The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	デカルトにおける物体の概念
Author(s)	上野, 修
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1982, 15, p. 1-16
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/6872
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

デカルトにおける物体の概念

上野　修

はじめに

長さ・幅・奥行きにおける〈延長〉を本性とする実体、ただ〈延長せるもの（res extensa）〉であって思惟するものでないもの――一言でいうならば物体即〈延長〉。知らぬ者とてないデカルトの物体本質規定である。余りの単純明快さに、それ以上の注解を必要としないかのように見えるかもしれない。だが翻って、もしデカルト哲学の全体の中にそれを置き直してみるとすれば、どうか。確かに、コギトの形而上学によって物体に与えられる、その限りでの本質規定は、〈延長〉に尽きるのかもしれない。がしかしデカルトその人の思い描く「哲学」は形而上学にとどまらず、それを一部分として含み込む更に大きなひとつの全体ではなかったか。「哲学全体は一本の樹のようなものであって、その根は形而上学であり、その幹は自然学であり、この幹から出てくる枝は他の諸々の学であり、これらは三つの主要な学、即ち医学・機械学・道徳に帰着する」（IX-ii 14）。[1] 樹の形象が自ずと示すように、哲学は根から枝へと向かう上昇、即ち「第一原理」から演繹される諸学の、段階を追った系列的伸展という姿を呈する（*ibid.* 9―10）。この姿がデカルト宿願の諸学の連鎖――諸事物が「一が他から認識されうる限りにおいて」配列されうるような、そうした「或る種の諸系列」（X 381）を具現すべきものに他ならぬとすれば、我々は正当にも

次のように問い返すことができよう。即ち、〈延長〉という形而上学的規定は、哲学の〈樹〉全体から見れば未だ端緒あるいは経由点にすぎぬのではないか。「一方を他方なしに明晰判明に理解しうる」（VIII-i 28）ことを以て精神から実在的に区別されるという、その限りでの物体即〈延長〉――そうしたコギトの形而上学＝〈根〉における規定は、ちようど「最単純物」が互いに結合しながら更に複雑な事物の系列へと発展してゆくように（X 379, 426）、〈樹〉の生成に沿って次第に物体概念を充実してゆくような或る系列の、実は一端緒にとどまるのではあるまいか。とすれば、〈樹〉の成育し了えた地点から顧られるであろう物体概念を、その全体性において規定し表現し尽くしているとは言い難いのではないか。従って、〈樹〉の線的な演繹系列に沿って、より複雑なものへといわば内包を深化してゆく物体概念を見届けること。まず〈根〉から〈幹〉への出口において（一）。次いで〈幹〉の中で（二）。そして〈枝〉の端末で（三）。

こうした試みは結局のところ、心身〔物心〕分離と心身合一の両立場を含み込み、理論と実践を己が内で結びつけているような、或る全体的な物心二元論を、デカルトのものとして想定している。じっさい心身の実在的区別から出発した彼の哲学は、心身合一たる人間の道徳に極まる。「ここに言う道徳は最高かつ最も完全な道徳であって、他の諸学の全知識を前提し、知恵の最終段階である」（IX-ii 14）。デカルトにとって哲学は、「知恵（sagesse）の探究」を意味するのである（*ibid.* 2）。従って我々はデカルトの物体概念を、そうした「知恵」を構成するに到るものとして浮かびあがらせようと努めるであろう。

まず手掛りとなるのは、「第六省察」にあてられる物体的事物の存在証明（VII 78−80）である。普遍的懐疑の極北でコギトを救出し、その不可疑の〈思惟する私〉の存在から神の存在を証明し了えたデカルトは、そこで、一度びは疑われた物体の存在を回復しようとする。まさにこの地点で、物体の概念を捕まえなければならない。なぜなら、そこで初めて物体は、〈延長〉という明晰判明な観念から現実的な存在へと移行するのであり、物体が思惟された単純な本質から〈精神の他者〉へと敷居を跨ぎ越えるのは、まさにそこだからである。

物体的事物の場合は、神の場合のように、その観念が含む〈思念的実在性（realitas objectiva）〉から存在が証明されるというわけにはいかなかった。神の場合には、〈私〉の思惟における神の実在性の法外な大きさが、その真の原因たるべき神の〈私〉の外における存在を結論せしめたのである。ところが物体的事物の明晰判明な観念すなわち〈延長〉観念からは、物体が「ただ単に存在しうると結論できるにすぎない」（VII 118）。確かに物体的事物は「純粋数学の対象である限り、存在することが可能」（VII 71）ではあるが、しかしそのような「比例あるいは関係」（X 385）にかかわる限りでの幾何学的な〈延長〉の観念からは、「何らかの物体が存在することを必然的に結論せしめるような論証が引き出されうるとは、どうしても思われない」（VII 73）。要するに、〈延長〉観念からは、それがいかに明晰判明であり、またいかに神がその真理性を保証しようとも、ついに物体の存在は証明できないのである。そこでデカルトは、感覚的事物の観念の外来性に手掛りを見出そうとする。「じっさい、物質的事物の存在を私が証明したのは、〔……〕それらの観念が、我々によって作られたものでなく他所からやって来るのだと我々が意識する、そういう仕方で我々に到来するというこのことからであった」（à Hyperaspistes août 1641）[2]。しかしだからといって、熱だとか冷といった真とも偽ともつかぬ感覚内容を〈私〉の外に在る実在物だと信

じ込ませる、あの雄弁な「自然的傾向（impetus naturales）」が、そのまま手離しで受け容れられるわけではない。その傾向が、証明の最終段階において、神の保証をとりつけうる「大いなる傾動（magna propensio）」として、即ち判断意志の自由な傾動として再評価されて論証の契機を成すためには、理性の積み重ねる諸論拠に付き添われねばならない。さもなくば、たかだか「或る盲目的な衝動（caecus aliquid impulsus）」にそれはとどまるであろう。[3] もっとも、証明それ自体の妥当性を云々するつもりはないのであって、ここではただ次のことだけが問題である。すなわち、〈延長せるもの〉がイデアルな思惟内存在から思惟外のレエルな存在へと移行を認定されるにあたり、それは〈延長〉観念に重ね加えて、どんな概念的規定を併せもつようになるのか。

そこで証明の論拠を分析的に要約してみると――㈠ 〈延長せるもの〉と〈思惟するもの〉は、相互に実在的に区別されて存在しうること。㈡ その概念のうちに「何ほどかの知性作用（intellectio）を含む」ような能力は、それが内在する知性的実体なしに在りえない。と同様に、「何らかの延長は含むものの、いかなる知性作用も全く含まない」ような能力は、もし存在するというなら、それが内在する延長的で物体的な実体なしにありえないこと。㈢ 〈私〉のうちにある感覚能力すなわち「受動的な能力」の存在そのものが、感覚的事物の諸観念を産出する「或る種の能動的な能力」の存在を立証するが、かかる能動的な能力は「いかなる知性作用をも全く予想しない」がゆえに、知性的実体たる〈私〉とは異なった別な実体に内在すべきこと。㈣ かかる異なった実体が物体的実体とは別のもの（神・天使といった他の知性的実体）であるとすると、感覚的事物の諸観念を物体的事物に由来するものと信憑させるあの「大いなる傾動」を与えた当の神が、欺瞞の意志をもつことになり、矛盾すること。――「かくて物体的事物は存在する」というわけである。つまりそこでは、非知性的な能力（facultas）の存在から、かかる

能力を内在する実体の存在が結論されるのであって、〈延長〉観念から直接結論されるのでもなければ、感覚的諸観念の混乱した表現内容から結論されるのでもむろんない。〈延長せるもの〉＝〈純粋数学の対象たりうるもの〉と目された物体的実体は、まさに知性作用を含まぬ能力の主体として、かつまた精神の受動を産出する能動者として、存在を認可されるのである。これらの相は、それぞれ〈幹〉＝自然学と〈枝〉＝実践的諸学をすでに予想している。そこへ赴かねばならない。まず自然学から。

二

機械論的自然学は、何もデカルトを源泉として誕生したわけではない。それはいたるところで生まれつつあった。がしかし幾多の機械論者たち、例えばメルセンヌとその周辺の一群の学者たちが、事物の本性そのものは不可知として棚に上げ、現象の実証的な法則性にのみかかずらう現象主義に自己閉鎖しようとしている中で、ただ独りデカルトだけは、機械論を存在論的水準にまで徹底させようと欲した。[4] もし新たな自然学が、スコラ・アリストテレス的な実体形相（forma substantialis）をもルネッサンスの生命論的な霊魂（anima）をも用済みにして、現象の数学的定式化をその本分とするというのならば、それはまた、己れが葬った形相や霊魂に代って自然の生成を担うべき、何らか新たな原理を提出せずには済まされまい。精神に類比されうるようないかなる原理ももたず、いかなる目的因もなしに生成し活動する自然とは何か。

オランダに移って間もなくの一六二九年から翌年にわたる時期、「形而上学の小論文」や「永遠真理」説及び全自然を説明すべき『世界論』の企てを書簡が示唆するその時期に、デカルトはおそらく、「形而上学の最後の言葉が

自然学の最初の言葉である」という思いがけない確認[5]に訪われている。「神の存在、及び身体〔物体〕から分離される際の我々の精神の存在」（à Mersenne, 25 nov. 1630）の形而上学的証明から、それぞれ、己が完全性に基いた法則に則って働く神の〈力〉と、精神から実在的に区別された〈延長〉即ち無際限で空虚なき等質的物質とが帰結され、自然学に引き渡されるのである。そして自然学はこの二つの概念――神の〈力〉の法則的行使と〈延長〉物質――だけを基礎としつつ、そこから全宇宙を発生せしめようと試みる。「仮に神が、想像的空間のどこかに、新たな世界を組み立てるに足りるだけの物質を創ったとし、しかも神がこの物質の様々な部分を様々にかつ無秩序に揺り動かして、詩人の想像するような混乱したカオスを創り出したとし、そしてそのうえで、神はただその通常の協力をのみ自然に与えて、彼の定めた諸法則に従って自然が運動するに任せた場合に、この新たな一つの世界において起こるであろうところのもの、これらについてのみ私は語ろうと決心した」（VI 42）。この発生的記述は寓話の姿をおそらくは用心のために纏わされているとはいえ、形相に代るべき生成原理を呈示するのに当然要請されるスタイルであった。「それら物質的なものの本性は、それらをすっかりできあがった姿においてのみ見る場合よりも、上のように次第に生まれてゆく様を見るほうが、はるかに理解しやすいのである」（VI 45）。真理は「寓話」を通して「十分に顕現せずにはおかぬ」（XI 31）のであって、それは創造され得たあらゆる可能な宇宙の「アプリオリな証明」（*ibid* 47）を与えるであろう。

ともあれ我々は、かかる自然学のうちに、自然の脱アニマ化あるいは非精神化を、それも二重に仕組まれたそれを、認めることができる。まず第一の非精神化――形而上学の物心分離証明が直接基礎づける、物質の脱アニマ化。精神に類比的な諸勢力が物質から払拭される一方、一切の〈力〉は独り神のみに集中される。つまり物質（materia）

は、文字どおり純粋な〈素材〉として、神の〈力〉の前に捧げられるのである。〈延長〉観念によって把えられる、「或る真なる物体、つまり、全く堅固であり、我々がいま思索の歩みを止めているこの大空間の、縦・横・奥行きの全体にわたって、すべてを等しく充たしている物質」（XI 33）がそれであって、そのようなものとして自然の全体はひとまず「動かされるもの」に切り下げられ、「動かすもの」は神ただ独りとなる。かくて〈実体形相〉たちは、予め駆逐されてしまう。

第二の非精神化――生成する宇宙の脱〈世界霊魂（anima mundi）〉化。「神は〈力〉という観点――即ちその〈力〉が〈延長せるもの〉において行使され、あるいはされうる、というこの観点からするならば、延長である」（à Morus août 1649）。この神に属する〈力の延長（extensio potentiae）〉（à Morus, 5 fév. 15 avril 1649）が、慣性法則・衝突法則・直線運動法則等の自然法則に従って、「時には物質のしかじかの諸部分へ、また時には他の諸部分へと向けられる」（à Morus août 1649）という。がしかしそのように考えることは、己が本性のおもむくままに物質を運動させ秩序づける〈世界霊魂〉の如きものを、神の姿に擬装させて呼び入れ、結果的に自然を一個の巨大なアニマ的生命体とみなすことになりはしまいか。かかる誤解を恐れてかデカルトも、〈力の延長〉に関して公けの著作で扱わなかったのは「神をただ物質世界に合一した霊魂とのみみなしている輩の意見を、私が支持していると思われぬため」であった（*ibid.*）と打ち明けている。がしかしここでも実は周到な脱アニマ化が仕組まれているのである。まず、「物体諸部分の働き即ちそれらがもつ運動の傾向（inclination）は、それら諸部分の運動（mouvement）とは異なる」（XI 44）という点に留意しなければならない。前者は神の〈力〉が各瞬間において保持しようとする様々な運動の傾向であるが、後者は〈延長〉の幾何学的様態の一つの「移動（translatio）」

（VIII -i 53－54）であって、前者は後者として実現するのである。しかし〈運動傾向〉は、そのまま〈移動＝運動〉として実現するわけではない。なぜなら、神が各瞬間に保持しようとする個々の運動は、神の不変性ゆえに、少なくとも理念的には直線運動＝直線移動として概念されうるにもかかわらず、実際には、動かされる当の物質粒子は「すべてあらゆる角度から互いに接触し合っている」ために傾向どおりに直進できず、その都度最も動きやすい方向へと分け入って移動するほかない（XI 37, 44－46, VIII -i 63－64）。従って、「運動が存在し、また直線運動である限りにおいて、それらすべての運動の作者は神のみであると言わねばならない」が、同時に、「物質の多様な配置が諸々の運動を不規則で曲がったものにする、とも言わねばならぬ」（XI 46）。要するに、実際に物質延長の中で実現される〈移動＝運動〉の直接の作者は、神ではない。ところがまさにそうした「曲がった運動」が粒子のカオスから無数の渦動を形成し、この渦動から秩序ある宇宙が次第にほぐれ出て来る（VI 43, VIII -i 100 *sqq.*, XI 48*sqq.*）と仮定されるのであるから、結局神は、そこに目的論的な牽引を一切与えないということになる。それどころか、神の本性から演繹されるという一般的な自然法則が、そのように混沌（カオス）から宇宙（コスモス）を導出するいわば産出的な函数として首尾よく機能するためには、ただ神の〈力〉だけではだめであって、さらにその〈力〉がそこにおいて運動傾向を保持しようとするところの物質の、幾何学的多様（形・大きさ・配置）が考慮に入れられねばならない。見方を変えて言うなら、物質は、運動傾向として働く神の〈力〉を、己が幾何学的多様によって刻々と変様させながら、諸々の物体的事物を自分自身の様態として産出してゆくのであって、この意味で自然法則は、そのためのいわば普遍的道具として機能するのである。「神の働きは変化しないゆえに、そういう変化は、正しくは神の働きに帰属できないと思われる。それゆえに私は、それらの変化を自然に帰属させ、これらの変化が生ずる際に従う諸規

則を自然法則と名付ける」(XI 37)。従って、精神以外の事物、つまり物体的諸事物は、それぞれが直接神によって創られるのではなく、「ただ物質の力(potentia materiae)のみから導出される」(à Regius, janv. 1642)と考えられねばならぬわけで、かかる〈力〉――神に由来するにもかかわらず、物質を介して変様されずにはおれないような、様態の産出力――は、もはやいかなる知性作用をもその概念のうちに含まないのである。かくて〈世界霊魂〉は駆追される。

上のような二段構えの非精神化をふりかえって見れば、そこには、物心分離の形而上学が脱アニマ化された〈延長〉=物質の観念を準備し、さらにこのものを、自然学が神の〈力〉の観念と結合することによって、生成的物体字宙の観念を複合する――このような〈根〉から〈幹〉への発展的連継が認められるであろう。だとすれば、物体概念は、今や単なる幾何学的〈延長〉観念のみならず、〈物質延長〉と〈力の延長〉とが重ね合わされたところの、また様態に関する限りは自己生成的でもあるような、その何ものかの観念をも内包していなければなるまい。デカルトはいたるところで、それを或るひとつの形象へと参照させている。〈機械〉あるいは〈自動機械(automate)〉がそれである。「我々はしかし諸々の機械を考察することに十分慣れていない。そしてここにおいて、哲学におけるほとんどすべての誤りが始まったのだ」(V 174)。デカルトの目からすれば、「宇宙全体は均衡において存立する」(*ibid.*)ような巨大な自動機械に等しいものであって、そのようなものとして自然は、「それ自身の諸々の自動機械を産出する」(à Morus, 5 fév. 1649)のである。「いかにして自動機械が自然の所産であるか[……]を、私は説明しようと欲したのだ」(à Regius, janv. 1642)。じっさい「しかじかの歯車から構成された機械時計が時を示すことは、しかじかの種子から生じた樹がしかるべき実をならせるのと同様に、自然的なのである」(VIII-i

326)。かくて〈延長〉は、無数の自動機械とそれらの作動を、形・大きさ・運動から成る己れの様態として産出するような、そうした〈自然＝機械〉へと移行する。それは、生成や活動に関する限り、己れの内にも外にも精神に似た目的認知者を必要としないもの、その意味で、アリストテレス言うところの「自己偶発（αὐτόματον）[6]」によって生成し作動するところのものである。これこそ我々が尋ねたもの――知性作用を全く含まぬ諸能力を備えた実体の概念である。

三

こうした自然学の理論的対象が一方にあって、それと全く裁断された実践的対象が別にある、というわけではない。いずれにしても同じ存在が問題となっているのである。というのも、そのような理論的な対象を現に存在するものとして不断に証言するのは、我々の見たように、理論ではなく受動の直接的経験なのであるから。それにまた、理論のために物体存在を証言したこの受動的能力は、今度は己が表象内容によって、同じその存在を、実践的な利害の対象としても証言するのである。「感覚の知覚というものは、本来、精神をその一部とする合成体にとって何が都合のよいものであり何が都合の悪いものであるかを、精神に示すためにのみ自然によって与えられている」（VII 83）。感覚能力の形式と内容によるこうした二重の証言のもとで、〈自動機械〉は、精神の受動の産出者と同時に侮りがたい利害の対象として立ち現われる。つまり〈自動機械〉の自動性が、精神をして有無も言わせず利害状況にまき込むような、そうした非知性的能力に重ね合わされるのである。地上的利害に搦め捕られた精神は、もはや天使的知性ではありえない。精神の自由はかかる利害からの離脱ではなく、むしろそれの目的論的な再編成に

ある。この精神の能動すなわち実践的支配の向かう対象を構成するのは、やはり同じ〈自動機械〉の概念に他ならない。翻って見れば、物体的事物を〈自動機械〉として対象化すること自体、すでにそれの技術的支配の意図と可能性を含意していた。〈自動機械〉の概念においては、〈純粋数学の対象〉として分析・構成的に理解されうるということは、計算されつくした効果を得るべく操作され、その自動性を利用されうるということとひとつになっているからである。「機械においては、諸々の隠れた影響力は追放され、活動的諸力は計算されえ、諸作用の結果は前もって演繹されうる。機械の宇宙は、そのすべての相が予め暴け出されているような可知的世界なのである」。[7] こうして〈自動機械〉の概念は心身合一的〈人間〉にとって、次の二つの相貌を合わせもつことになる。――ゆえなき受難〔受動あるいは情念（passion）〕を蒙らせるよそよそしい主体、と同時に技術的支配の客体。理論が対象化する〈自動機械〉の自動性は、人間中心の目的論的意味付けの外に出来事を産出する能力として、と同時に、自然学の与える知のおかげで、今度は人間的目的に仕えるべき道具として、実践的に捉え返されるのである。

従って、物体的世界の一部分を成す脳室内の腺を共通の作用点として互いに作用しあう心身〔物心〕というデカルト的表象（XI 365）は、森羅万象の隠微な諸力の、魔術的相互作用の一角を占めるのではもはやありえない。むしろそれは、自由な主体による、爾余の客体に対する技術的支配の表明なのである。盲目的な〈自動機械〉の作動として実現される〈力〉に対し、精神はそれ固有の目的と自由意志に基く別な〈力〉を以て、能動的に介入する。物質を動かす〈力〉は神だけのものではない。それはまた「我々の精神の如き被造実体のものでもありうる」（à Morus, août 1649）。そしてこのような、相互に非還元的な〈力〉の、支配をめぐる確執という「ひとつの・同一の事柄」（à Hyperaspistes, août 1641, XI 328）が、今後ひとりひとりの〈人間〉の経験を定義するのであ

る。

かくて哲学の〈樹〉は、自然の道具的支配のための技術的諸学から成る〈枝〉を繁らせる。――まず外的支配のための技術部門。〈機械学〉は自然学の応用部門に他ならない。「機械学においては、自然学に属さないようなものは何も無いのであって、それは自然学の一部ないし一種なのである」(VIII-i 326)。この「実践的な哲学」によって我々は、「火や水や風や星や天空やその他我々をとりまくすべての物体のもつ力とその働きとを、あたかも職人たちの様々な仕事〔職分(métiers)〕を知るように判明に認識して、それらのものを、職人の仕事を起用する場合と同様それぞれの適当な用途に利用することができ、かくて我々自身を、いわば自然の主人かつ所有者たらしめることができる」(VI 62)。この同じ技術が一個の自動機械である人間身体を対象とする場合、それは〈医学〉の部門を構成する。「人間をだれかれの区別なしに今までよりも一層賢明かつ有能ならしめる手段が何か見出されうるものならば、それは医学のうちにこそ求むべきである」(*ibid.*)。次いで内的支配のための技術部門――すなわち〈道徳〉。心身から合成された存在としての〈人間〉においては、「動物精気と器官とにのみ依拠する第一の運動原理」と、「精神において、すなわち思惟において成り立つもう一つの原理」とが区別されねばならない(VII 230 s*q.*)。情念〔受動〕はこの前者に依存する(XI 350)。そこで習慣形成の訓練によって情念を組み替える技術が構想される。――情念は意志の能動によって、直接ひき起こされたり除去されたりするものではない。しかしながら、「精神に或る対象を表象させる運動は、精神のうちに或る一定の情念をひき起こす運動と〈自然〉によって結びつけられているとはいえ、〈習慣〉によって前者は、後者から分離されて他の非常に異なった運動に結びつけられることができる」(XI 362 *sq.*)。そこで訓練によって、自然的な情念をそれに対抗する人為的な情念と組み

合わせたり、あるいは精神自身が自分に与えられた自由意志という権利について形成する、恒常的な情念――「高邁（générosité）」がそれである――に組み変えたりすることによって、情念を統御すべき「徳」が、まさに受動の身体的メカニズムの自動性そのものを利用しつつ形成されるのである（XI 368 sq., 440－442, 453 sq., 487）。

以上から明らかなように、これら諸技術はすべて、物体的自然の自動性を利用しながら、それを人間的目的の功利的秩序の下に組入れるという点で共通する。要するに、実践的諸学の対象となる物体――それは、自由な精神によって巧妙に利用され支配さるべき〈道具＝自動機械〉なのである。がそれだけではない。かかる物体概念は逆に、精神がたてこもるべき砦を他から判然と区画し、そのことによって〈道徳〉の技術を補完する。つまり〈自動機械〉は、精神が行為において精神である所以のものを、浮き立たせ輝き出させるために、いわば影の役目を務めるのである。人間以外の動物が為しうる自然的動作は〈自動機械〉によって模倣されうるが、人間の理性的行為――例えば発話行為――はそうはいかない。この相違点が人間を特別な存在とするのである（VI 56－58）。「自動機械は、その設定の狙いであった運動をすべて正確に遂行するからといって賞賛されることはないが、それはこの機械がそれらの運動を、必然的にそのように遂行するのだからである。これに反して自動機械の制作者のほうは、これほどまでに正確な機械を制作したといって賞賛されるが、それは彼がこの機械を、必然的にではなく自由に制作したのだからである」（VIII 18－19）。こうして自由意志は、「我々を或る意味で神に似たものにする」（XI 445）と顕揚されるわけだが、その過ぎた慢心を戒めるのも、これまた「宇宙の延長についての広大な観念」（à Elisabeth, 15 sept. 1645）である。はてしない機械的宇宙の中では、「偶然の運（fortune）」など幻想にすぎぬ。だから「我々にのみ依存する部分をはっきりとり出して、この部分以上に我々の欲望が広がらぬようにしなければならない」。

爾余を宿命的な神の摂理と観じてこの陣地を固守する限り、欲望は常に完全な満足によってみたされるであろう（XI 436−440）。

要約。技術的支配の客体であると同時に、精神の自由のための否定的参照項でもある、そのような〈自動機械〉——これが〈枝〉において像を結ぶにいたった物体概念に他ならない。

結び

デカルトの物体概念は〈延長〉において汲み尽されない。これが我々の結論である。物体はただ純粋数学の対象たる幾何学的延長であるのみならず、さらにまた、支配の客体かつ受動の産出者という二重の意味において、己が自由のために企てる精神にとっての他者なのである。そのような理論と実践の両立場に跨がる包括的な物体概念として、我々は〈自動機械〉を見出しえたと思う。もっとも〈延長〉と別のものであるわけではない。〈自動機械〉を構成する形や運動といった諸様態は〈延長〉を離れては存在しえず、〈延長〉はやはり「主要属性」であり続けるからである。がしかしかかる「主要属性」が「形や運動なしに理解しうる」（VIII-i 25）ことを自己の根拠とするならば、まさにそのゆえに、それは形や運動の存在を必然的に含意するものではない、とも言わねばなるまい。それで自然学は、多様な様態を産出しうる物体自然を導き出すために、神の〈力〉の概念なしに済ますことができなかった。〈力〉の概念に媒介されての〈延長〉、即ち〈自動機械〉が求められた所以である。ところで物体をそのように、神の〈力〉を機械的運動に分節しつつ実現する存在と捉えること自体、すでに心身合一的立場と無縁でありえなかった。というのも〈力〉の概念は、能動・受動を「それ自身で知られるもの」（à Arnauld, 29 Juillet

1648）として証言するところの心身合一の「原始概念」に依存する（à Elisabeth, 21 mai 1643）のであり、自然学が想定した神による物質の揺り動かしも、「私の思惟によって私の身体を動かしうる」という経験をもとにするほか理解されようがない（à Morus, 15 avril 1649）からである。とすれば、デカルトの根柢には力の二元論――目的的で自由な力と機械的必然の力の――とでも言うべきものがあって、物心をその二項としつつ、自然と人間の関り方に新たな局面をひらこうとしていた、と見ることもできよう。〈自動機械〉――それは自然学の知によって指揮される訓練及び労働が、その力を以て開発し尽さずにはおかない支配の客体であると同時に、精神の受動の産出者として、もはやアニマ的共感とは無縁で疎遠な力を内外で振うむきだしの自然である。自覚された自由意志の主体として懐疑から帰還する精神がそこで出会う他者とは、そうした物体に他ならなかったのである。

注

（1）デカルトの著作に関しては、アダン・タンヌリ版全集の巻数と頁数を以てする。

（2）デカルトの書簡は、宛名と日付で示す。

（3）大体において『省察』本文の中では、理性の吟味を経ない判断傾向は《impetus》もしくは《impulsus》に類する語をあてられ、他方理性の明証性に伴われた判断傾向は《propensio》に類する語で呼ばれている（VII 38, 39, 40, 77, 84, 及び 57 *sq.*, 59）。

（4）Robert Lenoble, ***Mersenne ou la naissance du mecanisme***, J. Vrin, 1971, pp. 606–610.

（5）Étienne Gilson, ***Études sur le rôle de la pensee médievale dans la formation du système cartésien***, J, Vrin, 1951, p. 183.

（6）アリストテレス『形而上学』、出隆訳、岩波文庫版、上 pp. 247—259, 下 p. 139.

（7）Georges GUSDORF, *La révolution galiléenne*, Payot, 1969, tome 1, p. 222.

（大学院学生）