの極めて小さな線 (*une certaine glande fort petite*) であって、脳の実質の中心に位置し、また脳の前室の精気が後室の精気と連絡する通路の上に垂れていて、その腺におけるごく小さな運動でも精気の流れを大きく変化させることができ、また逆に精気の流れに起こるごく小さな変化もその腺の運動を大きく変化させることができるようになっている。(AT, XI, 351-352)

『情念論』には図が掲載されていないが、『人間論』に掲載されている図を考慮すると、脳のほぼ真ん中にある小部分が、ここで言う松果腺である。『人間論』においては「腺 H」と表現され、その機能に関して幾つか述べられている。『情念論』においては、第34節で松果腺が果たす役割について記述されているので、その箇所を引用しておこう（もちろん、現代医学において判明している松果腺の機能と、以下でデカルトが記している松果腺の機能は明確に異なる）。

[中略] すなわち精神の主座である小さな腺 (*la petite glande qui est le principal siége de l'âme*) は、この精気を容れている二つの脳室の間に垂れていて、諸対象のうちにある感覚的多様に応じた多様な仕方でもって、精気によって動かされることとなる。しかしその腺はまた精神によっても様々に動かされるのであり、そして精神は、その腺のうちに生起する運動の多様に応じた、腺の中の多様な印象 (*diverses impressions*)、すなわち多様な知覚 (*diverses perceptions*) を受け取るという本性を有している。その腺が精神、その他何かそのような原因によって様々に動かされるならば、ただそれだけのことから、今度は逆にその腺は腺の周りの精気を脳の孔の方へと押しやり、その孔は神経を通して精気を筋肉へと導き、そのようにしてその腺は筋肉をして四肢を動かせしめるようになる。身体の機械 (*la machine du corps*) はこのように作られているのである。(AT, XI, 354-355)

つまりこの松果腺を通して、身体・物体は精神に働きかけ、また同じ器官を通して、精神も身体・物体に働きかけるということになる。しかしながらなぜ、延長するものではない精神が、延長するものである身体・物体に働きかけることができるのか、その論理的な理由はこの『情念論』においても明らかになっているとは言えない。結局この問題は現代までいわゆる「心身問題」という問題系として残っている。

おわりに

以上、デカルトとホッブズの両者が何を「実体」として認めるのかは、それぞれの著述を詳細に参照しつつ、浮き彫りになったと思う。第二節ではホッブズの物質主義・物質一元論の立場を確認したが、ホッブズにとっての「哲学」の主題となるのがまさしく延長する（空間的な延び広がりを持つ）「物体」であり、それはいわゆる「思惟」「精神」とは独立に、自らによって存在しているものである。そしてむしろ「思惟」「精神」は「有機的物体の何らかの部分における運動」（AT, VII, 178）とみなされることになる。

このような物質主義・物質一元論は、17世紀以降興隆するいわゆる機械論的自然学の枠組みに非常に馴染みやすいものであり、結果的に今現在の自然科学の枠組みに基本的には受け継がれている。また「思惟」や「精神」を物質的なものに還元するという考えも、最終的には今日の脳科学における目覚ましい発展につながるものだろう。ただその一方で哲学的な問題となるのが、人間精神のいわゆる「自由意志」をどう扱うかということである。つまり精神的な活動（推論や意志や欲求などすべて）が物質的なものに還元されるとすれば、そういった活動は物理的な法則に従うものとなり、因果論的決定論に囚われることになる。このことは、物的なものに制限されない思惟や意志の自由といったものは成り立たない、ということにつながるだろう。ホッブズはこの点についてどう考えたのか。

ホッブズは機械論的自然学の帰結である因果論的決定論と両立する形で「自由」という概念を捉えた。ホッブズは『リヴァイアサン』第Ⅱ部第21章で「自由意志」について次のように述べている。

自由意志 (*free-will*) という言葉の使用からは、意志、欲求、傾向といったものの自由ではなく、ただ人間の自由のみが暗示されうる。そしてこの人間の自由とは、その人がしようとする意志、欲求、傾向を持つものをする際に、それを妨げるものを彼が何も見つけ出さない、ということにおいて成り立つものである。(p. 197)

このように「自由」というものを捉えると、「物体」である人間（ホッブズによれば人間とは「理性的で生きている物体」であった）の行為や意志がすべて因果的に決まっていると看做しても、そういった行為や意志を妨げるものが何もないならば「自由」であるということになる。しかしこのような「自由」概念は非常に限定的なものであり、これは17世紀以降の「自由意志」をめぐる論争を引き起こす重大な契機となっ

た。

ではこのような「自由意志」をめぐる問題に対して、デカルトの心身二元論の立場ではどのように対処しうるだろうか。第3節で確認したように、デカルトは一方で「精神」としての「私」を「思惟するものであって延長するものではない」と捉え、他方で「身体」を「延長するものであって思惟するものではない」と捉えた。その上で「精神」としての「私」が「物体」としての「身体」から実際に区別されるものであって、「精神」としての「私」が「身体」なしに存在すると結論付けていた(AT, VII, 78)。

「精神」と「物体」がこのように捉えられれば、精神的活動の一環である、何かを考えた意志したりすることは、原則として物的なものに左右されない「自由」なものとなる。つまり人間身体を含む物的世界（自然世界）の因果的法則には原理的には束縛されない。他方でデカルトもホッブズと同じく、延長するものである物体の世界（自然世界）については、数学的・幾何学的枠組みを用いて機械論的自然学の構築を試みており（そのような探求の一つの頂が、ニュートンのいわゆる古典力学である）、人間身体もそのように捉えている（第4節）。

ただ私たち「人間」に関して言えば（あるいは他の動物も含むかもしれないが）、第5節で確認したように、私たち「人間」における心身合一という事実が厳然とあり、この点でデカルトの心身二元論の立場は新たな問題を抱えることになる。つまり原理的にまったく異なる二つの実体が、どのような理屈でもって合一している（互いに影響を及ぼしあう）と言えるのか、という問題である（いわゆる心身問題）。第6節で確認したように、デカルトは『情念論』において、脳の内部に存在する松果腺という器官を介して、「精神」と「身体・物体」がどのような仕方で相互作用するのかを論じている。しかしながらなぜ原理的に異なる二つの実体が相互作用できるのかという論理的な理由は『情念論』においても明らかとなっていない。このような点については、第5節で確認した心身合一の概念をどう評価するか、さらにはデカルトが「自由意志」というものをどのように捉えているか、も関わってくるだろう。

デカルトのような「実体」の捉え方でも、ホッブズのような「実体」の捉え方でも、物質的世界としての自然世界を捉えるには有効であるが（少なくとも現代の自然科学の枠内では）、私たち「人間」を十全に捉える上では様々な問題が生じたし、その諸問題は現代でも解決されたとは言いがたい。この点はデカルトやホッブズ以降の哲学者たちの考えや、現代の自然科学を再考しつつ、稿を改めて論じたい。