

# デカルトにおける「魂」と「身体」

## ——<動物機械論>再考——

京都大学大学院文学研究科 倫理学専修 教務補佐員

三上航志

### はじめに

一般的に、デカルトの形而上学において、*res cogitans*（思考するもの）と *res extensa*（延長するもの）の間に「実在的区別」がなされた時、歴史上はじめていわゆる「心身問題」が生じたとされる。デカルトにとって両者は「存在するのに何ら他の事物を要さないような仕方  
で存在する事物<sup>1</sup>」すなわち「実体（*substantia*）」であり、我々は両者とも一方なしに他方を  
明晰判明に認識することができる。しかし、他方で、デカルト自身、この二実体の合一を  
語っており、「私は、（……）この身体と極めて密接に結ばれており、いわば混濁しており、  
かくて身体とある種の一者（*unum quid*）を成している<sup>2</sup>」と述べているように、デカルトは  
延長実体である身体・物体<sup>3</sup>と思考実体である精神・魂<sup>4</sup>との間に、絶対的に区別を設けてい  
ながらも、両者の間に直接的で不可避な相互関係、すなわち「実体的合一（*unio substantialis*）」  
を認めているのである。従って、延長を持たない非物質的な魂がどのようにして身体の内に  
運動を引き起こすことになるのか、あるいは、身体的運動がどのように魂の内に感覚や情念  
を引き起こすことになるのかという、いわゆる「心身問題」が生ずることになるのだ。

本稿ではこの問題に焦点をあてデカルトの議論を整理し、デカルトの議論の特徴を析出  
しながら、心身の合一に関する解釈上の要諦、及び、一層の検討を要する諸問題を提示する。

---

<sup>1</sup> 『哲学原理』第 51 項 AT, VIII. 24.

<sup>2</sup> AT, VII. 81.

<sup>3</sup> ラテン語の *corpus* 及びフランス語の *corps* はどちらも「物体」「身体」両方を表しうる概念で  
あり文脈に応じて訳し分ける。

<sup>4</sup> 通俗的には、デカルトは、アリストテレス的な「魂（*anima, âme*）」の概念を否定し、思考  
（意識）を主要属性とする「精神（*mens, esprit*）」を実体として打ち立てたと考えられている。  
確かにこれは誤りではないのだが、実は、『方法序説』や『情念論』といったフランス語の著作  
においては、*âme* という述語は頻出している。ビュゾンとカンブッシュネルによれば、デカル  
ト的な用語法において、「魂」と「精神」は、思考実体という基本的な意味は変わらないのだ  
が、両者のあいだには強調点の違いがあり、前者が使用される場合には感覚や感情といった機  
能が前面に出され、後者が使用される場合は純粋に知性的な機能が強調されているという。本  
稿では以上の指摘を踏まえ、*âme, anima* という述語に関しては「魂」という訳語を与え、*esprit, mens*  
という述語には「精神」という訳語を与えることとする。Buzon et Kambouchner [2011]  
pp. 7-9.

このような検討の結果、いわゆる「動物機械論」とされるテーゼに関する再考の必要性が述べられることになるだろう。

本稿の構成は以下の通りである。まず第一章では、デカルトの残した書簡の一般的な扱い方について思想史的な観点から検討する。というのも、本稿では、1643年6月から7月にデカルトとエリザベトとの間で交わされた「心身問題」に関する書簡を中心のテキストとするため、17世紀における書簡の位置づけを確認しておく必要があると思われるからだ。これを踏まえた続く第二章では、エリザベト宛書簡を時系列に従って読み解き、交わされた議論の骨子を確認する。第三章では、第二章で確認された「心身の合一」と「重さ」の比較に焦点を合わせ、この比較に言及している他のテキストを網羅的に検討し、デカルトにとって「心身の合一」に帰属させられている「力」という概念には、目的論的・志向的性格が伴っていることを確認する。さらに第三章では、このような「目的論的・志向的力」の概念が持つ含意によって、「心身の合一」という概念を感得する際に「日々の生活と交流」が強調されていたのではないかと示唆を行う。続く第四章では、このような示唆を検証するために、このような「力」の概念を具体的に人間論の内に見出すべく『情念論』を検討し、「自然」や「習慣」といった概念が先の「力」が持つ目的論的・志向的性格を担保していることを確認する。次いで、このような「力」を感得させる典型的な仕方が感覚・情念と言語の使用であったために、デカルトは、「心身の合一」という概念の明晰化には「日々の生活と交流」が必要であると考えていたと主張する。以上の検討の結果を踏まえ最後に第五章で結論として、心身の合一に関する解釈上の要点、そして一層の探究が望まれる論点について言及を行い、最後に動物機械に関するテーゼの再考の必要性を述べる。

## 1. 書簡の扱いについて

ここで簡単に本稿における書簡 (lettre /correspondence) の扱い方に言及しておきたい。本稿では著作 (livre) だけでなく書簡も議論の対象とするが、その際、両者を等しく扱うという方針をとる。つまり、書簡における議論を単に著作のそれを補完する副次的なものに過ぎないと見なしたり、前者を即興的に生み出されたその場しのぎの議論と軽視したりはせず、前者・後者ともにデカルトによる真正な議論が展開されているテキストであると考ええる。理由は以下の通りである。

まず第一に、「文芸共同体」の成立という当時の時代背景が挙げられる<sup>5</sup>。モンテーニュによって「自分自身に向かい、おのれの毒によって自分を噛み、自分を滅ぼしている<sup>6</sup>」と形容された宗教戦争は、近世初頭のヨーロッパ全土に修復しがたいほどの分断と対立をもたらした。しかし他方で統合の機運も高まっていた。それが「文芸共和国 (respublica litteraria /république des lettres)」という理念である。歴史学者・思想史家であるクシフト・ボミア

---

<sup>5</sup> この点に関しては、津崎[2018] pp. 292-308.も参照のこと。

<sup>6</sup> Montaigne [2001] p. 1616. / 邦訳、第7巻、199頁

ンが指摘するように、一定の教育を受けた当時の知的エリートは、現実社会の地位や宗教、性別に関係なく、一人の理性的な人間としてこの理念（あるいは夢想）の下に参加し統合されたのであって、とりわけ 17 世紀以降、彼らは、文献学や文芸だけでなく、当時新たに切り開かれつつあった自然学的探究にも積極的に参加していった。このような共同体の内部をつなぐ役割を果たしたのが「書簡」なのである<sup>7</sup>。ロンドンの王立協会、パリの王立科学アカデミーと王立碑文・文芸アカデミー、ベルリンの王立科学協会といった、公式の学者組織が誕生する前夜、またこれらの組織による定期刊行物・雑誌が制度化する手前において、書簡は知的エリートが議論を戦わせ実験データをやり取りする、重要なコミュニケーションの手段なのであった。そして「このような状況においてデカルトの書簡は多様に花開くことになるのである」<sup>8</sup>。彼の書簡の数の多さも——実にそれはアダン＝タヌリ版デカルト全集の約半分を占めるほどである——以上のことに依存していると言えるだろう。

以上のような事情を背景に、パリを中心に多くの私的で領域横断的な学者サークル——しばしばアカデミーと呼ばれる——が結成され、定期的に会合が開かれた。そこでは会話や情報提供がなされるだけでなく、著作や論文、さらには遠方より届けられた書簡が読み上げられ、それらを基に議論がなされた。このように書簡とは決して私的な連絡手段にとどまるものではなく、知識人に向けられた半—公共的な性格を持つものであり、だからこそそれらは、複写されアーカイブされ多数の人と共有され、さらには、後に出版される著作への草稿の役割をも果たしたのである<sup>9</sup>。

次に、デカルト自身、著作と書簡を現代において想定されるほどの差異をもって取り扱ってはいない、という点も指摘しなければならない。ベイサッドも指摘する通り、17 世紀にはゲ・ド・バルザック<sup>10</sup>による書簡体文学が発展したことからもうかがえるように、当時から書簡は<記されたもの>として著作と同様に一定の固定性 (fixité) を持ったものとして捉えられていた<sup>11</sup>。事実、デカルトのテーゼの中には、著作には見られず書簡の中にのみ現れるものがあり——とりわけ有名なものが永遠真理創造説<sup>12</sup>だろう——このようなテーゼの

---

<sup>7</sup> ポミアン [1993] pp. 108-120.

<sup>8</sup> Beyssade [1989] p.12.

<sup>9</sup> Verbeek and Bos [2019] pp. 40-41. また上記のようなアカデミーの中でデカルトにとって最も大きな役割を果たしたのは、もちろんメルセンヌ・アカデミーである。この点に関しては下記を参照。Beyssade [1989] pp. 13-15. / Verbeek and Bos [2019] pp. 55-60.

<sup>10</sup> Balzac, Jean-Louis Guez de (1595-1654) は、デカルト同様に、ジェズイットの学校で教育を受けたのちレイデン大学で学んだ 17 世紀の作家であり、書簡体文学によって名声を獲得し、近代フランス語の発展に大きく貢献したと言われている。デカルトとも親交を結んでいる。

<sup>11</sup> ベイサッドは、1648 年に出版されたアルノー宛書簡に言及しながら、書簡とは<口頭による友情を伴った真理探究>と<出版された著作が持つ不可逆的な固定性>の間にある中間物であると述べている。Beyssade [1989] pp. 15-16. / AT, V. 192. AT, V. 219.

<sup>12</sup> 永遠真理創造説とは、1630 年のメルセンヌ宛書簡に初めて姿を現すものであり、<一般的に

重要性を鑑みれば、デカルト自身、書簡を、自身の確固とした説を説明し議論する媒体として不適格と捉えていたとは考えづらい。さらに、＜記されたもの＞として書簡が持つ固定性は、デカルトが自身の著作に多くの書簡を付して出版していることも上手く説明する。つまり、『省察』には、ソルボンヌの神学者たちに宛てた「パリ神学部宛ての書簡」、および『省察』の議論に関して当代の高名な知的エリートたちと交わした「反論と答弁」——これ自体形式的には書簡である——が付属されているし、『哲学原理』の仏訳にはその訳者ピコに宛てた書簡が序文として付されている。さらには、『情念論』には匿名の対話者と交わした四通の手紙が序文として掲げられているのである<sup>13</sup>。このように、デカルト自身、自身の哲学的議論を提示する媒体として、書簡は適切なものとなりうると捉えていたはずであり、この意味では書簡と著作の間に大きな違いはないのである。

最後に、本稿では心身の合一をめぐるエリザベトとの書簡を中心に読解を進めていくが、デカルト自身、エリザベトとの書簡（の少なくとも一部）で展開された議論に関しては自身の公式見解であると認めていた、という点は指摘しておかなければなるまい。事実、1647年にシャニュを介してスウェーデン王女のクリスティナから最高善に関する見解を問われた時<sup>14</sup>、デカルトは既にエリザベトに送っていたいくつかの書簡<sup>15</sup>のコピーと『情念論』の草稿とを合わせてシャニュに送付しているのである<sup>16</sup>。デカルトは、クリスティナに対する礼儀という観点から、これらのテキストをクリスティナに直接渡さず、自身に宛てられたものとしてクリスティナに提示してほしいとシャニュに頼む。その上で、デカルトは「また彼女はご自分に宛てられたものよりも、このように他の人に宛てて書かれたものをご覧になる方が、恐らくよりお気に召すだろうと確信します。なぜなら、私は、彼女への敬意によって、何事をも変えたり偽ったりしていないということを、彼女はさらに確信してくださること

---

永遠的と称される数学的真理は、他の被造物と同様に神によって設定されたものであり、全面的に神に依存する」というテーゼである。このテーゼは、デカルトの体系において自然学と形而上学を結びつけるという役割を果たしており、『省察』の背景に「近代科学の形而上学的基礎づけ」というプロジェクトが隠れていることを明らかにするものである。さしあたりこの点に関しては、ロディス＝レヴィスの解釈を参照。Rodis-Lewis [2013] pp. 125-133. / 邦訳 pp. 136-153.

<sup>13</sup> このような例はほかにも挙げることができる。例えば、ガッサンディからの「第五反論」にデカルトは「第五答弁」で応答するが、この答弁が仏訳される際に、デカルトはこの答弁をクレリスリエに宛てた書簡で置き換えようとする（結局、クレリスリエは『省察』仏訳にその書簡を付け足す形で出版するのだが）。また同様に、『省察』第二版ではブルダンからの「第七反論」が収録されるが、デカルトはこれに直接は答えず、ブルダンの上司であるディネ師宛ての長文の書簡を『省察』第二版に付け足すことで応答とした。

<sup>14</sup> AT, V. 89-90.

<sup>15</sup> 具体的には 1645 年 7 月 21 日から 1645 年 10 月 6 日にエリザベトに宛てて出された六通の書簡である。

<sup>16</sup> AT, V. 90-91.

ができるからです<sup>17)</sup>と述べるのである。従って、エリザベトとの書簡に現れた議論がデカルトの公式見解ではないとは考えづらいのである。また、デカルトは1650年にスウェーデンで客死するが、その死を看取ったシャニユは、デカルトの死後すぐにエリザベト・クリスティナと交わされた書簡の出版を試みている。この計画はエリザベトの反対によって頓挫することになるが<sup>18)</sup>、以下のような証言が残っていることは注目に値する。このシャニユの計画は「デカルト氏が存命中に自身で所有しており、また、氏が、ある時点で出版する意図を持っていたことが明白であるような仕方で保管していた<sup>19)</sup>」書簡のみを出版しようとするものであった、というのである。このように、デカルト自身、本稿で中心とするエリザベトとの書簡において展開されている議論を多くの人に公表してよいと考えていたはずであり、これらを即興的でその場しのぎのものとみなす積極的な理由はどこにもないのである。

しかしながらもちろん、書簡と著作の間にある違いについても言及しなければならない。カンブッシュネルの指摘に従えば、書簡においては、差し出された限定的な問いに対する直接的な考察が述べられているが、他方著作では、そのものとしては提示されてこなかったような膨大な数の問いに、じっくりとした考察を踏まえて、体系的に答えることが試みられている<sup>20)</sup>。さらにベイサッドが指摘するように、書簡は対話者からの問いかけによって深化していくものであるため、それらは個別的な題材の秩序に従って漸次的に深化していく場合が多い<sup>21)</sup>。この意味で両者は、どちらも正当なテキストでありながらも、ジャンルの異なったテキストであると言わなければいけないだろう。

以上を踏まえ本稿では以下のような方針を取る。まず、書簡と著作との間にテキスト上の優劣をつけず、両者とも等しくデカルトに固有で真正な議論が展開されているとみなす。他方で、両者の間にある性質の違いに注意し、書簡の読解においては前後のやり取りに緻密に目を配り、問われている内容とその応答を明確に把握する。また、書簡での議論とは、特定の問いに関する漸次的な深化の途上にある議論であることに留意し、当該書簡の議論だけではなく関係するテキストもできる限り時系列に沿ってまた網羅的に検討する。以上の方針を踏まえ以下の論考に移りたい<sup>22)</sup>。

---

<sup>17)</sup> AT, V. 88.

<sup>18)</sup> AT, V. 471-472.

<sup>19)</sup> Verbeek and Bos [2015] からの孫引きである。原典は、Johan de Witt (1625-1672)が甥のColviusに送った書簡であるが、この書簡はオランダ語で記されたものであり、VerbeekとBosによる英語への翻訳から筆者が引用した。

<sup>20)</sup> Kambouchner [2008] p. 302.

<sup>21)</sup> Beyssade [1989] p. 19..

<sup>22)</sup> もちろん、書簡で展開されている議論を何らかの理由で正当なものではないとみなすことは依然として可能である。しかしそのように考えるためには、書簡であるということ以外の他の十分な理由を挙げなければならない。そしてこのことは著作における議論に対しても同様にあてはまることなのである。

## 2. 問題の所在——エリザベトとの対話に則して

本章ではエリザベトとの書簡で提示されている「心身の合一」に関する議論を概観してみよう。

エリザベトの心身の合一に対する哲学的興味は、レギウスの『生理学、あるいは健康の知識 (*Physiologia, sive cognitio sanitatis*)』(1641-1643)を読んだことに端を発している。この書の中でレギウスは、デカルトの形而上学を引き継ぎながら、心身合一体である人間を「偶有性による存在」として捉える天使主義と、人間を動物に等しいものとみなす唯物論との間で揺れ動き、デカルト自身を憤慨させていた<sup>23</sup>。エリザベトはこの書を読んだことで、魂(精神)と身体(物体)の実体的合一を概念化することの困難さを感じ取り、宮中に入出入りしていたポロを介して<sup>24</sup>、以下のような疑問をデカルトにぶつけることになる。

### 2.1. エリザベトからデカルトへ (1643年5月6日付書簡<sup>25</sup>)

さて、この書簡でエリザベトはデカルトに以下のように問いかける。

(考える実体でしかない) 人間の魂 (*âme*) はいかにして身体の精気 (*esprits du corps*) を決定し、意図的な行為 (*actions volontaires*) を引き起こすことができるのでしょうか。というのも、運動のあらゆる決定は、動かすものによって動かされるという仕方で、動かされたものの衝突によってなされるように見えますし、あるいは、その決定は、動かすものの表面が持つ性質変化や形に依存しているように見えるからです<sup>26</sup>。

つまりエリザベトの問いとは、『省察』で提示された、＜思考を本性とする魂＞と＜延長を本性とする身体(物体)＞の実体的区別をふまえ、身体の運動には衝突や表面の性質変化や形が必要であるが、衝突や表面の性質変化には「接触が必要<sup>27</sup>」だし、「形には延長が必要である<sup>28</sup>」。しかし、接触も延長も魂の持ちえない属性なのであって、これらは「両立不可能 (*incompatible*)」<sup>29</sup>なのではないかというものである。そのため彼女は、デカルトに、「あ

---

<sup>23</sup> レギウス (Hendrik De Roy, Henri Regius, 1598-1679) はデカルトより二歳年下で、デカルトの弟子として、ユトレヒト大学の医学及び植物学講座の教授を 1639 年より務めたが、心身の合一をめぐる議論においてデカルトと鋭く対立する。『生理学、あるいは健康の知識』は、この問題に関するデカルトとレギウスとの間のやり取りが主題となっている。Verbeek and Bos [2019] pp. 53-55. / Armogathe [2018] pp. 14-15.

<sup>24</sup> ポロ (Alsophone de Polotti, 1602-1668) はイタリアのピエモンテ出身の貴族であり、1642 年までドイツ軍に従軍し、その後はオランダ総督オラニエ公に仕えた。デカルトとは『方法序説』(1637)の出版を機会に親交を結ぶことになる。Armogathe [2018] p. 15. / Verbeek [2015]

<sup>25</sup> AT, III. 660-662.

<sup>26</sup> AT, III. 661.

<sup>27</sup> AT, III. 661.

<sup>28</sup> AT, III. 661.

<sup>29</sup> AT, III. 661.

あなたが『省察』で提示された定義よりも個別的な魂の定義をあなたに求めます<sup>30</sup>」と述べ、以てこのアポリアを乗り越えようとするのである。

## 2.2. デカルトからエリザベトへ（1643年5月21日付書簡<sup>31</sup>）

以上の問いに対してデカルトは、まず、魂の内に二つの区別を設けることから応答し始める。つまり、「我々の魂の内には二つの事柄があり（……）一つは、魂は考える（elle [l'âme] pense）ということであり、もう一つは、魂は身体に合一したものとして、身体に働きかけたり、身体から働きを被ったりしうる（elle [l'âme] peut agir et pâtir avec lui [le corps]）ということ<sup>32</sup>」である。そして、今までの自身の探究は、心身の分離を証明することにあり前者を専ら問題にしてきたために、これまで後者に関してはほとんど何も語ってこなかったと認める。そしてここで後者に関して、つまり「私はどのように魂と身体の合一を概念化する（concevoir）のか、そして魂はどのようにして身体を動かす力を持つのか<sup>33</sup>」という点について説明するために、有名な「原始的概念（notions primitives）」を導入する。

デカルトによれば、我々の内にはいくつかの原始的概念があり、これらを原型（original）として我々が持つあらゆる認識は成立する。このような概念の内、最も一般的なものは、「存在」「数」「持続」といったものであり、これらは我々が持ちうる全ての事柄に適合する。次に、身体に個別的に関わるものとしては、我々は「延長（extention）」という原始的概念しか持たず、この概念から「形」や「運動」といった概念が生ずることになる。そして、魂のみに関しては、我々は「思考（pensée）」という原始的概念しか持たず、この概念の内には「知性による知覚」と「意志の傾向性」が含まれる。最後に、「魂と身体の全体（l'âme et le corps ensemble）」に関しては、我々は「合一（union）」という原始的概念しか持たず、「魂が身体を動かし、身体が魂に働きかける力（la force qu'a l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme）」がこの概念に依存すると言われる<sup>34</sup>。

デカルトによれば、これらの概念は、「原始的である以上、それらの各々はそれ自身によってしか理解されない（chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même）<sup>35</sup>」のであり、「これらの概念のある一つを他の概念によって説明しようとする時には<sup>36</sup>」誤謬に陥る。このように、これらの概念は「根源的始源性（originalité fondamentale）」と「非一演繹性（indérivabilité）」を持ち合わせたものとして規定されている<sup>37</sup>。しかし、これらの概念は誤って適用されることがあるということに注意しよう。つまり、「日常的に我々はこれらの概念を使用して、それらの概念が帰属していない事柄を説明しようとする<sup>38</sup>」のであって、こ

<sup>30</sup> AT, III. 661.

<sup>31</sup> AT, III. 663-668.

<sup>32</sup> AT, III. 664.

<sup>33</sup> AT, III. 665.

<sup>34</sup> AT, III. 665.

<sup>35</sup> AT, III. 666.

<sup>36</sup> AT, III. 666.

<sup>37</sup> この用語はカンブッシュネルからの借用である。Kambouchner [1995] vol. 1, p. 38.

<sup>38</sup> AT, III. 666.

のような場合、「我々は誤りを避けることができない<sup>39)</sup>」のである。このような例として「重さ」が挙げられている。つまり、アリストテレス＝スコラの伝統においては、「重さ」とは物体とは独立に実在する「実在的性質 (qualitas realis)」あるいは「実体的形相 (forma substantialis)」の一つとして数え上げられ、これが地球の中心を目的地として物体を運び込む力を持つために、落下という現象が起こるとされたのであった。しかし、デカルトの体系においてはこのような「重さ」といった性質は決して実在的なものではなく、運動とはあくまで「ある〔物体の〕表面が他方の〔物体の〕表面に実在的に接触することによって<sup>40)</sup>」引き起こされるものである。それではなぜ、我々が「重さ」という誤った概念を今まで保持してきたのかというと、「魂と身体の全体」にのみ帰属されるべき「合一」や「力」という概念を、誤って身体（物体）の領域に適用してしまい、「魂が身体に働きかける力の概念と身体が他の身体に働きかける力の概念を混同してきた<sup>41)</sup>」からに他ならないのである。従って、「人間が持つ全ての学は、これらの概念をよく区別して、それらの各々をそれらが帰属している事柄のみに帰属させる、ということだけに存する<sup>42)</sup>」と言われるのである。

以上をふまえ、デカルトはこの重さという概念の誤用から、やや迂遠な仕方でも、「合一」の概念化の仕方を説明する。つまり、我々は重さという誤った概念をもっているが、このことは逆説的にも、我々は既に「合一」や「力」という「ある特別な概念を持っている」ということを我々自身の内に経験している<sup>43)</sup>」ということを示しているのである<sup>44)</sup>。

以上、本書簡で述べられている議論をまとめると以下のようなになるだろう。デカルトは、エリザベトから提出された、魂はいかにして身体を動かすのかという問いに対して、身体と合一した魂についてはほとんど語ってこなかったことを認め、どのように「合一」を概念化するのか説明しようとする。その際呼び起こされるのが、「原始的概念」であり、「心身の合一」という原始的概念は「魂と身体の全体」について用いられるべき概念でありながら、「身体」の領域にも適用されることで「重さ」という概念の誤用を生み出している。しかし、このことは逆説的にも我々が日常生活において「心身の合一」（および「力」）という概念を概念化してしまっていることを意味している。このように、デカルトの心身の合一に関する議

<sup>39)</sup> AT, III. 666.

<sup>40)</sup> AT, III. 667.

<sup>41)</sup> AT, III. 667.

<sup>42)</sup> AT, III. 665.

<sup>43)</sup> AT, III. 667.

<sup>44)</sup> 簡潔に過ぎ、分かりづらいものとなっている本書簡の記述に対して、ロディス＝レヴィス、カンブッシュネルも本稿と同様の解釈をほどこしている。Rodis-Lewis [ 2013 ] pp. 361-362. / 邦訳 pp. 384-385. Kambouchner [ 1995 ] vol. 1, pp. 44-45. また、下記で取り上げるアルノー宛 1648 年 7 月 28 日付書簡では、「重さ」という概念は決して実在的な性質ではなく、人間の知性の内にもこのような観念はあり得ないのだが、「彼ら〔重さという誤った考えをもつ大半の哲学者〕は、その重さを自らに概念化するために、自らの内にある非物体的な観念を利用していると判断します」と述べられている。AT, V. 222.



論は、「合一」という概念を知性の光によって明晰判明にし、以て魂と身体の関係性を形而上学的な議論の対象とするのではなく、むしろ、事実我々はそれを経験してしまっているとみなすことで、それ以上の説明を差し控えるという方向に向かっているのである。

### 2.3. エリザベトからデカルトへ（1643年6月10日付書簡<sup>45)</sup>）

しかし、先の応答は、記述そのものも簡潔に過ぎ、エリザベトにとって分かりやすく、説得的なものではなかった。エリザベトは依然として「(延長せず非物質的な) 魂がどのように身体を動かすことができるのか、ということを我々が判断する観念を理解できない<sup>46)</sup>」と打ち明け、また、「重さ」という誤用に基づく概念によって、我々は、魂が身体を動かすということが不可能であるということに納得するのではなく、「身体は非物質的な何かによって動かされうること」を確信する<sup>47)</sup>にいたるのか理解できないと述べる。そして、「打ち明けて言うのですが、魂に物質や延長を認める方が、魂に身体を動かしたりそれによって動かされたりする能力を認めるより、いっそう容易であるように私には思われる<sup>48)</sup>」と述べるのである。

このように、エリザベトはあくまでも「心身の合一」という概念を形而上学的に説明する方途をデカルトに求めるのである。

### 2.4. デカルトからエリザベトへ（1643年6月28日付書簡<sup>49)</sup>）

さて以上のエリザベトの反応はデカルトから新たな応答を引き出させることに成功した。デカルトは先に送った手紙における議論が不十分なものであったことを認め、以下の三つの点について一層の解説を加えると述べる。

- a) 三種類の原始的概念の間にある違い、及び、それらの三つの概念を獲得する魂の操作 (opération) の間にある違い。
- b) それらの三つの概念のそれぞれを我々にとって親しみやすく、容易にする方法。
- c) 「重さ」の比較を用いた理由の説明と、魂を物質的なものとしてみなし、魂の身体との合一を概念化しても、後になって、魂は身体から区別されると認識できるということの説明。

まず、a) に関してだが、デカルトは各々の原始的概念を概念化するために必要とされる認識様態の区別を行う。つまり、「魂は純粹知性によってのみ概念化されます。物体 (corps) つまり延長、形、運動は、知性のみによっても同様に認識されますが、想像力によって助けられた知性によってはるかによく認識されます。最後に、魂と身体の合一に属す事柄は、知性だけによっても、想像力によって助けられた知性によっても、曖昧にしか認識されませんが、感覚 (sens) によってとても明晰に認識されます<sup>50)</sup>」と述べられている。

ここから b) に関する言及が引き出される。つまり、「純粹知性を働かせる形而上学的思考

---

<sup>45)</sup> AT, III. 683-685.

<sup>46)</sup> AT, III. 684.

<sup>47)</sup> AT, III. 684.

<sup>48)</sup> AT, III. 685.

<sup>49)</sup> AT, III. 690-695.

<sup>50)</sup> AT, III. 691-692.

は、魂という概念を我々にとって親しみやすいものにするのに役に立ちます。また、形と運動を考察して主に想像力を働かせる数学の研究は、我々がきわめて判明な物体 (corps) の概念を形成 (former) するのに馴染ませます。最後に、魂と身体の合一を概念化するようになるには、日々の生活と交流 (la vie et les conversations ordinaires<sup>51</sup>) だけを用いて、省察することや想像力を働かせる事柄を研究することを差し控えることにおいてなのです<sup>52</sup>」と述べるのである。

ここにおいて、魂や思考といった概念には、純粹知性による形而上学的思考が対応し、物体や延長といった概念には、知性によって助けられた想像力を用いた数学の研究が対応し、心身の合一という概念には、感覚に基づく生活と日々の交流が対応していることは明瞭である。このように、デカルトは「心身の合一」という概念を、知性の光に照らされた形而上学的思考によって明晰にすることを拒否し、生活世界における感覚知覚を通してのみ明晰に概念化されるとみなす。つまり、「決して哲学することがなく、感覚しか用いない人は、魂が身体を動かし、身体が魂に働きかけるということを決して疑わない<sup>53</sup>」のである。それにも関わらず、エリザベトが「心身の合一」に関する概念を曖昧であると考えるのは「あまり注意力を要しない思考というよりこの省察<sup>54</sup>」が原因であると主張し、エリザベトに「感覚を緩め、精神を休ませる<sup>55</sup>」ことを勧めるのである。

最後に c) に関して言及しておこう。まず、デカルトは「人間の精神は、魂と身体の間の特徴とそれらの合一を、とても判明にかつ同時に概念化することができるようには見えません。なぜならば、そのためには、それらを唯一つのものとして概念化すると同時にそれらを二つのこととして概念化しなければならず、このことは矛盾である (se contrarier) からです<sup>56</sup>」と述べ、「この主題のために (……) 私は前便において重さ及び他の性質との比較を用いたのです<sup>57</sup>」と述べる。つまり、生活世界に立ち返り、生と日々の交流を通して「心身の合一」という概念を経験した後に、形而上学的な省察を行い「魂と身体の特徴を証明する論拠<sup>58</sup>」を明晰判明に概念化すれば、「心身の特徴」に確信を持つことができるのあって、認識様態を区別し、両者を違った時に遂行すれば、両者の両立は大変に容易である。そしてこれはちょうど、生活世界においては「重さ」が「実体的形相」であるように思われるが、「一生に一度<sup>59</sup>」形而上学的省察を行えば容易にこのような概念の虚偽を明らかにできるという

---

<sup>51</sup> 「交流」と訳出したこの conversation という語は、ラテン語の conversatio に由来するものであり、古典期には単に「会話」というよりも、「親しい対話 (entretien familier)」「社交・集まり (compagnie / assemblée)」を意味していたことには注意が必要である。

Dictionnaire de l'Académie [ 1694 ]

<sup>52</sup> AT, III. 692.

<sup>53</sup> AT, III. 692.

<sup>54</sup> AT, III. 693.

<sup>55</sup> AT, III. 693.

<sup>56</sup> AT, III. 693.

<sup>57</sup> AT, III. 693-694.

<sup>58</sup> AT, III. 693.

<sup>59</sup> AT, III. 695.

ように、認識様態とその遂行の時期の区別をすれば、両者は矛盾しないということに納得するのと同様なのである<sup>60</sup>。このように「重さ」という概念との比較は、「心身の合一」と「心身の区別」の両立が容易であることを説明するために持ち出されたのである<sup>61</sup>。

## 2.5. エリザベトからデカルトへ（1643年7月1日付書簡<sup>62</sup>）

さて、以上のような議論にエリザベトは納得したのであるだろうか。答えは否である。「感覚は、魂が身体を動かすことを私に示しているが、どのような仕方でそうするのかは（知性や想像力と同様に）私に教えない」のであって、エリザベトは「そのため、我々に知られておらず、あなたが『省察』で（……）私に説得したことをひっくり返すような、魂の性質があるのではないかと私は思います<sup>63</sup>」と告白するのである。

このように、デカルトの説明にエリザベトは納得することはなく、あくまで「心身の合一」に関して、「魂の性質」に定位した説明を求めているのである。そしてこのような問いかけにもはやデカルトは答えることはなく、続く書簡（1643年11月17日付エリザベト宛書簡<sup>64</sup>）では急激に幾何学の問題へと話題は転換されているのである。

さて以上の議論を手短にまとめておこう。魂は身体をいかにして動かすのか、というエリザベトからの質問に、デカルトは「心身の合一」の概念化の仕方を説明することで答えようとする。この「心身の合一」という概念は、それ自身によってのみ知られる「根源的始源性」と、他の概念によっては説明しきれないという「非一演繹性」を持ったものである。また、この概念は「魂と身体全体」にのみ適用されるべきであり、その下位には「力」という概念が帰属する。我々はこのような概念を、感覚知覚に基づいた日々の生活と交流によってのみ明晰に概念化することができるのであり、知性や想像力はこの概念をむしろ曖昧にしてしまう。つまり、「心身の合一」という概念は、生活世界に立ち返るという仕方でのみ明晰に概念化されるのである。このようにデカルトは、概念の認識の仕方に定位して——つまりは認識論的な秩序に従って——実体的合一という事態を説明しようとするのだが、他方、エリザベトはあくまでも「魂の性質」に則して——すなわち、形而上学的、存在論的な仕方で——それを説明することに固執するのである<sup>65</sup>。

---

<sup>60</sup> 『省察』「第六答弁」では以下のように述べられている。『省察』の諸論拠によって心身の区別などに確信していたものの、「しかしながら私は（……）太陽が地球よりも数倍大きいことを強力な理由に基づいて確信したあとでも、太陽に目を向けるときには、太陽は地球より小さいと判断することを妨げられないと〔述べる〕天文学者たちに起こったことと、ほとんど同じことが起こったと告白します」。AT, IX. 239.

<sup>61</sup> Kambouchner [1995] vol. 1, p. 45.

<sup>62</sup> AT, IV. 1-3.

<sup>63</sup> AT, IV. 2.

<sup>64</sup> AT, IV. 38-42.

<sup>65</sup> 実体的合一に関する両者の間で議論がかみ合っていないように見えるのは、要求された説明のレベルが両者の間で異なっていることが大きな要因のように思われる。

さらにここでは、1643 年 5 月 21 日及び 6 月 28 日で記述された原始的概念に訴えた議論は、このように存在論的な仕方では実体的合一を論じたものではないという点には注意を促したい。このことは、これらの書簡と同時期に執筆が進められた『哲学原理』(1644) 第 48 項と比較してみると明らかである。ここでは、我々の認識内容を形成する単純概念 (*simplex notio*) について枚挙されており、デカルトはまず、認識の対象となる事物のうち、最も一般的なものとして「実体」「持続」「数」などを挙げる。ここまでは、先の書簡と同一なのだが、ここでは「事物の最高の類」として、「知性的すなわち思考的事物の類」と「物質的事物の類」の二種類しか挙げられておらず、「我々の精神の身体との密接で内的な合一 (*arcta et intima mentis nostrae cum corpore unio*) に由来する事物」は、エリザベト宛書簡の記述と異なり、これらの二種類と等しい位置を与えられていないのである。さらに、第 48 項でこれらの三つの類に帰属させられている諸々の事柄(思考的事物に帰属させられる知覚や意欲など)は、続く第 53 項で述べられる、「主要属性」に帰属させられる「様態」に他ならないだろう。従って、第 48 項の単純概念の枚挙とはあくまで、実体—属性—様態という存在論的な秩序に従っているといえる。以上のことは、エリザベト宛書簡で提示された概念は、それらの存在論的地位に従って枚挙されているというよりは、それらの概念を明晰に表象するための認識様態——すなわち、知性、想像力に助けられた知性、感覚——に従って枚挙されていることを裏付けるだろう<sup>66</sup>。

### 3. 「重さ」と「心身の合一」

さて以上まで、エリザベト宛の書簡の議論を詳細に検討してきたが、実は「心身の合一」という概念を「重さ」との比較を用いて説明しているテキストは他にもいくつかある。本章ではそれらを検討することで、「心身の合一」に対してより厳密な規定を与えよう。

#### 3.1. アルノー宛 1648 年 7 月 28 日付書簡<sup>67</sup>

「どのようにして非物体的なものが物的なものを動かすことができるのか、ほとんど理解できません<sup>68</sup>」とアルノーから聞かれたデカルトは、この書簡で再び「合一」と「重さ」の比較を取り上げる。

デカルトによれば、ほとんどの哲学者たちは、物体と区別された重さ (*gravitas*) を「実在的性質」と考えているが、「この哲学者たちは、どのようにこの性質が石を地球の中心の方に動かすことができるのか、ということをも自分たちが十分理解している (*intelligere*) と考えている。というのも、彼らはこのことの明白な経験 (*experientia manifesta*) を持っていると考えているからだ<sup>69</sup>」と述べる。心身の合一に関しても同様に、「いかなる推論 (*rationatio*)

<sup>66</sup> この点については、『哲学原理』第 48—53 項及び、カンブッシュネルを参照。Kambouchner [1995] vol. 1, p. 43. / AT, VIII. 22-25.

<sup>67</sup> AT, V. 219-224.

<sup>68</sup> AT, V. 215.

<sup>69</sup> AT, V. 222.

も、他の事柄から引き出された比較（*comparatio*）も、このことを我々に示さないが、きわめて確実に明証的な経験（*certissima et evidentissima experientia*）が毎日このことを我々に明示しているのである<sup>70</sup>」と述べられている。

このように、本書簡では、1643年5月21日のエリザベト宛書簡と同様に、「心身の合一」という概念を、「それ自身によって知られる事柄の一つ<sup>71</sup>」としての「根源的始源性」と、「われわれはこのことを他の事柄で説明しようとするたびに曖昧にってしまう<sup>72</sup>」という「非演繹性」を持ったものとして提示しながら、他方で、「いかなる推論も、他の事柄から引き出された比較も、このことを我々に示さないが、きわめて確実に明証的な経験が毎日このことを我々に明示している」と述べられているように、この概念の明晰な概念化の条件として「経験における直接的所与性」を強調するのである<sup>73</sup>。

### 3.2. 『省察』『第六答弁』（1641年）<sup>74</sup>

さて以上の議論はエリザベトとの書簡と大きな相違を持っていないと言えるだろうが、『省察』『第六答弁』で展開された議論は「心身の合一」と「重さ」に関する別の視点を提示してくれている。それを確認しよう。

デカルトは、ここで、自身の精神の内から、「重さ」といった先入観や誤謬を排除した方法について述べる文脈で、「重さ」と「心身の合一」の比較に言及する。

まず、「重さ」と「物体」に関して、デカルトは、かつてこの重さを物体の「実在的性質」

---

<sup>70</sup> AT, V. 222.

<sup>71</sup> AT, V. 222.

<sup>72</sup> AT, V. 222.

<sup>73</sup> カンブッシュネルによれば、「心身の合一」という概念は、「思考」や「延長」といった概念とは異なり、「事物の本質」を表したものではない。つまり、思考や延長という概念はそれぞれ魂や物体という事物の本質を表し、我々はこのような本質を知性や想像力によって明晰判明に認識することによって事物の存在を確言するに至るのだが（cf.『哲学の原理』第52項）、「魂と身体の全体・心身の合一」はこの二実体と同様な意味で「事物」なのではないし、さらに、「心身の合一」という概念を感覚的所与の内では明晰にしたところで、「魂と身体の全体・心身の合一」という事物の存在が確言されるわけではない。この意味で、「心身の合一」とは「事物の本質」を表したのではないのである。カンブッシュネルはこの事態を以下のように述べる。「心身の合一という自然的で「原始的」な概念とは、心身の合一とは何であるのか、あるいはどのようなものであるのか（*son quid ou son quomodo*）ということに関する概念、つまりその〔心身の合一の〕原理や様態（*son principe ou ses modes*）をあらわす（……）概念なのではなく、単に、そのものとしては包括的に理解することのできない（*incompréhensible*）ままに留まる、純粋な事実（*un pur fait*）の概念、つまり心身の合一とはいかなるものなのか（*son quod*）ということに関する概念なのである」。Kambouchner [1995] vol. 1, p. 47. / cf. pp. 44-48.

<sup>74</sup> AT, IX. VII. 422-447. 第六答弁は、「反論と答弁」を取りまとめたメルセンヌ周辺の哲学者、数学者、神学者たちの手による「第六反論」へデカルトが応答したものである。

として捉え、「私は重さを、重さをもつ物体の全体に広がっていると想像していた<sup>75)</sup>」と述べる。そして、精神と身体も、同様に、「私は精神全体を身体全体に、精神全体を各々の身体部分の内にあると考えるのであって、今日に至るまで、他の仕方では身体に広がっていると理解 (intelligo) したことは決してない<sup>76)</sup>」と述べる。そして「この重さという観念が部分的には私の精神が持つ観念から引き出されたものであった」ということを明らかにすることとして、「この重さは物体を地球の中心に運んでいくのだが、それはあたかも自身の内にこの地球の中心についての何らかの知識を含んでいるかのようなのである<sup>77)</sup>」からという理由を挙げるのである。つまり、既に確認した通り、「重さ」という観念は「心身の合一」という概念に属す「力」という概念を物体に適用した「概念の誤用」に基づくものなのだが、なぜこのような概念の誤用が生じたのかと言えば、物体が落下するという現象が「この地球の中心についての何らかの認識を含んでいるかのように」、つまり、目的論的性格 / 志向的性格を持っているかのように見えるからなのである。言い換えると、例えば我々が意志的に身体的運動を引き起こすとき、精神は何らかの認識を持ちそれに基づいて何らかの目的を達成しようとして身体行動を引き起こす。つまり、「心身の合一」という概念に属す「力」には、目的論的・志向的性格が含まれる。これと同様に、物体の落下という現象も、少なくともその見かけ上は、その物体の内に地球の中心についての認識を持ちそれに基づいて目的を達成しようとする運動であるように見える。つまり、落下現象で働く「力」にも目的論的・志向的性格が含まれるように見えるのだ。このように両者の間に目的論的性格・志向的性格という見かけ上の共通点があるために、「魂が身体に働きかける力の概念」が物体の内に置き入れられることで「重さ」という誤った概念が生まれるのである。

さてこれらの二つの書簡で「心身の合一」に関して述べられたことをまとめ、次なる探究の方針を定めることにしよう。デカルトは、アルノー宛の書簡では、エリザベト宛書簡と同様に、この「心身の合一」という概念に、それ自身によってのみ知られる「根源的始源性」と、他の概念によっては説明しきれないという「非一演繹性」を認め、またこの概念の明晰な概念化の条件として、「経験における直接的所与性」を強調する。他方「第六答弁」では、「心身の合一」と「重さ」の間にある類似点を指摘し、両者ともに目的論的・志向的な運動を引き起こすように見えるという点で「目的論的・志向的な力」という「ある特別な概念」を含んでいると言えるために、両者の混同が生じると主張しているのである。

さて、この後者の指摘はデカルトの「心身の合一」を考える際に新たな視点をもたらすように思われる。というのも、この「心身の合一」という概念が含む目的論的な力という概念は、すぐさま我々を『第六省察』の感覚的観念の有用性をめぐる議論へと送り返すからだ。ここではその議論を詳細に論じることはできないが、デカルトは「第六省察」でまず「心身

---

<sup>75)</sup> AT, VII. 442.

<sup>76)</sup> AT, VII. 442.

<sup>77)</sup> AT, VII. 442

の實在的區別」を行い、次いで感覺的觀念の受動的性格に注目して「外的事物の存在の証明」を行う。さらに続いて「第一省察」から懷疑に付され続けてきた感覺的觀念の見直しを行い、それらは真偽の領域においては信頼のおけないものであるが、我々にとっての有用さという観点からは、十分に明晰な觀念であると評価する。すなわち、「感覺知覚 (sensus perceptio) は本来、精神をその一部としている複合体 (compositum) において、何が好都合 (commodus) あるいは不都合 (incommodus) であるか精神に示すためにのみ、自然によってあたえられたものであり、その限りでは十分に明晰判明であるが (……) しかし、感覺知覚は、物体の本質については、はなはだ不明瞭で不分明にしかものを示さないのだ<sup>78</sup>」。このように、「第六省察」は、心身の合一という事態に由来する感覺的觀念を、我々にとっての好都合・不都合を正しく示し、我々の自己保存にとって合目的な有用性を持つものとして、懷疑から救い出すのである。ここで、1643 年 6 月 28 日のエリザベト宛書簡で、「心身の合一」という概念を親しみ深く容易に概念化させる方法として、「日々の生活と交流」が挙げられていたことを思い出すべきだろう。つまり、「心身の合一」という概念が「目的論的・志向的な力」という概念を含んでいるがために、「心身の合一」という概念を十分に明晰なものとするためには、生活世界に立ち戻り感覺を行使し、以て感覺的觀念が持つ合目的性そのものを感得することが必要とされたのではないか。この仮説を確認するためには、感覺がもつ目的論的性格と、心身のあいだではたらく「力」のありようを、デカルトの人間論に則してより具体的に確認する必要があるだろう。『情念論』(1649)を参照しよう。

## 4. 『情念論』における「心身の合一」

### 4.1. 「心身の合一」と松果腺仮説

さて、ここでまず『情念論』第 30 項<sup>79</sup>に注目しよう。「魂は、身体のある部分と、身体と協同しながら (conjointement) 合一している」と題されたこの項で、デカルトは「魂は身体全体と真に結合している」のであって「魂は、身体のある部分の内であって他の部分にはないと厳密な意味では言うことはできない」と述べる。というのも「身体の諸器官の全ては、それぞれにとってもよく結合されているので、器官の内のある一つが取り除かれると、このことは身体全体に欠陥をきたすほど」であり、魂と結合した身体はこのような状態にある限り、「一つである意味で不可分」であるからだ。つまり、魂と合一した身体の諸器官は、緊密に繋がりあって、不可分で一なる全体を作り上げているのだが、このようなく魂と合一した身体の個性性 (individualité) は、それ自体不可分で一なる全体である魂によって与えられたものであるとデカルトは考えるのである<sup>80</sup>。このことを魂の側から言い直すならば、

---

<sup>78</sup> AT, VII. 83.

<sup>79</sup> AT, XI. 351.

<sup>80</sup> 本稿では詳しく扱うことができなかったが、ここにデカルトがアリストテレス＝スコラから引き継いだ、質料形相論の残滓を見ることができる。デカルトは、1642 年のレギウス宛書簡、

魂は身体全体と結合することで、魂と合一した身体の個性性を基礎づけている。

他方で、『情念論』第 31 項<sup>81</sup>によると、魂と合一した身体の内には「魂が他の部分よりいっそう特別にその機能を果たす何らかの部分」を持つ。それが松果腺である。これは「一つの極めて小さな腺で、脳実質の中心に位置し、脳の前室の動物精気<sup>82</sup>が後室の動物精気と連絡する通路の上に垂れている」ために、脳室内の動物精気の運動に影響を与え、また逆にそれから影響を被る。そしてデカルトはこの松果腺を介して魂と身体の相互関係について生理学的な説明を与えようとする。

『情念論』第 34 項<sup>83</sup>によれば、「神経の細い糸は身体のあらゆる部分に行き渡っていて、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、神経の細い糸は脳の孔を多様な仕方で開く」ことで脳室の動物精気の運動に影響をあたえる。他方で、「魂の主座 (siège) である小さな腺は、動物精気を容れている脳室の間に垂れている」ために、感覚対象によって神経に運動が与えられる場合には、「対象の持つ感覚的多様さに応じて多様な仕方で動物精気に動かされうる」。このようにして、「魂は、腺の内におこる多様な運動に応じた多様な刻印、つまりは多様な知覚を受け取る」のである。また同様に、「松果腺が魂によって多様な仕方で動かされることだけで、(……) 松果腺は、魂を取り囲む動物精気を脳室の孔の方に押しやり、動物精気は神経を介し筋肉に到達する。このような仕方で、松果腺は筋肉に肢体を動かさせるのである」。

以上をまとめよう。デカルトは、魂と身体が全体として合一していることを主張しながら、両者の相互作用に関しては松果腺仮説に訴える。松果腺とは、一方で、身体全体に起こる多様な身体運動の一つにまとめそれを知覚として魂に提示するものであり、他方で、それは魂

---

1645 年及び 1646 年のメルセヌ宛書簡において、魂が身体の「実体的形相」であることを明確に認めている。ここで 1645 年 2 月 9 日メルセヌ宛書簡のみに注目して若干の解説をしておく。デカルトによれば、物体一般は宇宙全体を構成する物質の限定された一部分にすぎず、量の増減や物質の変化に伴って、その物体はもとあった物体と同じものではなくなってしまう（つまり、数的に同一でない）。他方、人間の身体とは、人間の魂と合一した物体全体なのであって、身体を構成する物体の量や性質が変化しても、我々はもとあった身体が存続し続けていると考える（つまり、数的に同一ある）。例えば、我々は子供の時からずっと同一の身体を持っていると考えるし、腕を切断しても同一の人間が存続していると考えているのである。そして、このような「個性性」は、質料である物体に形相としての人間の魂が合一することで獲得されると、デカルトは考えるのである。つまり「身体が「数的に同一」であるというのは、身体が同じ魂から形相を与えられているからに他ならない」のである。AT, IV. pp. 166-167. / cf. AT, IV. 161-175.

<sup>81</sup> AT, XI. 351-353.

<sup>82</sup> 動物精気とは、熱機関である心臓によって血液が希薄化された結果、脳室を満たすことになった微細な物質である。これは、脳室及び松果腺と、身体に張り巡らされた神経とを結びつけ、様々な知覚や身体運動などを可能にする。

<sup>83</sup> AT, XI. 354-355.



の意志によって動かされることで、多様な身体的な運動を可能にもするのである。このように、松果腺は、一と多を統合し、魂の機能と身体機能を結びつける器官であるといえるだろう。

本稿では魂と身体の間にある「力」の問題に焦点を当てるために『情念論』44項・50項に目を向けてみよう。

#### 4.2. 連合の原理——自然あるいは習慣

前節で松果腺を介した魂と身体の相互関係については少しく説明したが、松果腺は事物のレベルで言うならばそれ自体は物体であり、松果腺の運動は、動物精気、脳室、神経といったほかの物体との関係において、機械論的法則に従って決定されるだろう。それでは、本稿が主題としたい、松果腺と魂のあいだの関係はどのように規定されているのだろうか。

『情念論』第44項<sup>84</sup>でデカルトは「我々の内に何らかの運動あるいは何らかの効果 (effet) を引き起こそうという意志は、いつでも我々の内にそれを引き起こさせるというわけではない」と述べ、魂の意志とそれに応じた身体運動の結びつきは、そのものとしては、意志作用の外にあることを主張する。注目すべきは、デカルトは、この理由として「各々の意志は自然によって (*naturellement*) 何らかの松果腺の運動に結び付けられている」と主張している点であろう。具体例を見てみよう。例えば「我々が遠くの対象を見ようとする時、この意志は瞳孔を拡大させる。そして、とても近い対象を見ようとする時、この意志は瞳孔を狭めさせる。しかし、単に瞳孔を広げようと考えても無駄であり、このようにしても瞳孔は拡大しない」のである。この事態をデカルトは、「自然 (*nature*) は、瞳孔を拡大させたり狭めたりするために必要な仕方で精気を視神経の方に押しやる松果腺の運動を、それを拡大させたり狭めたりしようとする意志には結びつけず、遠くの対象あるいは近くの対象を見ようとする意志に結び付けた」として説明する。つまり、デカルトは、ある意志作用の働きと松果腺の運動の結びつきは、意志作用の外にある「自然」によって決定されていると考え、ある意志を持ったとしても、この自然による連合作用に反している限り、その意志に基づいて身体運動を遂行することはできないと主張しているのである。このようにデカルトは、<魂の意志や思考>と<松果腺の運動>の間の直接の相互作用は、「自然」によって決定されているとみなすのである。

しかし、我々はこの連合作用を「習慣 (*habitude*)」によって変化させることもできる。デカルトはこのような習慣による連合作用の変更を言葉の例を用いて説明している。我々は言葉をしゃべるとき、舌の動きや唇の動きを考えるよりも、言葉の意味を考える方がいっそう素早くうまく言葉をしゃべることができるが、これは、「我々がしゃべることを学んで獲得した習慣が (……) 舌や唇を動かさしめる魂の行為 (*action de l'âme*) を、〔舌や唇の〕運動そのものではなく、(……) 言葉の意味に結び付けたからだ」。つまり、<言語をしゃべるために必要な身体運動——つまり舌と唇の運動——を引き起こす松果腺の運動>は、自然によって、先天的に、ある「舌や唇を動かさしめる魂の行為」に結びつけられている。しかし、

---

<sup>84</sup> AT, XI. 361-362.

後天的に訓練を繰り返したことで、習慣が、この「舌や唇を動かさうとする魂の行為」に、＜舌や唇の運動を引き起こそうとする意志＞ではなく、＜言葉の意味という思考＞を結びつけたのである。こうして＜言葉の意味という思考＞と＜舌と唇の運動を引き起こす松果腺の運動＞が連動したのである。このように、デカルトは、我々は自然そのものは変化させることなく、「魂の内の習慣<sup>85</sup>」によって魂と身体の連合関係を変更させ、自身にふさわしい行為を容易に引き起こすことができると考えるのである。

このように、デカルトは、＜魂の意志や思考＞と＜松果腺の運動＞をつなぐ原理として、「自然」という概念を、そしてそれを補い完成させる概念として「習慣」という概念を持ち出す。それではこれらの概念に目的論的・志向的な力を見出すことはできるのだろうか。次に『情念論』第 50 項を参照しよう。

### 4.3. 言語と感覚

デカルトは『情念論』第 50 項<sup>86</sup>では先の 44 項と同様に「松果腺の各々の運動は、私たちの生の最初から、自然によって各々一つ一つの思考に結び付けられたと思われるが、習慣によって、松果腺の運動を別の思考に結び付けることができる」と述べる。ここで注目すべきは、デカルトは 44 項と同様に「言葉」の例を出している点である。デカルトによれば、「言葉が声で出された時」、その言葉は松果腺の上に運動を引き起こすのだが、「自然の設定に従えば、その言葉は魂に音しか概念化しない」。同様に、「言葉が書かれた時」、自然の設定に従えば、その言葉が魂に概念化するのには「文字の形」だけである。しかし、「言葉が意味することを考えることによって獲得された習慣によって、その音を聞いたりその文字を見たりするときでも、この言葉は〔我々に〕その意味（signification）を概念化させる習わしとなるのである」。つまり、言葉を聞くと、聴覚は何らかの運動を松果腺に与えるのだが、自然の設定は、この腺の運動に言葉の音を結びつけているだけであるため、この場合、我々はその音だけしか概念化しない。しかし、言葉を聞く時に言葉の意味を考える訓練を積むことで、習慣は言葉の音と言葉の意味を結びつけたのである。かくして、言葉を聞くと引き起こされる松果腺の運動と言葉の意味が、自然と習慣とによって、連合するのである。

ここで注意すべきは、感覚対象から身体を通して松果腺に与えられる運動とは、自然法則と作用因によって——つまり機械論的に——決定されているという点である。ロディス＝レヴィスも指摘するように、デカルトの機械論的自然観においては「権利上、自然学

---

<sup>85</sup> 『情念論』第 161 項によれば、「普通、徳と呼ばれるものは、魂をある思考に仕向ける魂の内の習慣である」。このように習慣とは被造物に与えられた自然を受け入れた上で、我々がその欠如を補い完全性を高めていく原理として働いているはずであり、より高次の秩序に意志的に到達することに自由を見出すとするならば、習慣とは自然と自由の中間項と考えることもできるだろう。この点に限って言うならば、ラヴェッソンの『習慣論』をデカルトの徳や高邁さの読解に導入することもできるだろう。cf. Ravaisson [ 1838 ; 1984 ]

<sup>86</sup> AT, XI. 368-370.

(physique) と生理学 (physiologie) の間に断絶は存在しないのである<sup>87</sup>。するとこのように言えるだろう。機械論的に決定されて生じた身体的運動——つまり、松果腺の運動——は、それ自体では単なる物理的運動に過ぎないにも関わらず、自然と習慣によって、意味 (signification / sens) を志向するように変換させられたのである。事態は情念の場合も同様である。ここで情念の発生について、その生理学的説明を詳述することはできないが、例えば恐怖の情念とは「魂に逃走を意志するように促す<sup>88</sup>」ものであり、この意味では生体の保存を志向する合目的的な思考であるが、この情念は「動物精気のある特殊な運動<sup>89</sup>」によって生ずるものでもある。つまり、動物精気によって与えられた「松果腺の上の特殊な運動が、魂に恐怖の情念を感じさせるように、自然によって定められている (institué de la nature)」のである。このように、情念などの感覚知覚を引き起こす身体的運動も、自然によって、生命体の保全にとって合目的的な思考へと変換されているのである。こうして我々は、デカルトの人間論を参照することで、「心身の合一」に帰属させられる「力」には、心身のあいだに働く自然や習慣によって、その志向的性格・目的論的性格が担保されていると述べることができるのである。

意外に見えるかもしれないが、このような感覚 (sens) と言語 (langage) の平行関係は、デカルトにおいては『世界論』(1634?) の段階から見出すことができる。デカルトは『世界論』第一章の中で以下のように述べる。「言語は人間による設定 (institution des hommes) によってのみ意味を持つのだが、この言語が自身と全く似ていない事柄を我々に概念化させるのに十分であるならば、自然もまた光の感覚を我々に持たせるようなある記号を打ち立てるということがどうしてできないのだろうか。<sup>90</sup>」このように、デカルトにとって、言語とは、人間による設定によって——つまりは、自然とそれを補う習慣によって——何らかの意味を志向するように定められた記号なのであり、他方で、感覚や情念をもたらす身体的運動は、自然によって、生命体の保全にとって合目的的な思考へと変換させられるように定められた、記号なのである<sup>91</sup>。

ここで我々は、三章の終わりであらかじめ注意しておいた仮説に立ち戻ろう。デカルトは、1643 年 6 月 28 日のエリザベト宛て書簡で、「心身の合一」という原始的概念を我々にとっ

---

<sup>87</sup> Rodis-Lewis [ 1990 ] pp. 153-154.

<sup>88</sup> 『情念論』第 40 項 AT, XI. 359.

<sup>89</sup> 『情念論』第 37 項 AT, XI. 357.

<sup>90</sup> 『世界論』AT, XI. 4.

<sup>91</sup> この点についてロディス＝レヴィスは以下のように指摘している。「言語は、＜物体的記号 (音と文字)＞と＜完全に心的な意味＞との間に、恒常的ではあるが外在的な連合を作り上げ、それによって、心身の合一の結果であると同時にその象徴となるのである。そしてこれと相補的に、感覚や情念といったこの合一に個別的な様態は、ほとんど言語のようなものとして現れるのである。」Rodis-Lewis [ 1990 ] p. 36.

て親しみやすく容易にする方法として、「日々の生活と交流」を挙げたのであった。これはおそらく、デカルトにとって言語と感覚の使用こそが、「心身の合一」という概念に属す「目的論的・志向的な力」を典型的に感得させるものであったから、と差し当たって述べることができるだろう。つまり、言語は自然と習慣とによって、感覚は自然によって、「魂が身体を動かし、身体が魂に働きかける力<sup>92</sup>」がもつ目的論的・志向的性格を直接的所与の内に我々に感得させるために、「心身の合一」という概念を明晰にするのに大きな役割を果たすのである。デカルトがエリザベトに生活世界に戻るよう忠告したのは、以上のような事情があったものと思われる。

## 5. 結論

以上、デカルトの「心身の合一」をめぐって議論を進めてきたが、以下4点に亘って結論を提示し、本稿を締めくくりたい。

1) まず、デカルトの「心身の合一」に関する議論の特徴として、あくまでデカルトは「心身の合一」という概念の明晰化を説いている、ということは指摘しておかなければならない。本稿の二章の最後で指摘したように、デカルトにとって「心身の合一」という概念は、感覚知覚に基づいた生活世界に立ち戻り「日々の生活と交流」によって最も明晰になるのだが、デカルトはこの概念の明晰化を超え出て、これを事物のレベルで議論してはいないのである。1643年6月28日の書簡において、デカルトがエリザベトに書き送っていることは決定的である。「殿下は、魂に物質と延長を帰属させるほうが、魂に、物質なしに、身体を動かしたり身体によって動かされたりしうという能力を帰属させるよりも、より容易であるとおっしゃっておりますので、どうぞご自由に、この物質と延長を魂に帰属させてください。というのも、このことは魂を身体と合一したものととして概念化することに他ならないからです<sup>93</sup>」。デカルトにとって「心身の合一」という概念は、知性の明証性の内に明晰判明に語られることで、事物の領域へと送り返されるようなものではなく、感覚に基づく生活世界において、できうるかぎり明晰なものとして概念化される概念に留まるのである<sup>94</sup>。

2) 本稿の分析に従えば、デカルトがエリザベトに書き送った「心身の合一」という概念は、単に魂と身体の間働く因果的な力という意味というよりも、両者の間働く目的論的・志

---

<sup>92</sup> 1643年5月21日 エリザベト宛書簡 AT, III. 665.

<sup>93</sup> AT, III. 694.

<sup>94</sup> この点に関しては、鈴木泉氏の指摘に注目したい。鈴木によれば「デカルトその人が物心の区別と心身の合一に関する議論について、それを事柄として解かれるべき問題として扱った形跡は存在しない」。「事物に関わる実体としての区別を認識することと心身の合一という日々経験される事柄を感受することが、理解の水準において異なるということを知るならば、事柄としての問題は存在しない」。この意味で、デカルトにおいては、心身問題は問題として不在であると言えるのである。鈴木 [2012] pp.27-28.

向的な力なのであった。つまり、「我々はこれまで、魂が身体に働きかける力の概念と身体が他の身体に働きかける力の概念を混合してきた<sup>95</sup>」とデカルトが手厳しく指摘するように、心身のあいだで働く力と物体間で働く力とは異なった力概念なのであり、前者はその目的性や志向性といった側面と切り離して概念化されていないのである。さらに、この両者の区別は、時間という観点からも重視されなければならないだろう。つまり、前者は、心身が合一した時点で「自然」として設定されたもの (institué) でありながらも、この設定は決して静的に固定化されたものではなく、「習慣」として新たに設定するもの (instituant) でもある。つまり、心身の合一に帰属される「力」及びそれに依存した意味の生成とは、原創—沈殿—再活性化という弁証法のプロセスにおいて意味の生成を捉えようとする「設定 / 制度化 (institution) <sup>96</sup>」の議論を彷彿とさせるような枠組みの中で議論され、過去と現在と未来が絡み合った時間軸のなかで捉えられているのであって、物体間で働く無時間的な——永遠真理として創設された——因果性とは本質的に異質なものであると言わなければならないのだ。ここにおいてデカルトが、以上のような力の類概念であるところの「心身の合一」を出来る限り明晰に概念化する方法として、「日々の生活と交流」を挙げた意味合いが十全に解釈できるだろう。つまり、心身の合一に属す目的論的・志向的な力の概念が以上のような動的なプロセスにおいて働いているからこそ、それは、時間の幅を持った「生の厚み (épaisseur vécu)」において感得されねばならないのである。かくして、心身の合一とは生活世界に立ち返ることで我々にとって親しみやすいものとなるといわれるのである<sup>97</sup>。

---

<sup>95</sup> AT, III. 667.

<sup>96</sup> この点はまさしく後期フッサールの議論を引き受けたメルロ＝ポンティの議論を参照すべきであろう。メルロ＝ポンティによれば、「ここでわれわれが制度化ということで考えているのは、ある経験に、それとの連関で一連の他の諸経験が意味をもつようになり思考可能な一列つまりは一つの歴史をかたちづくることになる、そうした持続的な諸次元を与えるような出来事——ないしは、私のうちに残存物とか残滓としてでなく、ある後続への呼びかけ、ある未来への希求としての一つの意味を沈殿させるような出来事のことである。」(Merleau-Ponty [1968] p. 61. / 邦訳 p. 44. 強調は引用者による。)

<sup>97</sup> この点は看過されることが多い。例えば小林によると、デカルトは「心身合一の事態そのものは、実際に、自分が意志して手を動かすという行為によって、直接体得されるほかない」と考えていたのであり、「これらの心身のあいだの合一の作用は、ほかの形而上学的概念や科学上の概念に訴えて説明しようとする、かえって曖昧になり理解し損そこねる」と主張していた、と述べる。このような解釈は決して誤りではないものの、「心身の合一」という概念がもつ生活世界における時間的な厚みを考慮に入れていない。そのため、このような解釈を取る場合、デカルトが単に「身体操作によって」ではなく「日常の生と交流によって」この概念が親しみ深いものになると主張した意味合いが失われてしまうように思われる。小林 [2009] p. 103. cf. pp. 102-106. (強調は引用者による。)

3) さらに、カンブッシュネルが指摘するように、このような目的論的・志向的な力の概念を伴った「心身の合一」という概念は、その実、アリストテレス的魂の概念に近似している可能性があるという点も指摘しておきたい。アリストテレス的伝統においては「魂(anima)」とは、大雑把に言うならば「生命の原理」すなわち「栄養摂取する能力、欲求する能力、感覚する能力、場所的な運動をする能力、そして思考する能力<sup>98</sup>」であって、このような能力のそれぞれは植物的生・動物的生・人間的生に対応する階層的な在り方をしていたのであった。デカルトは、確かに、このようなアリストテレス的魂の概念は大変あいまいであると批判し、＜私＞の本性を思考——つまり（自己意識を伴った）意識——に限定し、それを精神(mens, esprit)と呼んだ<sup>99</sup>。しかし、身体的運動に過ぎない松果腺の運動を生体の保存にとって合目的な感覚や情念に変更させる力が問題になるとき、このような力の概念は、意識を持った「思考する実体」の概念にも三次元的な「延長する実体」概念にも還元することができないのは明らかであり、生体の保存にとって合目的な、魂と身体の両方の運動を統合する「生命の原理」を、依然としてデカルトは必要としていた可能性は大いにありうる<sup>100</sup>。そして、このようなアリストテレス的魂は、その名前を「心身の合一」に変えることで、デカルトの体系の内に残され続けているのではないか。このような生命の原理としての魂の残滓は、既に引用した以下の記述の中に恐らく認めることができる。

我々の魂の内には二つの事柄があり（……）一つは、魂は考える（*elle pense*）ということであり、もう一つは、魂は身体に合一したものであるとして、身体に働きかけたり、身体から働きを被ったりしうる（*étant unie au corps, elle [ l'âme ] peut agir et pâtir avec lui [ le corps ]*）ということである<sup>101</sup>。

このようにデカルトは、魂の内に、意識としての機能と、力の授受の場としての機能の二つを認めているのである。そして、この「力」の概念に生体にとっての合目的性を加わえるならば、デカルトにおける心身の合一という概念は、アリストテレス的魂とどれほどの距離を保つことになるのだろうか。

4)最後に、このように心身関係論に時間的「厚み」を読み込むことは、とりもなおさず、そこに「歴史性」や「社会性」を見出すことを可能とし、身体器官の配置によってのみ生きる「動物」とは異なった極めて人間的な領野が開かれることを了解させる。この点について、まずもって参照すべきは『方法序説』（1637）第五部のいわゆる「動物機械論」をめぐる、有名な記述だろう。ここで、デカルトは、「身体」を「神の手によって作られた故に、人間

<sup>98</sup> アリストテレス [2014] p. 75.

<sup>99</sup> デカルトの伝統的魂概念への批判は以下を参照のこと。「第五反論：第二省察に対する反論について」第四節 AT, VII. 355-357.

<sup>100</sup> Kambouchner [1995] vol. 1, pp. 53-55.

<sup>101</sup> AT, III. 664.

が発明できるどんな機械に比べても比較にならぬほど秩序だち、見事な運動をそれ自身のうちに備えた機械<sup>102</sup>」と見なした上で、「サルか何か他の、理性を持たぬ動物の器官や外形を持っているような機械<sup>103</sup>」と「動物」の間には違いを見出せないが、「我々の身体とよく似ており、かつ事実上可能な限り我々の行動をまねるような機械<sup>104</sup>」と「真の人間 (vrais hommes)」は区別することができるとして、そのための手段を二つ挙げている。すなわち、第一に、言葉や記号を組み立てて用いることができるということであり、第二に、生のあらゆる状況に個別的に対応することができるということである。デカルトは前者に関しては、「機械が、自分の前で言われる全てのことの意味に応答するために、言葉を様々に配列することは考えられないが、こうしたことは人間ならばどんなに愚かな者にもできることである<sup>105</sup>」と述べ、後者に関しては「理性とは、あらゆる状況 (rencontre) において用いることができる、普遍的道具 (instrument universel) であるのに対して、[機械の] 器官は、それぞれの個別的行動のために、なんらかの個別的な配置 (disposition) を必要とするのであって、従って、一つの機械のなかに諸器官が十分多様に配置されていて、生のあらゆる出来事 (occurrence) において、理性が我々を動かすのと同じ仕方ですその機械を動かすということは、実際上不可能である<sup>106</sup>」と述べる。ここで注目すべきことは「普遍的道具」として考えられた「理性」とは、単に言語を用いる能力なのではなく、あらゆる種類の状況や出来事に柔軟に応答することを可能とさせるものであり、しゃべるための器官が欠けているような人であっても「ある記号を自分たちで考案するのが常であり、その記号によって自身を理解させる<sup>107</sup>」と述べられているように、それは、器官の不備を補いながら生における出来事に応答し、自身にとってふさわしい領野を広げてゆくものなのである。このように、器官の配置のみによって動作する動物＝機械と、真なる人間を分かち外的な基準とは、外的環境の持つ意味に対する動的で可変的な応答可能性に置かれているのであり、先ほどから我々が注目してきた、時間的な厚みの中で変化してゆく「力」が帰属される「心身の合一」とは、以上のことに理論的な基礎を与え、人間が複雑な記号と状況の中で生き、その中で人間としてふさわしい地位を保つことを可能にしていると考えることができるのである<sup>108</sup>。

---

<sup>102</sup> AT, VI. 56.

<sup>103</sup> AT, VI. 56.

<sup>104</sup> AT, VI. 56.

<sup>105</sup> AT, VI. 56-57.

<sup>106</sup> AT, VI. 57.

<sup>107</sup> AT, VI. 58.

<sup>108</sup> この点について、カンブッシュネルは以下のように述べる。「純粹に動物的な（ないしは純粹に自然的な）環境において人間を捉える限りで、「器官の配置のみによって」機能する人間を思い描くことは不可能ではない。（・・・）デカルトは、その誕生からずっとルソーにおける巨大な森に似た場所の中に捨て置かれた人間は、自身の理性から、とても制限された使用しか作り出さないに違いないだろうということを、恐らく否定しなかつただろう。そして、「人間とは、ある状況において、あるいは、それによって与えられた「意味に応答する」べき存在なのであり、（・・・）これこそ、自動機械にも動物にもふさわしくない、比類なき課題なのであ

しかし以上の指摘は、デカルトにおける動物の位置づけに関して問題を引き起こすように思われる。すなわち、確かにデカルトにおいて動物は「魂」を持たないとされているのだが、このことは、一般に思われてるように動物は「反省的意識」を持たない、ということの意味しているのではないのではないか、言い換えると、魂を持たず、言葉や記号を多様に用いて状況に可變的に応答できないとされる動物＝機械と、魂を持たず「反省的意識」を持たないとされる動物＝機械の間には、概念的な差異が見出されるのであり、両者の間にどのような関係を見出すべきなのか。このような問いは、動物＝機械論をめぐる問題の再考を迫ることになるだろう<sup>109</sup>。稿を改めて論じることとしたい。

---

る」。 (Kambouchner [ 2004 ] pp. 18-20. cf. Buzon et Kabouchner [ 2015 ] p. 291.)

<sup>109</sup> 以上の問いに関しては、差し当たって、以下の論文の検討から始めなければならないだろう。 Cottingham [ 1998 ]



デカルトの著作は、Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery., Paris : J. Vrin-C.N.R.S., 11vols., 1964-1974; 1996. を使用した。引用に際しては、AT の略号の後に、巻をローマ数字、ページをアラビア数字で表記した。なお、引用文中における〔〕は執筆者による挿入、(……) は中略、() は原語表記、「」はデカルトの著作からの直接の引用等、<>は執筆者による読みやすさのための区切りをあらわしている。また、引用文中の強調も断りがない限り、執筆者によるものである。本稿中のデカルトからの引用は拙訳によるが既存の邦訳も適宜参照した。

## 文献リスト

Beyssade, J-M., « Philosophe par lettres » in *Descartes correspondance avec Élisabeth et autres lettres* Paris, Flammarion, 1989. pp.9-36.

Buzon, F et Kambouchner, D., *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, ellipses, 2011.  
\_\_\_\_\_. «L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions » in *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015. pp. 279-328.

Cottingham. J., «Descartes' Treatment of Animals » in *Descartes* éd. par J. Cottingham., Oxford University Press, 1998. pp. 225-233.

Dictionnaire de l'Académie, 1694 : *Le Dictionnaire de l'Académie française*, 2 vol, Paris, J-B. Coignard, 1694.

Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol, Paris, Aubier, 1953.

Kambouchner, D., *L'homme des passions Commentaires sur Descartes*, 2 vol, Paris, Albin Michel, 1995.

\_\_\_\_\_.« Descartes : Que peut le corps humain sans l'âme ? » in *Les significations du «corps» dans la philosophie classique*, éd. par C. Jaquet., et T. Pavlovits, Paris, L'Harmattan, 2004. pp. 13-25.

\_\_\_\_\_. « Morale des Lettres et morale des Passions » in *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Herman, 2008. pp.291-309.

Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*, Collège du France 1952-1960, Paris, Gallimard, coll, «TEL», 1968. ([邦訳] 『言語と自然—コレージュ・ドゥ・フランス講義要録 1952—60』、滝浦静雄・木田元 (訳)、みすず書房、1979 年)

Montaigne, M., *Les Essais* , éd. par Denis Bjaï, Bénédicte Boudou, Jean Céard et Isabelle Pantin,

Paris, La Pochothèque, 2001. ([邦訳]『エッセー』、宮下志朗(訳)、白水社、2005-2016年)

Ravaisson, F., *De l'habitude*, Fayard, 1838 ; 1984. ([邦訳]『習慣論』、野田又夫(訳)、岩波文庫、1938年)

Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971 ; 2013. ([邦訳]『デカルトの著作と体系』、小林道夫・川添信介(訳)、紀伊国屋書店、1990年)

\_\_\_\_\_. *L'anthropologie cartésien*, Paris, PUF, 1990.

Verbeek, Theo., « Pollot, Alphonse (ca. 1602-1688) » in *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge University Press, 2015, pp. 603-604.

Verbeek, Thoe and Bos, Erik-Jan., « Correspondence » in *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge University Press, 2015, pp. 158-164.

\_\_\_\_\_. « Descartes's Correspondence and Correspondents » in *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford University Press, 2019, pp. 40-64.

アリストテレス 『魂について』、中畑正志(訳)、『アリストテレス全集7』所収、岩波書店、2014年

小林道夫 『科学の世界と心の哲学 ——心は科学で解明できるか』、中公新書、2009年

鈴木泉 「大地の動揺可能性と身体の基礎的構造——問いの素描——」、『哲学』所収、日本哲学会編、63号、2012年、pp. 25-44.

津崎良典 『デカルトの憂鬱——マイナスの感情を確実に乗り越える方法——』、扶桑社、2018年

ポミアン・クシシフト 『ヨーロッパとは何か ——分裂と分断の1500年——』、松村剛(訳)、平凡社、1993年