The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	デカルトにおける「力」と「運動」
Author(s)	米虫, 正巳
Citation	カルテシアーナ. 1997, 14, p. 79-105
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66971
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「力」と「運動」

米虫正巳

はじめに

デカルトの哲学にとって「力 vis, force」とは何か。デカルトの哲学において「力」の問題はどのように提起され、そしてどのような意味を持っているのか。それを少しでも明らかにするのが本稿の課題である。無論一口に「力」といっても、それが関与する様々な領域に応じてそれぞれ異なる仕方で意味付けが為されているはずである。例えば自然学の領域において言われる物理的な力、つまり物体の慣性力と、『省察』の「第一答弁」や「第四答弁」において特に論じられる「自己原因 causa sui」としての「神」の「無限の力（力能 potentia)」とが、全く同じ意味において把握され得るなどと考えることは、少なくともデカルト哲学の体系内では到底不可能であろう。さて我々がここで第一に主題としたいのは、そのように異なる意味付けが為されている数々の力の中でも、とりわけ「魂」について言われる「力」、つまり「魂」の「力」である。

ところでそれがどのような意味で言われるにせよ、「力」というものが問題にされるならば、そこには何らかの形で「運

動 motus, mouvement」というものが当然関与せざるを得ないと思われる。勿論「運動」ということの意味にもよるが、力の全く関わらない運動や、運動の全く関わらない力というものは一般的には考えることの困難なものであろう。それゆえ「魂」の「力」について考察することは同時に、それに関与する何らかの「運動」について考察することでもなければならない。

また「魂」の「力」とそれに関わる「運動」に対してそれに固有の意味付けが為されているとすれば、それらの意味は、別の仕方で意味付けられているそれ以外の力や運動の意味との差異において問われるはずであるから、前者についての考察は、後者についての考察とも関連するのでなければならないだろう。そこで「魂」の「力」とそれに関わる「運動」について主題的に検討するために、我々はそれに直接に手を付けることから始めるのではなく、最初に手掛かりとして『哲学原理』第二部の自然学における「運動」論を取り上げようと思う。そしてこの自然学の領域における運動概念の考察を経由しながら、それとの対比によって、我々の本来の考察対象としての「力」と「運動」へと立ち戻るという順序で論じることにしたい。

I

まず『哲学原理』第二部の記述を中心に取り上げることにより、デカルトの自然学において提起されている「運動」の概念を捉えることから始めることにしよう。デカルトにとって「運動 motus」とは、延長的実体としての「物体 corpus」の「様態 modus」であり（VIII-1 25, VIII-1 29～30, VIII-1 32 etc.）、様態としてのこの運動は、物体の主要属性としてその本質を成している「延長 extensio」に依存するものとされる（VIII-1 25, VIII-1 32）。そしてこの延長とは「長さ、幅、

深さ」から成る三次元の広がりのことである（VIII-1 23, VIII-1 42）。ところでなぜ運動が延長に依存するかと言えば、「運動は、延長した空間においてでなければ知解し得ない」以上、「我々は延長を……運動なしに知解することができる」が、その逆に関しては、つまり運動を延長なしに知解することは不可能だとされるからである（VIII-1 25）。こうしてデカルトの自然学にとっての運動とは、「形 figura」、「大きさ magnitudo」、「位置 situs」などの他の諸様態と並ぶ物体の単なる一様態に過ぎないものとされるのである（VIII-1 23）。

実はここで既に我々にとっての一つの重要な問題が生じているのだが、それはもう少し後で取り上げることにして、取り敢えず次に、デカルトによって提示されるより具体的な「運動」の定義を見ることにしよう。

『哲学原理』第二部二四節において、デカルトは「運動」に次のような定義を与えている。すなわち運動とは「或る物体が、或る場所 locus から別の場所へ移動する働き actio」である（VIII-1 53, cf. VIII-1 32～34）。この定義から直ちに分かるように、デカルトの自然学における運動の定義は、運動についての伝統的な定義の一つである「場所的運動 motus localis」、言い換えれば「位置の変化」や「位置の移動」をそのまま踏襲していると言えるだろう。もっともアリストテレスによって主張された運動の四つの定義[1]のうち他の三つ、つまり「実体変化（生成）」、「質変化」、「量変化」は、運動の定義からは今や厳密に排除されなければならないとされる。デカルトによれば、「運動」とは「場所的運動」のことであり、そしてただ「場所的運動」のみが「運動」である。「自然」の内にこれ以外の運動を想定するべきではない（VIII-1 53, VIII-1 32）。というのもアリストテレスも含めてデカルト以前の哲学者や自然学者たちは、「場所的運動とは別種の様々な運動を考え出すことによって、運動の本性を知解できないものにしてしまった」（VIII-1 33）からである[2]。自然学の領域における「運動」の定義に関するデカルトのこの立場は、初期の『規則論』（X 418）以来、『世界論』（XI 39～40）

を経て、この『哲学原理』に至るまで一貫して維持されている。

しかし「或る物体が、或る場所から別の場所へ移動する働き」という上の運動の定義は、デカルトによればそれ自体としては未だ十分ではない。もちろん「場所的運動」ということそのものは否定されるのではないが、「或る物体が、或る場所から別の場所へ移動する働き」という運動の定義はより厳密に限定された定義に置き換えられなければならないのである。そのことは「場所」という語の定義に関わってくる問題である（Ⅷ-1 55）。

一般的には、何らかの物体は延長した「空間 spatium」において「或る場所 locus」を占めていると考えられる。だがデカルトにとって「真空 vacuum」は存在しないのであるから（Ⅷ-1 49 etc.）、「私が延長を理解するところなら、それがどこであれ、そこには必然的に物体が存在する」ということになる（à Arnauld, 29, juillet, 1648, V 224, Ⅷ-1 49）。言い換えれば、延長した「空間」は何らかの物体で完全に満たされていることになる。そうであれば空間それ自体が、「長さ、幅、深さ」を持つ三次元の「延長」から物体として構成されていると言うに等しいのであるから、「空間」と「物体」とはそもそも区別され得ないのである（Ⅷ-1 45）。またこのように物体と空間が区別されないならば、物体がそこにおいて在る「場所」と物体そのものも区別されないことになる。それゆえ物体がそこにおいて在る「場所」と「空間」もまた区別されない（Ⅷ-1 47）。したがって「物体」と「空間」と「場所」は同じものであって区別されず（Ⅷ-1 45～49, au Marquis de Newcastle, octobre, 1645, IV 329）、「空間」と「場所」という言葉の相違は、物体を「大きさ」と「形」の観点から捉えるか（空間の場合）、それとも「位置」の観点から捉えるか（場所の場合）に応じた見方の相違に過ぎない（Ⅷ-1 47～48）。それゆえ或る物体の「場所」とは他の諸物体との関係によって決まるその物体の位置を示すのである（Ⅷ-1 47～48）。

こうして「延長」としての「物体」（デカルトの所謂『物体即延長』）は同時に「即空間」かつ「即場所」でもあり、このように「物体＝延長＝空間＝場所」という等式が成立する。そしてこのことから分かるのは、「物体＝延長＝空間＝場所」という立場を採れば、「真に不動の一点はこの宇宙には見いだされない」ということ（VIII-1 47, VIII-1 55）、すなわち位置を決定するための最終的な不動点が存在し得ないということである。そのため物体＝延長から独立した空間や場所は存在せず、場所も空間も他の場所や空間に対する関係において、つまり結局他の物体との関係において、相対的にしか位置決定できないということになる。あらゆる場所や空間は相対的なものとなるのである。

このように「空間」や「場所」の相対性が主張されることになるのだが、そのこと自体はデカルトの自然学にとって否定されるべきことではない。ただこれによって「或る物体が、或る場所から別の場所へ移動する働き」という先の運動の定義をより厳密にする必要性が生じることになる。空間や場所の相対性により位置を決定するための最終的な不動点が存在し得ないということからは、位置決定そのものは不可能ではないにしても、その位置決定があくまでも相対的で暫定的なものにとどまるということが帰結する。したがって運動の定義の中で「場所」という概念を少なくとも通常理解されるような意味では使用することができなくなるし、また「場所」という言葉を用いることにより誤解を招く可能性も生じて来るのである。

そこでデカルトは『哲学原理』第二部二五節でより厳密な意味での、「事物の真理による ex rei veritate」運動の定義を与える。それによるとこの「運動」とは、「或る物体の、この物体に直接に接していてしかも静止しているとみなされる物体のそばから、別の物体のそばへの移動 translatio」（VIII-1 53）のことである。これは「静止しているとみなされる物体」、つまり相対的に不動だとみなされる別の物体との関係において、一つの物体の運動が決定されるということ、す

なわち物体の運動が「相互的 reciproca」だということであり、また「運動」と「静止」とが相対的になるということである。これは「空間」・「場所」の相対性に対応させて二四節での運動の定義をより正確にしたものだと言えるだろう。そしてこのことからは、同じ一つの物体に対して、その物体に関係づけられるところの他の諸物体の多数性に応じ、運動の多数性が同時に帰属させられるということ、あるいは同じ一つの運動に対して複数の物体の相互運動が帰属させられるということが帰結する（VIII-1 47）。

だがこのように、空間や場所の相対性により、一つの物体に対して多数の運動が帰せられるならば、あるいはこれを運動について見た時、一つの運動に対して複数の物体の相互運動が帰せられるならば、こうしたことは少なくとも常識的には不条理とみなされもしよう。しかしデカルトによる「運動」のより厳密な定義は、このような不条理だという見方に対しても一応反駁し得るものとなっている。まず「或る物体の、それに直接に接する物体のそばから起こる移動」と運動を定義することにより、場所の相対性を括弧入れして、その運動の始発点を定めることができる。そして運動が行われつつあるその時点では、運動する物体に直接に接し取り巻いている諸物体の状況は一定だと規定し得ることから、運動も一通りに確定し、運動の多義性を排除することができるのである（VIII-1 55）。また運動の始発点が「静止した物体」と固定化されることによって、その運動の相互性を排除することができる。こうして一つの運動における複数の物体の相互移動という不条理を考える必要もなくなるのである（VIII-1 56）。

勿論こうした「運動」のより厳密な再定義による不条理の解消は、自然学の対象としての物質的世界の中から、運動が行われている状況を局所的に切り出して、その限定的に設定された場面において諸物体の運動を考察することによるものであると言える。より包括的な状況の内では、「静止した物体」も「静止しているとみなされる」だけであるから、

「静止」しているように見える物体の運動も最終的には否定されない（VIII-1 56～57）。運動が結局のところやはり「相互的」であることはデカルトも否定していないのである。物体的世界が「無際限に indefinite 延長する」ものである（VIII-1 52, VIII-1 15）以上、どんな状況もより包括的な状況の内に置き直され得るのであるから、物体の移動そのものはあくまでも他の物体と「相互的」であり（VIII-1 55）、その運動と静止は「位置の変化」として、場所や空間が相対的なものにとどまるのと同様に相対的なものにとどまるのでなければならない。このように徹底して相対的で相互的な場所的運動として規定されることが、デカルトの自然学における「運動」の特徴だと言えるだろう。

II

さて、以上で『哲学原理』第二部での自然学における「運動」の定義を見て来た訳であるが、運動をこのように相対的で相互的な「位置の変化」と定義するとなると、このことはそれに関連する別の概念に対しても少なからず影響を与えることになる。それはすなわち「力 vis」の概念に対してである。

運動を相対的で相互的な場所的運動と規定するデカルトは、「運動は常に動体（動かされるもの）の内に in mobili あって、運動させるもの（動かすもの）の内には in movente ない」（VIII-1 54, VIII-1 55）とみなす。すなわち「運動」とは、「動かされた物質における in materia mota その様態以外の何ものでもない」（VIII-1 61）。それゆえ『哲学原理』第二部二四節において与えられた「運動」の定義が、二五節において厳密に再定義されねばならなかったのは、既に取り上げたように「場所」という概念に問題があるという理由からだけではなかったということが、次で見るように理解されなければならない。

二四節で与えられた運動の定義とは、「或る物体が、或る場所から別の場所へ移動する働き actio」(VIII-1 53) というものであったが、こうした運動が「動かされた物体の様態である」[3] 以上、二五節で「事物の真理による」運動の再定義が為される時、二四節の定義内の「移動する働き」という言葉はもはや不適切なのである。そこで「或る物体の、この物体に直接に接していてしかも静止しているとみなされる物体のそばから、別の物体のそばへの移動」として、つまり相対的で相互的な場所的運動として厳密に運動を定義する際に、デカルトはこの運動から「移動させる（運動させる）力あるいは働き vis vel actio quae transfert」を排除しなければならなかったのである (VIII-1 54, cf. VIII-1 32)。というのも、「運動については、場所的運動だけを考えて、運動が引き起こされる力については問わない場合に……我々は運動について最もよく理解できる」からである (VIII-1 32)。このようにして自然学的な物体の運動の考察においては、運動を引き起こす「力」についての問いは「排除されている」のである。[4] したがって相対的で相互的な「場所的運動」としての運動それ自体の中には、「移動させる（運動させる）力や働き」は存在せず、またこうした「運動」は「静止」と相対的な物体の様態に過ぎないので、静止とは独立に語り得るようなものではないということになる (VIII-1 54)。

もちろんデカルトの自然学において力の概念が全く登場しない訳ではない。デカルトによれば、自然学の対象である自然、つまり物体的世界においては、「いかなる事物も……できる限り常に同じ状態を維持し、外的原因によってでなければ決して変化しない」(VIII-1 62)。言い換えれば、「動かされるものは、その運動を、つまり同じ速度を持ち、同じ方向に向かう運動を維持する力を持つ」のである (VIII-1 66, cf. XI 38)。これは物質的世界において運動する物体の慣性としての力であり、デカルトにとってその自然学で認められ得るのはこの意味での力だけである。

では、このように「運動」から慣性としての力以外の「移動させる力や働き」を排除することは一体何を意味するの

であろうか。次に検討すべきはこのことである。「運動」からの「力や働き」の排除は、もしこの「力や働き」が、例えば「自然」なるものの神秘的で隠れた力や性質を意味しているのであれば、そうしたものを前提し求めようとするアニミスティックな自然学・自然哲学に対するデカルトの拒絶と批判を示すものであろう。またそのような神秘的な自然の力は論外として、一般的に外的な事物に帰属するとみなされる力を考察の外に置くことにより、運動の起動者との関係を抜きにして、慣性としての力を有する物体の運動、つまり「できる限り常に同じ状態を維持し、外的原因によってでなければ決して変化しない」(VIII-1 62) 物体のあらゆる運動を数量的、一義的に取り扱うことが可能になる。とすれば、こうした慣性としての力以外の「力」の排除は、「数学的に表象可能な場所的運動」[5] のみを取り扱うことによって「宇宙の位階序列も、形相因や目的因も考慮せずに、運動をそれ自体として研究する」[6] デカルトの自然学の歴史的な革新性を特徴づけるものであろう。したがってこのような自然学の観点に立つ限りにおいては、「力や働き」が「運動」から排除されるというのも全く正当なことだと言わなければならない。

しかし我々がここで問題にしたいのはそのことではない。まずデカルトが「運動は常に動かされるものの内にあって、動かすものの内にはない」と言う時、後者の「動かすもの」の存在そのものが否定されている訳ではない。また「運動」から「移動させる力や働き」が排除されている時、後者の「移動させる力や働き」の存在そのものも否定されている訳ではない (VIII-1 55)。というのも、なるほど確かに物体の運動を数量的、一義的にそれ自体として取り扱おうとする自然学的観点から見れば、「動かすもの」と「移動させる力や働き」を介入させる必要は全くないが、しかしまた物体が自ら動き始めることができるという、真の意味での「自ら動くもの」ではない以上、自然学的観点とは別の観点からは、「動かすもの」と「移動させる力や働き」が何らかの仕方でやはり要請されざるを得ないからである。

自然学の対象としての自然的物質的世界における物体は、当然「自ら運動する」こと、より正確に言えば「自ら運動を開始する」ことはできない。このような物体は一見自ら運動しているように見えても、あくまでも因果的な法則に従って、他の物体によって、他の物体を原因として「運動させられた」ことにより、結果的にその運動を維持しているに過ぎない。勿論こうした物体を対象とする自然学の観点から問題となるのは、それが運動させられた結果であるにせよ現に運動状態にある物体それ自体とその運動であり、その原因について問うことは問題とならない。だがこれはあくまでも自然学的観点に立ってのこと、ただその観点に立ってのみのことである。

従ってデカルトが言おうとしているのは、運動の自然学的な考察や記述を行う場合にのみ、「力や働き」や「動かすもの」を介入させることは不要だということである。したがって「力や働き」と「動かすもの」ないしは「移動させるもの」の存在が、自然学的な観点から排除されているとしても、それは事柄そのものとして否定されているのではなく、こうした「動かすもの」の側にこそ「力や働き」が存しているということが、自然学的な観点とは別の観点からは、消極的な仕方ではあれ肯定されているのを見逃してはならない。そしてまたそれは自然学的観点とは別の観点から肯定されるべきなのだから、自然の内に位階序列や目的因を導入するアリストテレス的自然学に回帰することを意味する訳では当然ない。アリストテレス的自然学に回帰することなく、しかも自然学の領域とは別の領域が求められているのである。

『哲学原理』においては、自然学的な観点から「動かすもの」の「力や働き」と「動かされるもの」の「運動」とが対比させられた上で、前者が排除されることによって、「運動」が「場所的運動」すなわち「位置の変化」としてのみ規定されているのであり、逆に言えば、相対的な「場所的運動」として「運動」を規定することが、「運動」から「移動さ

せる力や働き」を排除することを要請しているのである。しかしその存在は自然学的な観点から排除されただけであって、決して否定されている訳ではない。そしてそれは自然学の対象たる物体的世界とは別の次元においてこそ提起されなければならない。

III

ここで冒頭の「運動」と「延長」の関係に戻ろう。デカルトにとって物体の様態である運動は、物体の本質を成す「延長」に依存するものとされた。なぜなら「運動は、延長した空間においてでなければ考えることはできない」以上、「我々は延長を……運動なしに理解することができる」が、その逆に関しては不可能だとされたからであった。こうして運動は、「形」、「大きさ」、「位置」などの他の諸様態と並ぶ物体の一様態に過ぎないものとされたのであった。しかしこうした運動の取り扱いは果たして正当化され得るものなのだろうか。これが、我々が最初で既にほのめかしてはいたが、取り敢えずは放置しておいた問題であり、デカルトによる自然学的な運動の規定を把握した今こそこの問題を真に考察すべき時である。

なるほど我々は「延長」を「運動」なしに理解することはできるかもしれない。例えば我々が運動していない物体を思惟する時、それは我々が延長を運動なしに理解していることであろう。しかしそのことからは、運動が「形」、「大きさ」、「位置」など他の諸様態と同様の一様態に過ぎないということが簡単に結論できるだろうか。ひとまずこれら三つの概念に検討を加えなければならない。

まず「形」と「大きさ」であるが、これらは確かに「延長」を前提としていると言えるだろう。また「位置」につい

ても、それが空間での隔たりを意味する限り、「延長」を前提しているはずである（VIII-1 50）。とすれば「延長」がなく、それに依存しない「形」、「大きさ」、「位置」などというものは矛盾を含んでいると言えるだろう。それゆえこれら三つの諸様態はやはり「延長」に従属するものと考えることができる。

しかしこれらの「形」、「大きさ」、「位置」は、実は「延長」のみによってはそうした「形」、「大きさ」、「位置」であることはできないのである。というのもデカルトによれば、物体の「形」、「大きさ」、「位置」を決定するのは「運動」であり、それらの多様性や変化は全て「運動」に依存しているからである（VIII-1 52～53, VIII-1 78, XI 34）。「運動が物質的実体の、したがって実際には物質的『諸』実体の諸部分の多様性を規定している」[7]。つまり「延長」と「運動」の両者が協同し、「延長」に「運動」が加えられることによって、「形」、「大きさ」、「位置」は形成され変化する。とすれば「運動」が「形」、「大きさ」、「位置」などと並ぶ物体の諸様態の一つであると考えることはそもそも不可能なのである。

それゆえ「運動」は「形」、「大きさ」、「位置」のように単なる物体の一様態ではないと考えねばならない。では「運動」と「延長」との関係はいかなるものであろうか。本当に「運動」は「延長」に一方的に依存しているものなのだろうか。「運動は、延長した空間においてでなければ考えることはできない」のであれば、確かに運動を延長なしに理解することはできないかもしれない。しかしデカルトによれば、「神」は「物体を運動と静止と共に創造した」（VIII-1 61）のであるから、物体は創造の最初の瞬間から運動している（VIII-1 61, XI 43）。しかもその創造の瞬間と「同じだけの運動」を維持している（VIII-1 62）のだから、その運動は止むことなく行われていると考えなければならない。

もっともこの運動はあくまでも静止に対して相対的な運動であり、見方によっては静止でもある。だからこそ「神は物体を運動と静止と共に創造した」と言われたのであった。静止も見方によっては運動であるから、この意味で運動も

静止も相対的であり、絶対的な運動はやはり存在しないことになる。

しかしまたデカルトは次のようにも言う。すなわち全体として見るならば、「世界」には「変化しないものはいかなる場所にも en aucun lieu 一つもない」(XI 10~11, cf. VIII-1 66)。このデカルトの言明は重要である。なぜなら、「変化しないものは『いかなる場所にも一つも』ない」と言い得る以上、全ては変化するものであるから、この変化する全てのものがそこに存する「世界」の「(いかなる) 場所」を、相対的にのみ決定される場所、あるいは相対的にのみ不動とみなされる物体として捉えることは不可能となるからである。そして、それゆえにこの時の変化の全てが単なる相対的で相互的な変化に還元されてしまうということも決してあり得ないことになるからである。すなわち全てが変化する時の、変化するものが存する「世界」の「場所」とは、全ての変化を相対的で相互的な変化へと完全に還元することの不可能性を否定的な仕方で、つまり絶対的空間を前提することなしに指し示しているのである。

このことからは次のことが帰結する。先に見たように、「変化」は全て「運動」に依存し、「運動」によって引き起こされるのであれば、変化しないものが「いかなる場所にも」あり得ない以上、「世界」には「運動」するもの以外の何物もあり得ないということになる。そして「世界」には「運動」するもの以外の何ものもあり得ないのであるから、物体は絶えず運動しているということになり、それゆえ「運動」を物体の属性である「延長」なしに理解することができないのであれば、それと全く同様に、この「延長」を「運動」なしに理解することもできなくなってしまうのである。確かに「運動」は「延長」に相関的であるかもしれないが、しかし我々は「延長」をいくら分析しても、そこから「運動」を導き出すことはできないであろう。このことはつまり、「運動」はそもそも「延長」に対して外的であり、その外から来るということを示している。[8]「デカルトの哲学では、いかなる変化も (物体的) 実体それ自身から、あるいは物体の

本質から生じるのではない。……（物体的）実体の中の何ものも変化を生み出すようにはしない」[9]。こうした変化を生み出す「運動」は「延長」に完全には還元不可能なのである。

そしてこのことからさらに以下のことが帰結する。「変化しないものはいかなる所にも一つもない」と言う時の変化の全てが、単なる「相対的な変化」に還元されるということは決してあり得ないのだから、そこには何らかの「絶対的な変化」が存在するということになる。そしてやはり「変化」は全て「運動」に依存し、「運動」によって引き起こされるのであれば、こうした絶対的な変化を引き起こす「運動」それ自身もまた、「相対的な運動」とは同じものであってはならない。それゆえ絶対的な変化を引き起こす運動は、相対的な「場所的運動」に還元されてしまうことはできないということ、言い換えれば絶対的な変化を引き起こす「絶対的な運動」が何らかの仕方で存在するということが帰結するのである。相対的な運動が「延長」を前提しそれに従属する運動であったのに対し、この「絶対的な運動」は「延長」にも、またそうした「延長」を前提した上での相対的な運動にも還元不可能なものなのである。

ここでようやく我々は先の「動かすもの」の「力や働き」の問題に帰ることができる。自然学的な観点により「場所的運動」つまり「位置の変化」として捉えられた相対的な運動から排除された「移動させる力や働き」は、「動かすもの」ないしは「移動させるもの」の側にある。そして「動かすもの」の「力や働き」と、「動かされるもの」の「運動」との対比において、後者の運動とは物体の本質としての延長に従属する限りでの運動、つまり「位置の移動」ないしは「位置の変化」という相対的な運動であった。そして今「運動」と「延長」の関係を検討することにより、「延長」に対して外的であり、「延長」に還元不可能な絶対的「運動」を我々は見いだした。そしてこの「運動」は「延長」に還元不可能なものであるから、当然「延長」に従属する限りでの相対的な「場所的運動」としての運動に還元されるものであって

はならない。すなわちここにおいて「延長」に従属する「場所的運動」から排除された「動かすもの」の「力や働き」と、「延長」に還元不可能な絶対的「運動」が結び付くことになるのである。

「場所的運動」から排除された「動かすもの」の「力や働き」と、「延長」に還元不可能な絶対的「運動」との結び付きを考えるために、ここで諸物体の運動の系列を遡行することを考えてみよう。今現に運動中の或る物体を考え、それだけを取り出してみれば、確かに自然学的な観点からはその運動を数量的、一義的に取り扱うことは可能である。またそのような場面では慣性としての力によりその物体は「自ら運動する」ものであるように見える。しかしこれは物体である限り正確な意味で「自ら運動する」もの、つまり「自ら運動を開始する」ものではあり得ないから、別の物体によって、別の物体を原因として「運動させられ」、その結果その運動を維持しているだけのはずである。しかしこの別の物体も同様にそもそも「自ら運動を開始する」のではなく「運動させられている」はずであるから、さらにまた別の物体によって「運動させられている」ことになる。同じようにして考えれば、我々はさらにまた別の物体へと無限に遡行することができるのであるから、ただ物体のみによっては運動が現実に始められることは決してあり得ないということになってしまう。

無論運動は実際に可能なものとして現に与えられているのだから、この無限遡行はあくまでも想定され得るだけのものであり、現実には断ち切られてしまっているのでなければならない。先に引用したように、この無限遡行を断ち切り得るのは「物体を運動と静止と共に創造した」(VIII-1 61, XI 43)「神」である。つまり「神」が創造と共に物体を運動させたからこそ、自然的世界の物体は現に運動という状態にあるとされるのである。この神の導入は、デカルトの自然学を基礎づける所謂「永遠真理創造説」に対応するものであると考えられる。我々が自然の内の物体の運動を把握するた

めには、そもそも自然の内に神が物体の運動を創造し、かつ同時にその物体の運動の観念が神によって我々の内に置かれたのでなければならない。つまり物体の運動を数量的、一義的に把握する自然学が可能であるためには、神がその対象たる運動を創造していなければならないのである。

さて、この運動の原因としての「神」は自然学を基礎づけるための形而上学的観点から措定されたものであるが、その限りにおいて自然学的観点と連動しており、自然学的観点とは全く別の観点から提起されたものではない。しかしデカルトによれば、このように運動を起こし得るのは実は「神」だけではない。デカルトはこのように「神」のみを原因として挙げることだけで決して満足している訳ではなく、運動の原因についてのまた別の記述を、現在の我々の問題にとってより重要な記述を行っているのである。デカルトは『哲学原理』第二部の自然学に関する記述の中でその原因を既に示唆しており（VIII-1 65）、そして以下に引用する一六四九年のモルス宛書簡で明確にそれを提示している。我々が注目するのは次のようなデカルトの言明である。デカルトは言う。確かに「運動」の「動かす力 vis movens」はまず創造する「神のものである」。しかしまたその「動かす力」は、「物体を動かす力を神が与えた……我々の魂のような被造実体のものである」と（à Morus, août, 1649, V 403～404, cf. à Morus, 15, avril, 1649, V 347）。すなわちここでデカルトは「物体を動かす」ことによって運動を引き起こす「力」を「我々の魂」にも認めているのである。

ここで「物体を動かす力」と呼ばれているものが、上で「延長」を前提した相対的な「場所的運動」から排除された「移動させる力や働き」に対応しているのは明白であろう。つまり先程の記述に対応させて言えば、「動かすもの」ないしは「移動させるもの」とは「我々の魂」であり、「力」とはこのような「魂」の「力」である。この「魂」の「力」は、「延長した空間」の内での物体の「場所的運動」に関わる力、つまり慣性力ではなく、物体を取り巻く他の諸物体によ

ってその物体に行使される作用としての力（VIII-1 66）には決して還元され得ない（cf. à Elisabeth, 21, mai, 1643, III 665～667）。また「延長」に還元されない絶対的な「運動」とは、我々の「魂」の「動かす力」に結び付いた「運動」であると考えることができる。先程の「神」の問題に戻るならば、この「魂」の「力」の方が、「神」が物体を動かすと考えることをむしろ可能にする。つまりグイエの言葉を借りれば、「私の思惟が自分の身体を動かすときの力の経験を利用して、神が物体を動かすと想定できる」のである。(10)

さしあたって我々は次のように言うことができると思われる。デカルトは自然学的考察においては物体の本質を「延長」として規定し、その「延長」に運動を従属させることによって、この運動を相対的な「場所的運動」すなわち「位置の変化」とみなした。逆に言えばデカルトは物体の本質を「延長」によって規定するためには、運動を「延長」に従属させなければならなかったし、そのためには、その運動から「力や働き」を排除しなければならなかったのである。しかしそのように運動を「位置の変化」とみなし、運動の相対化を徹底することによって「延長」としての「物体」を無「力」化しつつも、そうすることによって同時に、「延長」における相対的な「位置の変化」に還元されず、むしろ「延長」では規定できない「動かす力」と絶対的な「運動」とを、自然学の対象としての物体的世界には異質なものとして、かえって浮き彫りにすることになってしまったのである。この「力」と「運動」とは、「魂」の「力」とそれに結び付いた「運動」であり、それが結果として見られれば、「位置の変化」としての運動を「延長した空間」の中に描くこともあり得るにせよ、しかしそれ自身は「延長」に対して外的な一種の過剰として、そこに完全に還元されてしまうことは決してあり得ないものなのである。

IV

デカルトの「運動」論から取り出した「魂」の「力」とそれに結び付いた「運動」を、我々はより明確にしなければならない。それが次に答えるべき問題である。

まず「魂」の「力」に着目しよう。上で述べたように「魂」の「力」とは「移動させる力や働き」であり、それは「神が与えた」「物体を動かす力」である。「魂」はこの「動かす力」によって「物体を動かす」ことができる。それでは「魂」によって「動かす」ことのできる「物体 corpus」とは何であるか。言うまでもなくそれは我々の「身体 corpus」である。デカルトは既に一六四三年のエリザベート宛書簡で「魂」が「身体」を動かす様式を「力 force」として捉えていた（à Elisabeth, 21, mai, 1643, III 665）。そしてデカルトは、「魂が身体を動かす」という自己の内に確証し得る自らの経験の中に「力」という概念のモデルを見いだし、これを物体の運動の中に投影して見てしまう考え方を批判する（à Elisabeth, 21, mai, 1643, III 667）。つまりデカルトにとって、この「魂」の「力」とはまず何よりも「魂が身体を動かす力」であり、物体間で行使される力とは区別される。むしろ「身体を動かす」「魂」の「力」を、それ以外のものについて適用する語り方は全て誤謬なのである。

「魂」の「力」とは「身体を動かす力」であり、「身体」以外の「物体」は、我々の「魂」が自らの「身体」を「動かす」ことによってのみ間接的に動かすことができる。したがってこの「魂」の「力」については、「魂」と「身体」の関係する場面、すなわちデカルト哲学における「心身合一 union」と言われる次元において明らかにされるのでなければならない。我々は先に、自然学的な観点とは異なる観点から、そこで「力や働き」が提起されるべき領域が要請される

と言った。つまりそれが自然学の対象としての物体的世界とは異なり、またそれに還元不可能な次元としての「心身合一」の次元なのである。それはまた、心身合一したものとしての人間の身体の様々な側面のうち、数学的・機械論的に把握され得るもの以外は全て自然学の対象としての自然からは排除されていたということでもある。

まずデカルトにおける「身体」の概念を検討することから始めよう。デカルトにとって身体もやはり物体であり、その本質が「延長」である限り身体と物体との間に本性的な違いはない。けれども身体、それも人間の身体には物体一般とは異なる或る特性が存在している。それは人間の「身体」が「魂」と合一することができるということである。もっともここで形相・質料図式を前提とした次のような反論が予想されるだろう。「身体」が「魂」に合一できるから、人間の「身体」が単なる「物体」ではなく「身体」であるというのではない。そうではなくてむしろ「魂」が「身体」に合一しているから、その「身体」が単なる「物体」ではなく人間の「身体」となると言うべきであり、あくまでも主導権は「身体」の側にではなく「魂」の側に握られているのだと。

しかしそれでも他の物体一般と比べて、人間の身体そのものに何らの特権もないという訳ではない。デカルトは人間の身体に単なる物体にはない特有の性質を認める。それが「魂を受け入れる」ための「身体の態勢 dispositio」である。「魂に結合されるのは、人間の身体にとっては偶然ではなく、人間の身体の本性そのものである。なぜなら身体は魂を受け入れるのに必要な全ての態勢 dispositio を持つので、魂が人間の身体と合一されないということは奇跡なしには起こり得ないからである。この態勢がなければそれは人間の身体ではない」(à Regius, mi-décembre, 1641, III 460～461, cf. au P. Mesland, 9, février, 1645?, IV 166)[11]。

そしてデカルトにとっては、この「身体の態勢」が「身体」それ自身に統一性を与えているのであって、しばしば誤

解されるように「魂」が「身体」に統一性を与えるのではない。「身体の諸器官の態勢 disposition は、どれか一つの器官を除けば全身に欠陥をきたすほど器官相互に密接な関係があるので、身体は一なるものである」(XI 351)。例えば「人が死ぬ時、魂が去るのは、熱がなくなり、身体を動かす器官が壊れるためにほかならない」(XI 330) とデカルトは言う。つまり「魂が去る」から「身体」が壊れるのではなく、「身体の諸器官の総体」が壊れるからこそ「魂が去る」のであり (XI 351)、これを「合一」という言葉で置き換えるならば、「魂」と「合一する」から「身体」は統一性を持つのではなく、「身体」がそれ自身において統一性を持つから「身体」は「魂」と「合一する」ということになる。「魂」が合一するのは統一性を帯びた「身体」の「総体」であり、このような「身体」の「総体」はそれに固有の自立性を有している。そして身体にそのような統一性と自立性を与えるのが「身体の態勢」なのである。(12)

このようにそれに固有の「態勢」によりそれ自身の統一性を持つことによって「魂」と合一した「身体」は、他の物体に対して特権的な地位を占めることができる。デカルトによれば、あらゆる物体は「分割可能性」を有する (VIII-1 13)。「物体」は「無際限に分割可能」なのである (VIII-1 51, VIII-1 13, VIII-1 51~52, VIII-1 59~60)。しかしそれに固有の「態勢」により「魂」と合一可能な「人間の身体は分割不可能である」(au P. Mesland, 9, février, 1645?, IV 166, XI 351)。(13) 固有の「態勢」を有することによってそれ自身統一性を持った「一なるもの」としての人間の「身体の諸器官の総体」が「魂」と合一しているのであり (XI 351)、「この身体がその合一を維持するのに必要な全ての態勢をそれ自身の内に有している間は、全く完璧であると信じる」(au P. Mesland, 9, février, 1645?, IV 166) とデカルトは言う。そしてデカルトにとってこの人間の身体は、「自分自身の力によって propria sua vi 様々な仕方で動かされることができる moveri possit ように自然によって作られている身体機械 corporis machinamentum」である (VIII-1 35)。とすれば、こ

のような「身体」は「延長」に対しての、あるいは「延長」を本質とする単なる「物体」に対しての還元不可能性を既に示していると言えるのではないだろうか。

さて、ではこのような「身体」に対して、「魂」はその「力」によってどのように働きかけ、どのように「動かす」のであろうか。デカルトは次のように言う。「魂」は「身体に働きかける」(à Elisabeth, 21, mai, 1643, III 665) ことによって、その「身体」を「駆り立て動かす impellere ことができる」(à Arnauld, 29, juillet, 1648, V 222)。身体の側から言えば、「我々の身体」は、魂の様態である「我々の意志によって動かされ、我々はそれを内的に意識している」(VIII-1 54)。そして「延長した事物（＝身体）に働きかける」この「非物体的実体（＝魂）を……或る力 virtus aut vis のごとくに私は知解する」(à Morus, 5, février, 1649, V 270)。したがって「魂」が「身体」を「駆り立て動かす」時、「魂」とは、あるいはその具体的な様態としての「意志」とは「身体を動かす力」そのものなのであると言えよう。

この「魂」と「身体」との関係をさらに検討してみよう。まずこの「魂」の「力」は、「力能の……延長 extensio……potentiae」(à Morus, 5, février, 1649, V 270, à Morus, 15, avril, 1649, V 342) ないしは「思惟の延長」(à Elisabeth, 28, juin, 1643, III 694) とも言い換えられる。「魂」が「身体」に働きかける時、「魂」は「力能の延長」として「身体」に「適用される se applicare」のであり (à Morus, 5 février 1649, V 270)、この「力能の延長」は「物体」的な意味での「延長」には決して還元されない (à Morus, 5, février, 1649, V 270, à Morus, 15, avril, 1649, V 342)。他方で、「身体」もそれに固有の「態勢」によって、それ自身既に単なる物体的な意味での「延長」に還元され得ないものとなっている。「身体」はその「態勢」によって「魂」を、つまり「力」としての「魂」を受け入れることができるようになるのであるが、その時「力」としての「魂」は「力能の延長」として受け入れられている。「延長」によっ

てはそもそも規定されない「魂」の「力」は、「身体」の「態勢」ゆえに、それが働きかける「身体」によって「力能の延長」として受け入れられることができるのである。つまり心身のこの合一においては、「延長」に相関的ながらも単なる「延長」には還元され得ない「身体」と、「延長」ではそもそも規定不可能な「魂」とが、すなわち「延長」に還元されないもの同士が、「力」とその受容として直接に出会っているのであり、それを可能にするのが「身体」を「延長」に還元不可能なものとしている「身体の態勢」なのである。

「身体」の「態勢」は、「身体」それ自身を「延長」に還元され得ないものとすることによって、「身体を動かす」「魂」の「力」を「力能の延長」として受け入れるようにすると言うことができる。また「身体」がこのように「魂」の「力」を受け入れることができるようになるからこそ、この「魂」の「力」は「力能の延長」として「身体」に働きかけることができる。つまり「延長」に還元され得ないものとなった「身体」が、その「身体」に適用される「魂」の「力」を受容することにより、その「力」は「力能の延長」として現出し、こうして「魂」の「力」は「身体」の「運動」として現実化されると考えることができるのである。

以上の考察から我々は、「魂」の「力」とそれに結び付いた「運動」について次のように言うことができるだろう。すなわち「魂」の「力」とは、我々にとって自らの「身体」を「動かす力」であり、この「力」に結び付いた「運動」とは、相対的な「場所的運動」に還元されない自らの「身体」の絶対的な「運動」なのであると。つまり「エリザベート宛書簡での第三の（原始）概念」、すなわち「魂」と「身体」の「合一」及び「力」は、「運動という意味において思惟されるべきである」[14]。そしてそのように「魂」と「身体」を捉える思惟とは、「動かし動かされる諸物体についての思惟には還元不可能な、動くもの le mouvant についての思惟」[15]なのである。

確かに人間の「身体」も「物体」の一つである以上、「延長」を全く欠いてあることはできない。しかしそうであるとしてもそれは「延長」に還元され尽くしてしまうものではない。「精神（＝魂）が身体に働きかける時の力の概念と、物体が別の物体に働きかける時の力の概念」は「混同」されてはならない（à Elisabeth, 21, mai, 1643, III 667）。つまり、その「態勢」によって「延長」に還元不可能なものとなった「身体」と「魂」との関係は、「物体」と「物体」との関係とは全く異なるものであるから（à Elisabeth, 21, mai, 1643, III 665～667）、「魂」によって「駆り立て動かされる」「身体」の「運動」は、「物体」と「物体」の間に起こる「場所的運動」としての相対的な「運動」とはもはや同じものではない。「動かすもの」である「魂」の「力」に直接結び付いた「身体」とその「運動」は、「延長」とその下での相対的な「場所的運動」に決して還元され得るものではないのである。

運動は運動するこの「身体」の外にはあり得ず、しかも「動かすもの（運動させるもの）、あるいは運動を止めるものの中にあると考えられる作用」（VIII-1 55）としての「魂」の「力」は、合一において「動かされる身体 corpus motum」（VIII-1 55）と一つになっている。つまり身体の運動そのものと、その運動を行う力とが一つになっている。こうして「魂」の「力」と合一した「身体」にとって、その「力」があたかも「身体」それ自身の「力」となるかのように、この「身体」は「動かし動かされる諸物体」とは異なる仕方で「動くもの」、つまり「自ら動くもの」・「自ら動き始めることのできるもの」として、「場所的運動」には還元不可能な、「運動的能動性の経験 expérience de l'activité motrice」[16] を有するのである。

おわりに

我々はデカルトの自然学における運動概念を取り上げることから始めて、「魂」の「力」とそれに結び付いた「運動」について考察して来た。そして相対的で相互的な「場所的運動」に還元不可能な「運動」を見いだすことによって、そうした「運動」を生ぜしめる「魂」の「力」を自らの「身体」を「動かす力」として把握し、この「力」に結び付いた「運動」を、「延長」に還元不可能な「身体」が「自ら動く」という「運動」、すなわち「運動的能動性」として把握したのである。

さて、それでは以上のことはデカルト哲学の中でどのように位置付けられるべきであろうか。最後にそのことを考えてみたい。

我々が捉えようとしてきた「力」、つまり「身体」を動かし「自ら動く」ための「力」は、自然学の対象としての物体的世界からは排除されていた。この物体的世界においてなお力と言われるものが可能であるとすれば、それは、他の物体により動かされることによって一旦与えられた運動を維持する力、つまり慣性としての力でしかない（VIII-1 62, VIII-1 66～67, XI 38）。とすれば、我々は次のように考えなければならないのではないか。つまりこうした慣性を軸にした運動についての自然法則によって一つの力学体系を形成するには、我々が捉えようとしてきた「力」はそこから排除されなければならなかったのではないか。言い換えれば、自然学の領域からのこのような「力」の排除が、そもそもその自然学を成立させ、可能にするための条件の一つとなっていたのではないだろうか。

また他方で、我々が「力」とそれを現実化する「身体」の「運動」という形で捉えた「魂」と「身体」の関係は、心

身及び他の事物との間の能動・受動を通じての多様な感覚や知覚の複合とその諸結果からなる「心身合一」というデカルトの哲学が提起したもう一つの領域の内の或る局面に対応するものであろう。だがもし例えば現象学的観点に立って、「感覚印象を持つことは全て……それ自身既に……『私は動く』という形で遂行された能動性の成果」、つまり「自ら動くことの成果」[17]であるということを認めるならば、我々が取り出した「力」と「運動」の関係は、デカルトの言う「心身合一」という領域の中でも最も基底的な層に対応していると考えなければならないのではないだろうか。とすれば、我々が捉えようとした「力」と「運動」こそが、「心身合一」の領域における基底として、そこで生じる諸現象の可能性の条件として理解されなければならないであろう。

このように物理的な力には還元不可能な「力」が、自然学の対象としての物理的世界の領域から排除されることにより、或る意味ではそうした自然学を可能にしているのであり、同時にまたこの「力」が、心身合一という領域の基底として機能することにより、心身合一という物理的世界とは異質な領域における事象を確保するための条件となっているのである。したがってこの「力」の問題は、デカルトの哲学の中での二つの領域にネガティヴな仕方とポジティヴな仕方で同時に関わることによって、極めて重要な位置を占めるものであると考えられるだろう。

ともかくもこうしてデカルトによる「力」の概念の導入が、我々へと開かれた現実的で具体的な行為の空間を理解する可能性を準備していると言える。そして、デカルト哲学の中にこのような「力」についての把握を伺うことができる限り、我々はデカルトによる「力」の哲学の提起を見いだすことができるのであり、あるいはそれがたとえ不十分なものだったとしても、それが素描され準備されている限り、少なくともその端緒を見いだすことができるのである。

註

デカルトのテクストの引用・参照は *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, C. N. R. S—J. Vrin, 1964～1974, 11 vols. により、本文中に巻数とページ数を示す。

(1) アリストテレス『自然学』第三巻第一章参照。もっとも『自然学』では後で生成は運動から除かれるし、アリストテレスの運動論自体も極めて錯綜している。ここでは一般的な図式に従う。

(2) 自然学的な運動概念に関するデカルトとアリストテレスの対比については cf. Michio Kobayashi, *La philosophie naturelle de Descartes*, J. Vrin, 1993, p. 62, pp. 74～75.

(3) Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, *Descartes et les ≪Principia≫ II*, PUF, 1994, p. 87.

(4) *ibid.*

(5) Kobayashi, *op. cit.*, p. 74.

(6) *ibid.*, p. 76.

(7) de Buzon et Carraud, *op. cit.*, p. 77.

(8) 三宅剛一『学の形成と自然的世界』一九四〇年、再刊みすず書房、一九七三年、p. 242. ただし延長に外的なものである運動の原因として三宅がここで考慮に入れているのは「神」のみである。

(9) de Buzon et Carraud, *op. cit.*, p. 78.

(10) Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, 1962, p. 339.

(11) このレギウス宛書簡に含まれるデカルトの言葉は、神学者たちに批判されたレギウスの答弁のための助言であるというこの書簡の成立事情を考慮に入れると、どこまでデカルト自身のものであるかは疑わしい。しかしこの dispositio に関しては、後で引用する『情念論』(XI 351) にも同様の文脈において同じ意味で使用されている以上、デカルト自身のものと考えても差し支えはないと思われる。

(12) デカルトにおいて「態勢 dispositio, disposition」という概念は、異なる文脈に応じて様々な意味で使い分けられている。しかしデカルトが心身関係を考えるにあたって、「態勢」というこのように極めて多義的な概念に訴えるしかなかったとい

う事実自体が、質料・形相という図式での心身関係の把握の破綻を示しているのではないだろうか。心身問題と質料・形相図式の関係については cf. Vere Chappell, L'homme cartésien, 及び Anne Bitbol—Hespériès, L'union substantielle, in *Descartes—Objecter et répondre*, dir. par Jean-Marie Beyssade et Jean-Luc Marion, PUF, 1994, pp. 403～447. 仮に一旦質料・形相図式を受け入れるとしても、後で見るようにそれらを媒介することができるのは結局「力」の概念でしかないとすれば、このような「力」の概念の導入は質料・形相図式を不要にするだろう。

(13) もっとも「第六省察」では、身体は「分割可能」だと言われてはいる（VII 85）。しかしこのことは『省察』全体の基本的な問題設定と、物体の存在証明以降の「第六省察」の記述の指向との不整合から理解されるべきであろう。

(14) Gouhier, *op. cit.*, p. 339.

(15) *ibid.*, p. 344.

(16) *ibid.*

(17) Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, 1963, s. 117（邦訳　山崎、甲斐、高橋訳『現象学の道』、木鐸社、一九八〇年、pp. 188～189）, vgl., Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1968, s. 139.

（文学部助手）