The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	デカルトにおける「能動ー受動」概念
Author(s)	野々村, 梓
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 2011, 45, p. 17-34
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/25106
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

デカルトにおける「能動－受動」概念

野々村　　梓

キーワード：能動，受動，心身合一，『情念論』

はじめに――問題の所在

L・ブランシュヴィックは『人間の経験と物理的因果性』*L'expérience humaine et la causalité physique*（1949）の中で、以下のように述べている。「［デカルトにおける］機械論的因果性 la causalité mécaniste の適用は厳密な意味での自然学のリミットを越えてしまう。それは生物学の全領域を含み、その中に心理学と隣接する生理学も含まれる。デカルトが物質的実在から区別するもの、根本的に区別するもの、それは思考する存在であって、生命をもつ存在 l'être vivant でもなければ、感覚する存在 l'être sentant でさえないのである」[1)]。したがって、彼によれば、デカルトにとって「栄養摂取、場所移動、感覚による表象、記憶の役割、情念の機能についての合理的説明」を与えるために、「純粋機械学の秩序 l'ordre du mécanisme pur にとって異質な何らかの原理を導入することは必要ではない」[2)]。ブランシュヴィックが「感覚する存在」を「思考する存在」から区別しているのは奇異に思われるかもしれない。というのは、デカルトによれば、感覚することは思考実体の様態だからである。にもかかわらず、デカルトが感覚を機械論的に身体の精神に対する作用の結果として説明しているのは事実である。しかし、このことはデカルトが提示した心身合一

の「原始的概念 les notions primitives」の説明に背馳するものではないだろうか。というのは、エリザベト宛書簡によれば、我々は思考の概念とも延長の概念とも異なる、独自の心身合一についての「原始的概念」をもっているからである（à Élisabeth, 21, mai, 1643, AT, III, p.665.）[3]。そして、この概念に「精神が身体を動かし、身体が精神に作用する力の概念 la notion de la force が依存している」（*ibid.*）。デカルトによれば、この力が「感情や情念の原因となる en causant ses［i.e., l'âme］sentiments et ses passions」のである（*ibid.*）。感覚が力に依存しているならば、その力に言及せずに、つまり思考の概念と延長の概念だけで当の感覚を説明することは、「ある概念を他の概念によって説明すること」になっていないだろうか。もしそうであるとすれば、「原始的概念」のデカルト自身による規定に反する。なぜなら、「それら原始的概念は原始的であるから、その各々はそれ自身によってしか理解され得ない」からである（*ibid.,* p.666.）。「我々が何らかの困難を、それに属していない概念によって説明しようとするとき、我々は絶えず誤るのである」（*ibid.,* pp.665-666.）。では、何が心身合一に属する現象を、――いま引用したテキストに背馳することなく――精神と身体によって説明することを可能にし、正当化するのだろうか。

1.「機会を与える」―『掲貼文書への覚え書』第 12・13 項

D・ガーバーは『哲学原理』*Principia Philosophiae*（1644）（※以下、『原理』と略記）における物体の存在証明が、感覚をもたらす能動的原因に訴えないという点を指摘し、一つの可能性として次のように述べている。「彼［デカルト］が能動的能力への指示を削除したのは、まさに諸物体が感覚の能動的原因として正しく記述され得るということを、もはや彼が確信していなかったからなのかもしれない」[4]。とりわけ、1647 年に出版された『原理』仏訳の該当箇所には「観念がそれにまったく似通っている、外部にあ

る物体を機会として à l'occasion des corps de dehors、われわれが延長する物質についてもつ観念が形成されたように思われる」とある（AT, IX-2, p.64.）。こうしたデカルトの様々なテキストに散見される機会原因論的表現は、精神と身体の間の直接的な因果関係を弱めるものなのだろうか。この問いに答えるために、「機会 occasion」という語を廻る考察から始めていきたい。

1647 年にヘンリクス・レギウスによって匿名で書かれた『人間精神、すなわち理性的魂の解明、そこにおいてそれが何であるのか、また何であり得るのかが解明される』という文書に対して、デカルトは『掲貼文書への覚え書』*Notae in Programma quodam*（1648 年）（※以下、『覚え書』と略記）によって反論している。『覚え書』の中で、デカルトはレギウスが提示したテーゼの各々について詳細なコメントをつけている。レギウスは第 12 項と第 13 項において以下のように記す。「12、精神は生得的な観念や概念や公理を必要とせず、精神にとっては、その思考する機能 facultas cogitandi だけで自分の作用を成し遂げるには十分である」（AT, VIII-2, p.345.）、そして第 12 項からの帰結として、「13、したがって、精神に刻印されたあらゆる共通概念 communes notiones は事物の観察あるいは伝承 rerum observatio vel traditio に起源をもつ」（*ibid.*）。レギウスが主張していることは、生得観念の否定と、観念の外来性である。まず、デカルトは第 12 項について、レギウスとの対立は言葉の上にすぎないとする。というのは、レギウスはたしかに前半部で生得的な観念を否定してはいるが、後半部で精神に「思考する機能」（デカルトはこの語を引用する場合に、「本性的、言うなら生得的な naturalis sive innatus」という一節を挿入している）を認めるからである。そして、この「思考する機能」から単独で出てきたある思考の形相である、そのような観念を自分は生得的と呼んだのであるから、レギウスのテーゼに何ら反しないとデカルトは述

べる。

問題は、次の第13項である。デカルトは第13項を次のようにパラフレーズする。第13項でレギウスが述べていることは、「あたかも、思考する機能はそれだけでは何も成し遂げることができずに、事物の観察あるいは伝承から、つまりは感覚から受け取ることなしには、決して何も知得せず、何も思考しないかのようである」（*ibid.,* p.358.）。そして、「それはひどい間違いである」と批判する。「事物の観察あるいは伝承」から受け取ることを、「感覚から受け取る」ことに置き換えて、デカルトはさらに以下のように述べる。「我々が思考によって形成するどのような事物の観念も感覚によって我々に表示されない［...］。したがって、独り経験に係わる周囲の状況だけを除外するならば、精神、言うなら思考する機能に生得的でなかった何ものも、我々の観念のうちにはない」（*ibid.*）。精神のうちにある観念を特定の外的対象に関係づけるために、ここで言われる周囲の状況が必要になってくるのであるが、その関係づけは観念それ自体が感覚器官を通して精神に到来することによって生じるのではない。むしろ、「あの時よりもむしろこの時に、自らに生得的な機能を通して、それら観念を形作るための機会 occasio を精神に与えた、そういうある何かを、それらの事物が［感覚器官を通して］送り込んだ」のである（*ibid.,* p.359.）。第13項では共通概念についてのテーゼであったのに、外的対象、すなわち物体のことが話題になるのは、我々の観念との類縁性があるように見える物体でさえ、観念の生得性を前提とするのだから、外的対象と何ら類縁性をもたないような共通概念はなおさら精神に生得的である、そういう仕方で議論が構成されているからである。レギウスとって第12項と第13項は、「事物の観察あるいは伝承」から受け取ったということを神の観念にまで拡張するための布石となっている（第14項）。逆に、デカルトにとっては、感覚に係わる議論でレギウスのテーゼに反論しておかなければ、共通概念ど

ころか神の観念の外来性へとレギウスの議論に沿って立ち至ることになる。したがって、いま見たような議論をデカルトは展開するのである。

感覚的なものの観念の生得性、そして「機会を与える」という表現からすれば、精神と物体の直接的因果関係が弱まっているかのような印象を与える。しかし、「機会を与える」という表現は精神と身体の相互作用について何ら事情を変えない。なぜなら、マルブランシュや、デカルト主義者と呼ばれる一群の哲学者とは違って、デカルト哲学において精神が何らかの感覚をもつように直接働きかけるのは物体だからである。『覚え書』でのデカルトの関心、そして機会原因論的表現の意図するところは、感覚刺激と感覚的なものの観念の間の「因果的結合 causal connection」のうちにはなく、むしろ原因と結果の「非－類似性」を主張することにある[5)]。この点について、『知能指導の規則』*Regulae ad Directionem Ingenii*、『屈折光学』*La Dioptrique*（1637）以来、デカルトの態度は一貫している。畢竟、「機会」にすぎないとしても、＜私＞の外部にある事物が「何らかのものを送り込んだ」ということは否定されていないのである。したがって、「外的な機会は対応する感覚の実効的な原因 les causes effectives である」と認めなければならない[6)]。『覚え書』のテキストによって確認されることは、「機会を与える」という切り詰められた表現においても、依然として精神と物体の直接的因果関係は否定されていないということである。そればかりか、精神のうちに感覚的なものの観念が形成されることの説明は、物体の直接的な働きかけなしにはあり得ない。というのは、それら観念を形成する能力が、特定の時点において（「あの時よりもむしろこの時に」）顕在化するためには、その顕在化そのものの原因として、物体の働きかけがなければならないからである。「機会を与える」という表現の採用は、心身の因果関係の内実（たとえば、松果腺仮説や心身合一の経験）に参照することで為されるものではなく、むしろ精神と身体（＝物体）各々への能力

の配置、あるいは能力が顕在化するための条件という問題領域において理解されなければならないのである。

2．「同じひとつの事がら」―『情念論』第１部第１項

前節で見たように、デカルトのテキストに散見される機会原因論的表現は心身の因果的相互作用を否定するものではない。また、心身の因果的相互作用の問題は、松果腺仮説のような具体的な心理－生理学的作用様式の説明に先立って、何よりもまず能力の顕在化の問題として据えられている。本稿では、心身合一の経験を精神と身体の因果的な働き合いとして、それら両者の具体的な作用様式に先立って設定することを可能にする概念について、以下の二節を充てて検討する。

その概念とは、結論を先取りして言えば「能動 l'action － 受動 la passion」概念である。デカルトは『情念論』第１部第１項で以下のように述べている。「すべて新たに生じること、新たに起こることは、[...] そのことが起こるのを受け入れる主体に関しては「受動」と呼ばれ、そのことを起す主体に関しては「能動」と呼ばれる。したがって、能動者と受動者とは多くの場合大変違っているが être souvent fort différents、能動と受動とはいつも同じ一つの事がらであって être toujours une même chose、それは、二つの違った主体に関係づけられ得るがゆえに、能動と受動という二つの名前をもつのである」（AT, XI, p.328, PA, part.I, art.1.）。注目したいのは、「同じ一つの事がら」という表現である。

P・ホフマンはデカルトにおける因果性概念が、ヒューム以後のそれと違って、アリストテレス主義的なパラダイムの下にあったことを指摘している。ヒュームにおいては、たとえば衝突する球のように、二つの＜出来事＞があって、先行する＜出来事＞が後続する＜出来事＞の原因となる。アリストテレスにおいては、「瓶を持ち上げる人間」が典型的な例と

なる。この例では、結果を＜瓶が持ち上げられること＞、原因を＜瓶を持ち上げる人間＞、あるいは＜持ち上げるという行為＞とみなすことができる。しかし、球の場合のように結果が原因に後続する＜出来事＞あるいはプロセスであると言うことはできない。なぜなら、「瓶が持ち上げられるということは、持ち上げるという人間の行為に後続するものではないからである」[7)]。ホフマンによれば「さらに強い主張」が可能であると言う。すなわち、「そのような場合に、現実にはただ一つの出来事ないしプロセスがあるにすぎない there is really only one event or process」という主張である[8)]。そして、この主張を先に引用した『情念論』第1部第1項は示していると彼は解釈する。続く第二項でデカルトは、「さらに私は次のことにも注目する。すなわち、我々の精神が合一している身体以上に直接に、我々の精神に対して能動的に働きかける主体があるとは認められないこと、それゆえ、精神において受動であるものは、通常、身体においては能動であること」と述べている（*ibid.*, art.2.）。ホフマンはこのテキストにおいて、デカルトとアリストテレスとの間に差異が見られるとする。アリストテレスによれば、能動と受動によって生じる変化は受動するもののうちにあるから、能動者の能動が受動者のうちにあるということになる。他方、デカルトは能動を能動者のうちに位置づける。それゆえ、ホフマンによれば、「デカルトは、ある能動者が受動者に働きかける場合に、その出来事ないしプロセスは両方の主体に同時に simultaneously 存在する、という見解をとる」のである[9)]。

ところで、ホフマンは以上のように哲学史的な概観を与えた後、そこから次のように結論する。すなわち、彼によれば、デカルトにとって出来事はすべて様態という存在論的カテゴリーに包摂されるのであるから、『情念論』の引用した箇所が示しているのは、「同時に二つの主体に属する様態、あるいは越境的様態 straddling modes が存在するということである」[10)]。

しかし、この結論は容認しえない。何よりも、「同時に二つの主体に属する様態」は、デカルトの存在論においてはその場をもたないということがある。たとえば、心身合一に由来する思考の様態も、それが思考様態であることに変わりはなく、ただ、「単に精神だけにも、単に物体だけにも帰せられてはならない」（AT, VIII-1, p.23.）とされるのみである。もし二つの実体（思考実体と延長実体）に帰属するのであれば、ある同一の様態がある場合には思考様態と見なされ、ある場合には延長様態と見なされることになる。しかし、それは、思考様態と延長様態の間にも実在的区別 distinctio realis を認めるデカルトの見解に反する。したがって、いかにして当の様態が実在的区別に抵触することなく、同一であり得るのか疑問である。つまり、「同じ一つの事がら」という表現に、思考と延長の二元論を超過する内容を読み取ることにはそもそも無理がある。

このホフマンの結論に対して、D・ブラウンは「二様態説 two modes view」を提示する。ホフマンの結論の難点は、能動と受動の各項である思考様態と延長様態に同一性を認めると、思考実体と延長実体の間にある実在的区別に反する帰結を生じてしまうという点にある。ブラウンは次のように述べる。能動と受動が「同じ一つの事がらである」ということは以下のことを意味する。すなわち、「能動と受動は実在的に相互に区別される訳ではない not really distinct。ただし、この実在的に区別されないということは、数的同一性やトークン同一性を意味する訳ではない」[11)]。思考実体は何らかの特定の様態とは別箇に明晰かつ判明に概念され得る。そこで、仮に感覚のように、思考実体の様態でありながら、思考実体とは別の実体に「全面的に依存する」様態があるとする。すると、その様態は思考実体と別箇に概念されるのだから、たとえこの様態が延長実体に依存しているとしても、そのことは思考実体の明晰かつ判明な理解が延長実体の理解に依存するということを含意しない。それゆえ、「ある様態が異なる

実体の様態へ依存すること dependence、したがって他の実体へ依存すること」は、実体の間に成立する実在的区別を少しも弱めないのである[12)]。つまり、彼女によれば、デカルトの様態的区別は様態と実体の数的同一性を含意していないので、思考実体と延長実体の依存関係を想定することなく、或る様態がそれら両実体に存在論的・形而上学的に依存することが可能なのである。ブラウンはこうした解釈を踏まえて、「同じ一つの事がら」を、彼女が「メレオロジカルな図式 mereological picture」と呼ぶものによって解釈しようとする。まず、情念を二つの構成要素に分ける。すなわち、思考実体の様態、および動物精気 les esprits animaux の運動である。次いで、情念とこれら構成要素の関係を、全体と部分の関係として理解する。すなわち、「全体がそのあらゆる部分なしに存在できないように、情念もまたそれらの部分から離れて存在することができない」のである[13)]。このように、一つの全体を構成する限りにおいて、二つの構成要素は「同じ一つの事がら」と見なされ得るのである。

ブラウンの解釈は、能動と受動の同一性を、様態同士の関係に置き換えて、それらの同一性（あるいは、依存関係）を探ろうとする点でホフマンの解釈と同型であるように思われる。たしかに、彼女の言う「メレオロジカルな図式」は精神と身体から複合された「人間」の一性については有効な解釈枠組みであり、感覚のもつ、単に思考にも物体にも帰されないという側面をうまく説明するかもしれない。しかし、『情念論』第１部第１項で示されているのは、「ある主体に関して受動であること ce qui est passion」が「能動 action」と同一であるということである（C*f.* AT, XI, p.327, part.I, art.1.）。ということは、感覚が感覚であるがゆえにもつ質的特徴――「精神と身体の密接な協同」によって「曖昧で混乱したもの」である（C*f.* *ibid.*, p.350, part. I, art. 28.）――ではなく、「受動であること」として同定される何らかの＜出来事＞における、「生起した」という一点のみが「能

動－受動」概念によって解き明かされるべきことなのである。ブラウンの言うように、「同じ一つの事がら」ということで意図されているのは、言うまでもなく思考様態と延長様態との同一性ではない。むしろ、ある出来事――それが心的な出来事であるのか、物理的な出来事であるのかは問題ではない――が生起することの同一性が意図されているのである。言い換えれば、＜出来事＞が生起するということは、同時に何かが＜出来事＞を生起せしめたということと、事がらとして同一であるということ以外ではない。デカルトはこのことを精確に表現していた。すなわち、「新たに生じ、生起するすべてのこと tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau」が能動とも受動とも呼ばれるのである。つまり、「すべてのこと」が能動と受動に分節化されるのではなく、「すべてのこと」が能動としても受動としても考察されるということである。

３．公理としての「能動－受動」

デカルトは、『原理』第２部第 40 項で、物体に生じる変化の「特殊的原因 causae particulares」が運動の第三法則に含まれると述べた上で、「少なくとも、それ自身物体的であるところの原因はそうである」と但し書きをつけている。この但し書きの理由をデカルトは以下のように説明する。「わざわざこう言って断るのは、人間の精神とか天使の精神とかが、物体を動かす力 vis corpora movendi をもっているかどうか、また、もっているとするならどのような力であるのかという点はここでは取り上げないで、人間論 tractatio de homine のために残しておくつもりだからである」(AT, VIII-1, p.65, pars.II, art. 40.)。心身の相互作用の説明のために想定される「力 vis」は自然学的記述には馴染まない。少なくとも、それは人間論として別に取り扱う必要がある、そうデカルトは考えていた。アルキエの考証によれば、この人間論は結局執筆されなかった[14)]。そうすると、人間精

神がもつ物体と働き合うための力の本性を解明することなく、その力によって生じる感覚や意志的行為を、たとえば『原理』第 4 部第 188 節以降のように、デカルトが物理的な過程の結果として説明できたのはなぜなのか。なぜデカルトは精神と身体の相互作用を可能にする条件を解明しないままに相互作用を想定できたのか。

この点を「能動－受動」概念に関係するテキストに沿って検討してみよう。『省察』*Meditationes de Prima Philosophia*（1641）に付された「第五答弁」において、デカルトは回転する独楽を「自らに作用する」ことの例として挙げていた。それへの反論に対して、デカルトは 1641 年某宛書簡でもって答えている。反論とはこうである。紐の最初の一打ちが独楽を運動へと強いるのであって、もはや紐の作用がなくなった後でも、独楽は回転し続ける。それゆえ、空中に投げられた石や大砲から撃たれた砲弾と同じように、独楽は能動（自らに働きかけているの）ではなくむしろ受動の状態にあるのではないか、というものである（X*** à Descartes, juillet, AT, III, p.404.）。デカルトは以下のように応答する。第一に、現前していない事物から何らかの作用を被るということは理解不可能である。第二に、そのようなことが生じるとすれば、どのようにして能動と受動を区別するのか。能動と受動の区別ができなくなるということは、原因［能動］がもはや現前していないならば、結果［受動］を結果として認める根拠がなくなるということであろう。「私はと言えば、能動と受動は同じ一つの事がらであると常に考えてきた」とデカルトは述懐する。回転する独楽の比喩のように、現前していない事物が、ある＜出来事＞を生起させたと言い得るならば、そもそも「生起する」という言い方自体が意味を為さなくなる。もしその表現を保持しようとするならば、「世界のうちに能動があるのではなく、生起するすべては、宇宙の創造のときにあった最初の諸作用［能動］の受動である」と言わざるを得ない（à X***, août, 1641, AT, III,

p.428.)。ただし、その場合でも、ある特定の時点において＜出来事＞が生起したとは言えないであろう。「きわめて短い瞬間においてさえ per minimum temporis momentum、能動のない受動があるということは明らかに矛盾 plane repugnare」なのである（*ibid.*）。したがって、能動と受動が＜同事性＞として概念されるということ――たとえば、「ナイフの切るという能動と、対象における切られるという受動」――は、能動と受動の＜同時性＞を含意するものなのである（「能動と受動は同じ一つの事がらである［...］、それゆえ［...］明らかに矛盾です」）。L・アラネンが解釈するように、能動と受動は「一挙に at once」成立するのであって、したがって「能動と受動とは同じ一つの現実性 one and the same actuality を概念する二つの観点 aspect」であると言わねばならない[15)]。

精神と身体の関係を考える上で、重要だと思われるのが、以下のテキストである。「物体的事物において、あらゆる能動と受動はただ場所的運動にのみ存します。この運動が動かすもののうちにあると見なされる場合、それは能動と呼ばれ、この運動が動かされるもののうちにあると見なされる場合、それは受動と呼ばれます。ここからまた帰結するのは、これらの名前が非物質的な事物に適用される場合には、それら事物のうちにおいて何らかのものが運動と類比的に考えられなければならないこと aliquid etiam motui analogum in illis esse considerandum、そして精神における意志作用のように、動かすものの側にあるものは能動と呼ばれ、同じ精神における知性や視覚のように、動かされるものの側にあるものは受動と呼ばれなければならないということです」（à Regius, décembre, 1641, AT, III, pp.454-455.）。このテキストが重要なのは、「能動－受動」概念が物質的事物と非物質的事物の区別なく適用され得ることを示しているからである。それは、先に引用した『情念論』第１部第１項の「能動するものと受動するものとは多くの場合大変違っているが être souvent fort différents」と

いう箇所が仄示していたことでもある。A・ロビネが指摘するように、物体（＝身体）と精神が働き合う場合に、「物体はけっして延長から解放されなかったし、精神は思考から解放されることはなかった。にもかかわらず、能動という概念 *le concept d'action* は二つの実体に共通のものなのである」[16]。このことは当然、受動についても認められなければならない。

かくして、デカルトの「能動－受動」概念の特徴は、第一に、＜能動するもの－受動するもの＞の両項について無記的な概念であること、『原理』の論述を参照して言い換えるならば、「能動－受動」概念とは、その概念だけでは「存在しているいかなる事物についての知識も現前させない（AT, VIII-1, p.8, pars.I, art.10.）」ものであり、それゆえ「共通概念あるいは公理 communis notio, sive axioma（AT, VIII-1, p.23, pars.I, art.49.）」であると考えられるのである[17]。だからこそ、「能動－受動」によって心身の相互作用を記述することは、相互作用の心理－生理学的な作用様式の記述を俟たないのである。逆から言い直せば、このことは、動物精気と精神の相互作用の機制を説明することの困難さ、より一般的に言えば、思考と延長が相互排他的な本性をもつということが、デカルト哲学にとって、精神と身体が「能動－受動」の関係において働き合っていることに対する反論にはならないということではないだろうか。事実、精神と身体との相互作用に関する困難は、「精神と身体が相異なる本性をもつ二つの実体であるならば、そのことは一方が他方に働きかけ得ることを妨げる」という「誤った前提」に拠る、とデカルトは述べる。（à Clerselier, 12 janvier, 1646, AT, IX-1, p.213.）。すなわち、繰り返しになるが、精神と身体が相互に「能動－受動」の関係にあることは、両者の何であるかには無関係である。精神のうちに受動が生じているということは、同時にかつ同じ事がらとして何ものかの能動が生じていることを論理的に含む。『省察』における物体の存在証明のテキストが示すように（C*f.* AT, VII, pp.79-80.）、精神が何もの

かの働きを被っていることがまず明らかにされた後で、たとえば感覚の場合には、その能動の主体が物体として、あるいは生理学的見地からすれば「脳の或る小部分 una exigua ejus［i.e., cerebri］pars（AT, VII, p.86.）」として事後的に見定められるのである。

おわりに―デカルトにおける「能動－受動」概念の役割

第一節で論じた「機会を与える」という表現についてロディス－レヴィスは以下のような見解を示している。「舟乗りがその舟のなかにいるような具合に、人間精神が身体のうちにあるのではないということを、『人間論』がどのように示したのか、その仕方を我々が知らない場合、デカルトがしばしば用いる機会原因論的表現は説明と見なされてはならない。その一方の他方に対する実効的因果性 une causalité effective が排除されている訳ではないが、それは二つの領域――身体の領域と精神の領域――のうちに刻まれている相関関係の記述 la description d'une corrélation なのである」[18)]。そして、ロディス－レヴィスはこの「説明」を『情念論』における能動と受動の「根本的な一体性 l'unité fondamentale」のうちに見て取る[19)]。この根本的な一体性を日常経験によって知られる精神と身体の実体的合一 unio substantialis の十全な説明とすることには留保するべきであろうが、しかし「能動－受動」概念が、心身合一体としての人間のうちに生じる諸現象の説明にとって本質的であることは、『情念論』のテキストが如実に示すところである。

本稿はブランシュヴィックからの引用で始めた。問題は機械論的因果性が、心身合一の領域に属す現象にまで拡張されることを可能にしているのは何かということであった[20)]。ここでは「経験」を援用することはできない。というのは、第一に、「経験」はまさにそうした因果性によって説明されるものであることに加えて、心身合一について我々は独自の「原始

的概念」をもっており、なぜそれが思考と延長の概念によって説明され得るのかという新たな問いをもたらすからである。第二に、そうすることはデカルトの歩みをまったく転倒させることになると思われるからである。＜私＞の「意に反して」生ずる感覚は、「意に反して」いるがゆえに受動的な経験である。この経験は生起した＜出来事＞であるがゆえに、ある原因によって生起せしめられた＜出来事＞であり、それゆえ問わねばならないのはなぜ生起したかではなく、その原因は何かである[21]。経験を「能動 - 受動」という因果性のもとで、原因と結果として分析することに照準が定められている。だから、心身合一に由来する情念 les passions を扱う著作の中で、因果関係の可能性そのものを問うのではなく、デカルトは精神の機能と身体の機能を区別すべきことを何よりも強調するのである。すなわち、「したがって、われわれの情念の認識に至る最良の途は、われわれのうちにあるさまざまな機能の各々を魂と身体のどちらに帰すべきかを知るために、それら魂と身体の相違を考察することである」（AT, XI,p.328, part.I, art.2.）。デカルトは精神と身体の相互作用を一から再構成することを意図していない。むしろ、「われわれのうちに見出されるさまざまな機能」を、思考と延長に分類し、区別すること、言い換えればそうした機能を分析することを意図していた[22]。機械論的・作出因果性が、心身合一の領域にまで適用されるのは、われわれのうちにある受動経験（あるいは意志的・能動的経験）に「能動－受動」概念が適用され、その経験が必然的に作出因果作用の結果（あるいは、原因）として定められるからである。第三の「原始的概念」によって掴まれる経験は、「能動－受動」の様相の下に置かれるや否や、その経験は二項間の作出因果関係として理解されるのである。こうして、あたかも思考と延長の相関関係のような説明図式が現れることになるのである。

注

1）L. Brunschvicg, *L'éxpérience humaine et la causalité physique*, PUF, 1949, p.180.

2）Brunschvicg, *ibid*.

3） Descartes, R., *Œuvres du Descartes*, éd. par Ch. ADAM, Ch., et TANNERY, P., Paris : J. Vrin-C.N.R.S., 11vols., 1964-1974. に拠り、AT の略記号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表し、典拠を明示する。強調は傍点によって、補いは［　］によって、それぞれ表示する。（※訳出に際しては、『デカルト著作集　全四巻増補復刊』、所雄章他訳、白水社、2001 年、および『世界の名著　27　デカルト』、野田又夫訳、中央公論新社、1978 年を適宜参照した。）

4）D. Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, PUF, 1999, pp.122-123.

5）D. Garber, *Descartes Embodied*, Cambridge University Press, 2001, p.217.

6）G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, 1950, p.85. シュマルツは『覚え書』について以下のように述べる。「『覚え書』における最終的な見解は、脳の運動は感覚的観念の現実的な作出原因 real efficient causes of sensory ideas であるということである。ただし、その原因は生得的な心的機能の活動によって補われている」。Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, Oxford, 2008, p.157.

7）P. Hoffman, "The Union and Interaction of Mind and Body" in *A companion to Descartes*, ed.by., Janet Broughton and John Carriero, Blackwell, 2008, p.399.

8）Hoffman, *ibid*.

9）Hoffman, *ibid.*, p.400.

10）Hoffman, *ibid*.

11）D. J. Brown, *Descartes and the passionate mind*, Cambridge, 2006, p.127.

12）Brown, *ibid.*, p.128.

13）Brown, *ibid.*, p.133.

14）*Œuvres philosophiques*, Textes établis, présenté et annotés par F.Alquié, Garnier Frères, 1973, Tome III, p.191. note.6.

15）L. Alanen, *Descartes's concept of mind*, Harvard, 2003, p.175.

16） A. Robinet, *Descartes, La Lumière Naturelle, Intuition, Disposition*, Complexion, Vrin, 1999, p.412.

17）「能動－受動」概念の公理的性格に触れた文献として以下を挙げる。M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raison*, tom.II, L'âme et le corps, Aubier,

1968, C*f*. pp.77-78. / R. Lefèvre, “La Methode cartésienne et les passions”, in *Revue des sciences humaines*, tom.36, No.142, 1971, pp.284-301., C*f*. pp.285-291. / D. Kambouchner, *L’homme des Passions*, tom. I, Analytique, Albin Michel, 1995, C*f*. pp.94-95.

18）G. Rodis-Lewis, *L’Œuvre de Descartes*, Vrin, 1971, p.356.『デカルトの著作と体系』、小林道夫・川添信介訳、紀伊國屋書店、1990 年、379 頁。

19）Rodis-Lewis, *ibid*.［邦訳］、380 頁。

20）この機械論的因果性の拡張ということで留意すべきなのは、デカルトが精神と身体の間で働く「力の概念 la notion de la force」を、物体と物体の間で働く「力の概念」と類比的に理解すべきではないとしていることである（C*f*. à Elisabeth, 21, mai, 1643, AT, III, p.667.）。しかし、これは「力の概念」の本性に係わる相違であって、「能動－受動」概念によって、一般的に作出因果性が適用されるという本稿の主張に支障はないと思われる。

21）たとえば、以下の解釈を参照。「精神の受動 «passion de l’âme» という表現は、デカルトにとって新たな概念構築のための要である。この表現は文字通り理解されなければならない。つまり、それが明白に語っているのは、受動における精神の受動性 passivité なのである。問題は精神がいかにして受動におかれるのかではもはやなく、むしろ精神の受動がいかなる能動［作用］に対応しているのかを理解することなのである」。*à quelle action correspond la passion de l’âme*」。Carole Talon-Hugon, *Les passion rêvées par la raison*, Vrin, 2002, pp.119-120.

22）R. Lefèvre, “La Methode cartésienne et les passions”, in *Revue des sciences humaines*, tom.36, No.142, 1971, pp.284-301, p.286.

（大学院博士後期課程学生）

RÉSUMÉ

La notion d'« action-passion » chez Descartes

Azusa Nonomura

Selon Descartes, les sentiments sont le produit d'une action du corps, et plus particulièrement du mouvement des esprits animaux dans le cerveau. Or, dans son « *Principes de la Philosophie* », il dit que certaines choses, telles que les sentiments, ne doivent pas être attribuées à l'âme seule, ni aussi au le corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux. Pour cette union, dit-il ailleurs, nous avons la notion primitive, qui est indépendante des autres. Donc, expliquer les sentiments par la notion d' extension et de pensée, revient-il à expliquer quelquechose appartenant à une certaine notion originelle en vertu des autres ? N'est-ce pas, comme l' affirme Descartes dan sa lettre à Élisabeth, « expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas » ?

Pour répondre à cette question, nous nous attacherons à la notion de « action- passion » que l'on trouve dans le premier article des «*Passions de l'âme* ». Cette notion apparaît comme un axiome, en sorte qu'elle s'applique à n'importe quels termes, liés en relation de « action- passion » : par exemple, l'action du corps et la passion de l'âme. La passion de l'âme et l'action corporelle sont, d'après Descartes, « toujours une même chose », non dans la mesure où ce qui relève de la substance pensante serait assimilé à ce qui relève de la substance étendue, mais parce qu'il y a identité entre le fait qu'un évenement se réalise de nouveau et le fait qu'il est causé. La notion « action-passion », c'est la notion qui, en s'appliquant à notre éxperience, permet de mettre en place la causalité efficiente entre « un agent » et «un patient », sans faire référence à leur natures respective et avant de décrire un mécanisme psycho-physiologique. Ce qui fait qu'en utilisant de les notions de pensée et d'étendue, on peut expliquer un phénomène qui procéde de l'union de l'âme et du corps, à la manière d'une quasi simple description de corrélation entre eux.