The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | ＜文献紹介＞デカルトと人間本性の形而上学 Justin Skirry : Descartes and the Metaphysics of Human Nature, continuum, 2005 |
| Author(s) | 野々村, 梓 |
| Citation | メタフュシカ. 2009, 40, p. 117-123 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/8942 |
| rights | |
| Note | |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

《文献紹介》

# デカルトと人間本性の形而上学

Justin Skirry[1] : *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, continuum, 2005

野々村　梓

デカルトが『省察』の中で、思考を本質とする精神と延長を本質とする身体を、「それらの本性は相互に排除しあう」と規定し、実在的区別を主張したことは周知のとおりである。他方で、デカルトは「実体的合一 unio substantialis」あるいは「それ自体による存在 ens per se」という伝統的なスコラ哲学の用語を用いて、精神と身体から構成される人間の一性を強調してもいる。デカルトの心身合一論がスコラ哲学のそれであるという解釈は古く、たとえば、アムランは『デカルトの体系』（1911）で「合一というデカルトの説は、彼が学院に負っているきわめて明白な借り物の一つである」と言っている。「それ自体による存在」という用語は、スコラ哲学において自存するもの、そして、実体を意味する。それゆえ、魂は単に「自存する」という意味では実体である。しかし、魂は「何らかの種において完全な自存するもの」であるために、実体形相として質料と結合しなければならない[2]。こうしたスコラ哲学の概念は、精神と身体を完足的実体 substantiae completae とし、両者の独立性を確立したデカルト哲学には異質なものであるように見える。ところで、「それ自体による存在」という表現がデカルトのテキストに現れるのは、1642 年のレギウス宛書簡である。この書簡で、デカルトは、オランダのスコラ学者たちと論争状態にあったレギウスに助言を与えるために、「人間は偶有的存在 ens per accidens である」というレギウスのテーゼに難色を示している。デカルトは「偶有的存在」という表現を撤回し、精神と身体は実体的に合一しており、したがって、人間がそれ自体による存在であることを公言するようレギウスに忠告している。こうした事実を背景にして、デカルトはいわば戦略的な意図の下に、スコラの用語を使用しているとされてきた。つまり、無用な論争を避けるためである。

---

1　著者ジャスティン・スカーリー Justin Skirry は現在 Nebraska Wesleyan University の准教授であり、デカルト哲学、中世哲学、そしてデカルト哲学と中世哲学との関係を専門としている。著書は本書の他に、*Descartes : A Guide for the perplexed* (2008) が出版されている。

2　トマス・アクィナス『神学大全』高田・他訳、創文社、第七十五問題、第二項（第六分冊）参照。

また、スコラ的な用語の使用がそのような戦略的なものでないとしても、デカルトはスコラ哲学とはまったく別の仕方でそれを使用している、とする解釈もある。この解釈によればデカルトは実体形相を排除することによって機械論的自然学を確立する一方で、実体形相を自らの心身合一論に取り入れている、とされる。実体形相という概念は、アリストテレス＝スコラ自然学において誤って自然的事物に適用されたのであり、デカルトはそれを「しかるべき場所に置いた」のである。なぜなら、デカルトによれば、実体形相という概念は、「精神が物体を動かす仕方を理解するためにわれわれに与えられた」ものだからである[3]。しかし、身体と合一した精神を唯一の実体形相と認めることによってデカルトが表現しているのは、「実体形相の経験[4]」であり、「まったく哲学的なことではない[5]」のである。言葉の上でスコラ的な言い回しを使用したとしても、それは単に経験の別名に他ならないのである。

このように、デカルトが心身合一論をスコラ哲学の表現で展開したことは広く知られているにもかかわらず、そうした表現はデカルトの形而上学においてスコラ的意味を欠いていると解釈されてきたのである。それに反して、デカルトの形而上学は「実体的合一」あるいは「それ自体による存在」というスコラ的規定を満たすような心身合一論を維持しうると主張するのが、『デカルトと人間本性の形而上学』と題された本書である。デカルトが心身合一を説明するためにスコラ哲学の概念に依拠したことが、彼自身の哲学に基づいて正当化されるならば、デカルト的心身二元論と心身合一論は弱い二元論と強い合一論 soft dualism/hard unionism として解釈しうる、と著者は主張する。著者によれば、これこそデカルトにおける「心身問題」を解決する糸口となる。なぜなら、スコラ哲学に由来する心身合一論の基準をデカルトの形而上学が満たすならば、心身合一を理論的な次元から排除する必要はなくなるからである。それに加えて、スコラ的な強い心身合一論がデカルトの哲学的諸概念によって正当化されるならば、デカルト独自の概念もまた維持されうるからである。したがって、本書は従来の解釈とは異なり、デカルト哲学の中にスコラ的な強い心身合一論を組み込もうとする野心的な研究と言うことができる。以下において、本書の章立てに沿って概要を示す。本書は以下の六章からなる。

第一章　実体と様態
第二章　デカルト的属性と観念的区別
第三章　デカルト的物体
第四章　実体的合一の議論
第五章　デカルト的質料形相論
第六章　心身問題に対するデカルトの解答

---

3 *Lettre à Elisabeth,* 21, mai, 1643, AT, III, p.667.『デカルト＝エリザベト往復書簡』山田弘明訳、2001 年、講談社、21 頁。

4 E.Gilson, *Etudes surle rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930, P.247.

5 H.Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes,* Vrin,1962, P.351.

第一章「実体と様態」での主要な論点は、デカルトの実体概念がスコラ哲学のそれよりも広い外延をもっている、ということである。スコラ哲学では、実体とは「自存するもの」である。それゆえ、他の事物のうちに内在しないという仕方で、実体は存在論的に独立なものである。ただし、天使を除く被造実体において、完全な実体的本性は実体形相と質料の結合によって実現される。実体形相とは質料がもつ潜在性 potential を、個別的な事物へと現実化する原理である。魂は自存するものであるが、厳密に言えば実体ではない。それゆえ、天使を除いて、被造実体であるための条件は次の二つであると見なすことができる。すなわち、ⅰ）自存 self-subsistence するものであること、ⅱ）実体形相と質料の結合[6]、である。次にデカルトの実体定義。デカルトは『哲学原理』において、「存在するために他のいかなるものをも必要としない、というふうに存在するもの[7]」と実体を定義している。スコラ的な実体の条件とは異なり、自存するということが、実体であるための必要十分条件なのである。それゆえ、デカルトにとって、精神、身体および人間はすべて実体であるための要件を満たしており、それぞれに固有の実体的本性をもつことができるのである。

しかし、人間に対応する第三の主要属性をデカルトは認めていない。デカルトが実体の主要属性として認めるのは思考と延長だけである。それゆえ、人間が実体的本性をもつとしても、これら二つの主要属性によって説明されなければならない。そこで、第二章「デカルトにおける属性とそれらの観念的区別」では、第三の属性ではなく、人間が思考と延長という複数の主要属性をともにもつ可能性を論じる。そのために著者は、存在、順序、持続、数といった最も一般的な属性を検討する。これらの属性はあらゆる事物が共通にもっている属性である。したがって、事物が複数の属性をもつことは何ら問題がないように見える。ところが、『哲学原理』でデカルトは、「観念的区別 distinctio rationis とは、実体と、その実体におけるある属性――これなしにはその実体を理解しえないような属性――との間に、あるいは、ある同一の実体における二つのそのような属性の間にある[8]」と説明し、この区別は「単に観念上のことにすぎない ratione tantum」と言う。そうすると、それらの属性は観念的に区別されるが、その区別は知性作用の産物であり、事物のうち in re に根拠もたないのではないか。言い換えれば、同一事物に対する異なる概念の仕方があるだけではないのか。しかし、観念的区別は事物のうちにその根拠をもつのでなければならない、と著者は言う。なぜなら、デカルトは観念的区別を形相的区別、あるいは事物のうちに根拠をもつ観念的区別 distinctio rationis ratiocinatae と言い換えるからである[9]。形相的区別とはドゥンス・スコトゥスによって設定された区別である。スコトゥスによれば、形相的区別は知性作用に

---

6 この結合はそれ自体による結合 per se unity でなくてはならない、とされる。スコラ哲学では、事物の性質変化は形相によって説明される。たとえば、肌の色が白から黒に変化するのは、白の形相を失って黒の形相を獲得したからなのである。こうした偶有性をもたらす形相は実体形相と区別して、偶有的形相と呼ばれる。肌が白から黒に変化しても、実体（人間）であることには変わりない。それゆえ、実体における形相と質料の結合は偶有的な結合ではなく、それ自体による結合が必要なのである。

7 *Principia Philosophiae*, pars. I, art. 51.（『哲学原理』第一部第五十一項、『世界の名著 27 デカルト』野田又夫訳、中央公論新社、1978 年、所収）

8 *Ibid*., pars. I, art. 62.

9 *Lettre à****, 1645 ou 1646, AT, IV. pp.349-350.

よってもたされるものではなく、むしろ、知性はその区別を事物のうちに発見し、認識する。それゆえ、スコトゥスは区別されるものが現実に分離されえないとしても、それら各々が同一本質をもっているのでなければ形相的区別が成立すると考えたのである。このようなスコトゥスの形相的区別によってデカルトの観念的区別を解釈するならば、主要属性の複数性について次のように言うことができる。思考と延長は人間の本性を構成する限りにおいて相互に分離されえない。しかし、思考と延長はその本質において同一ではありえない。すなわち、スコトゥスの表現を用いれば、人間本性を構成する限りにおいて、思考と延長は実在的に区別されるのではなく、形相的に区別されるのである。第二章の要点は、思考と延長が観念的区別の対象になっても、それらを同一視することにはならない、ということである。

第三章「デカルト的物体」では、まず、個別的な物体（人間身体等々）が実体であり、精神と身体の合一が二実体の合一であることが確認される。たとえば、人間身体が広大無辺な延長実体の一様態にすぎないと想定すれば、精神と身体の合一は生じない。その理由は、実体と様態の存在論的な関係にある。様態とは実体の存在のあり方である。ある一定の思考は思考実体の様態であり、その時の思考実体のあり方である。したがって、思考実体と延長実体の様態が結合しうるとしても、それは思考実体の新たなあり方を現出させるだけで、新たな実体的本性を現出させることはできないのである。

次の課題は、デカルト的な二実体の合一をスコラ的な形相-質料関係へと接近させていくことである。以下、第六章までがその課題に充てられる。デカルトの心身合一論がスコラ的な形相-質料論を継承し、デカルトが精神を人間の形相とするにしても、デカルトにおける形相の役割はスコラ哲学におけるそれに比較して制限されている。その制限とは、物体の形成についてである。スコラ哲学において、個別的な物体の構造を決定しているのは、オッカムの「物体性の形相 form of corporeity」のように実体形相である。一方、デカルトは自然学的説明において実体形相や実在的性質といったスコラ哲学の概念を排除し、機械論的自然学を構築した。それゆえ、デカルトにとって、物体の構造――それゆえ、身体的差異――を決定するのは、諸部分の配置と運動でしかない。たしかに、デカルトは人間身体の数的同一性の根拠をその身体に合一している精神に求めた。しかし、精神が身体に合一することは、精神と合一し、真なる人間であるために必要な態勢 disposition を身体が維持することに依存している。そして、この態勢の作用原因は諸部分の配置と運動なのである。したがって、デカルトにおいて精神が人間身体の形相であるとしても、精神は人間身体の形成についてはまったく無関係なのである。

本書の主張はデカルトの心身合一論をスコラ的な心身合一論として解釈しようとするものである。その試みを達成するためには、デカルトが説明する精神と身体の合一が実体的本性をもつことが大前提である。そこで、第四章「実体的合一の議論」では、精神と身体の合一が偶有的存在ではなく、それ自体による存在であることが確定される。デカルトは「第四答弁」において、「第六省察」の中で精神と身体が実体的に合一していることを示した、と語っている。その箇所は、「第六省察」の後半に見いだされる。「船乗りの比喩」である。この箇所でデカルトは、船乗り-舟と類比的に考えられた精神-身体関係を否定することによって、精神と身体の実体的合一を導出し

ている。この推論を支えているのは、感覚能力の存在である。問題は、感覚という混乱した様態が存在するためには、いかなる合一が必要なのか、ということである。感覚能力はそれが存在するためには何らかの基体に内在しなければならない。ところで、感覚能力は精神と身体のうちどちらか一方にだけ帰属しうるような能力ではない。知性能力が内在する思考実体、運動が内在する延長実体と同様に、感覚が内在する基体もまた独自の実体的本性をもつのでなければならない。

また、著者の分析によれば、「船乗り比喩」の推論は「精神と身体の合一は偶有的存在であるかあるいはそれ自体による存在である」、という選言に基づいている。スコラ哲学において、この選言の基準は「分割の欠如 lack of division」である。人間が身体なしに存在しうるとすれば、精神と身体の合一は偶有的な存在である。しかし、身体をもたない人間がもはや人間本性を維持しえないのならば、その合一はそれ自体による存在である。実体的本性の様態である感覚能力は精神と身体の複合から生じ、精神と身体のどちらかがなければ実体的本性もまた消失する。それゆえ、人間本性を構成する精神と身体の間には「分割の欠如」が成立しており、デカルトの言う心身合一はスコラ的な意味でそれ自体による存在なのである。以上、第一章から第四章までの考察を踏まえると、デカルトにおける精神と身体の関係は次のようになる。「精神と身体は現実に actually それ自体において合一していて、完足的な人間本性を形成しているが、しかし、精神と身体は潜在的には potentially 二つのものである」、と（p.118）。

精神と身体から構成される人間は実体的本性をもつ、そして、人間はスコラ的意味において、それ自体による存在である。それが第四章の帰結であった。しかし、それは精神と身体から複合された人間がスコラ的な基準を満たすということにすぎない。精神と身体という構成要素の各々についてもスコラ的な要件、すなわち、形相-質料関係を満たすか否かが問われなければならない。それが、第五章「デカルトの質料形相論」の課題である。スコラ哲学においては、人間は実体形相と質料の結合から生じるという共通見解があった。ただし、その結合の仕方には二つの見方があった。一元主義と多元主義である。一元主義はトマスに代表される考え方である。それによれば、人間のうちには知性的魂という唯一の実体形相があり、それが第一質料と結びつく。他方、多元主義は複数の実体形相を認める立場である。たとえば、オッカムによれば、人間身体の構造は物体性の形相が現出させるものであって、トマスのように知性的な形相がそれを決定するのではない。では、これら二つの立場を踏まえて、デカルトの心身合一論を質料形相論として解釈するとどうなるか。まず、デカルトの場合、一元主義ではうまくいかない。というのも、第三章で明らかにされたように、デカルトは自然学から実体形相を排除したのだから、物体の形成に形相が関与するという説明は容認されえないからである。そこで、著者はデカルトの心身合一論を多元主義の方向で解釈する。多元主義の利点は、個別的物体の形成について知性的形相がなんら関与しないということ、そして、感覚能力が知性的魂の能力ではない、という点にある。したがって、多元主義は、デカルトの機械論的自然学、および新たな実体的本性の出現を感覚能力によって示そうとする心身合一論とも調和する。こうして、多元主義的理解は独自の哲学的概念に抵触することなく、デカルトがスコラ的な心身合一論を容認することを可能にするのである。精神と身体の実体性について言えば、質料形相論を採用しても何ら差し支えない。というのも、スコラ

哲学よりも広い実体定義をもっているために、デカルトは精神と身体を完足的な実体として維持できるからである。デカルトの体系における独自の諸概念とスコラ由来の質料形相論の均衡を、著者は次のように表現する。すなわち、デカルト的な「精神と身体は各々他方との合一のために実在するわけではないが、人間身体は人間精神との合一に対する態勢を、あるいは潜在性 potential をもっており、そして人間精神だけが、人間として存在しうるという身体の潜在性を現実化する」、と（p.136）。デカルトにとって、人間の形相としての精神の役割はこれだけである。

第五章の帰結は、デカルトの心身合一論はスコラ的な質料形相論として読むことができ、その結果、それはスコラ的な質料形相論の基準を満たす、ということである。ただし、スコラ哲学においては、人間だけが完足的な実体的本性をもつのに対して、デカルトの場合、人間だけでなく、人間を構成する精神と身体もまた実体的本性をもっている。以上の議論を携えて、精神と身体の関係を作用因果的なものと見なす解釈を退けようと試みるのが、第六章「心身問題に対するデカルトの解答」である。そこで、著者はデカルトが心身合一を説明するためにエリザベトに提示した心身合一の「原初的概念 notion primitive」を援用する。この用語は 1643 年のエリザベト宛書簡に初出する。デカルトは認識の基礎となる原初的概念の一つとして、心身合一の概念を挙げている。著者によれば、この心身合一の原初的概念は精神と身体の概念の複合によって構成されているから、複合概念である。しかし、心身合一の概念は精神の概念と延長の概念によって理解されることはできない。なぜなら、合一の概念とは「精神と身体、そしてそれらのそれ自体による一性 unity」についての概念だからである」（p.151）。こうした原初的概念の認識論的な相互非依存性に示唆を与えるのが、「虚構的でかつ知性によって複合された本性 fictitia & ab intelluctu composita natura」と「真なる不変な本性 vera & imutabilis natura」の区別である[10]。たとえば、正方形とそれに内接する三角形からなる全体は真なる不変の本性をもつ。というのも、この正方形に内接する三角形という全体は、正方形だけ、または三角形だけでは説明がつかないような論証可能な特性 demonstrable property をもっているからである。それに対して、正方形の本性を三角形に帰属させるならば、あたかも正方形の本性をもつ三角形というような本性を虚構するようなものである。心身合一を精神と物体という二つの原初的概念によって理解することは、正方形の本性を三角形に帰属させることと同じである。事実、デカルトはエリザベトに精神−身体の相互作用を、二つの物体の間の相互作用のように理解すべきではないと言う。「いかなる接触もないのにどうして相互作用が可能なのか」という当時ガッサンディやエリザベトによって提起された問いは、物体の概念を心身合一における精神と身体の関係に不当に適用するものであり、知性の虚構に基づくものなのである。それゆえ、心身合一の原初的概念はエリザベトの問いに対するデカルトの回答の中に見いだされるものであるが、その場合、デカルトは「精神−身体の作用因果的な相互作用 mind-body efficient causal interaction を説明するというより、むしろそうした説明を排除しているのである」（p.166）。

---

[10] Cf. *Primae Responsiones*, AT, VII, pp.117-118.「第一答弁」（『デカルト著作集』第二巻、1973 年、白水社、所収）144-145 頁参照。

以上が、本書の概要である。「実体的合一」、あるいは「それ自体による存在」という用語の使用を理論的に正当化するという方針の下で、スコラ的な質料形相論によってデカルトの心身合一論が――彼自身の形而上学的な概念を損なうことなく――理解されうる、というのが本書における著者の主張である。本稿冒頭で述べたように、著者の意図は、デカルト的二元論と心身合一論を弱い二元論と強い心身合一論として整合的に解釈することにある。著者の議論によれば、スコラ哲学が認めるような人間の一性を、デカルトもまた主張することができる。それゆえ、著者が主張するとおり、デカルトの心身合一論は強い合一論である。しかし、デカルトの心身合一論はスコラ的な人間概念の延長線上にあるとしても、それらを構成する精神と身体はそれ自体において考察されるならば、スコラ哲学に反して、完足的な実体である。その場合、弱い二元論とはどのように考えられるだろうか。第二章の議論によれば、思考と延長は同一事物の二つの属性と見なされ、実在的区別の対象ではなく、観念的区別の対象になる場合がある。それゆえ、このような場合を認めるという点で、著者は二元論を緩和していると考えられる。すなわち、著者の試みは精神と身体の実体性を個別的な観点に極力制限して、スコラ的な心身合一論をデカルト哲学の中に組み込もうとするものである。個別的に考察された精神と身体はデカルト的意味において完足的な実体であるが、人間という全体的な観点が入ってきた場合にはそうではないのである。

しかし、人間という全体を構成する精神と身体の関係が、作用因果的な関係ではなく、「形相による因果関係 fomal causal relation」であるという著者の結論は、著者自身も今後の課題としているように、明確にされる必要がある。「形相による因果関係」とは、第五章で示されたように、実体形相としての精神が適切な態勢を備えた身体を人間として現実化するという関係である。したがって、この関係が精神と身体の間の相互的な関係についても有効であるかどうかは疑問の余地がある。また、たしかに、感覚や意志的運動は心身合一に起因するものであり、人間という全体に属する能力である。そこで、こうした能力があるためには、著者が言うように、精神と身体との間に、単なる並存関係ではないような、「形相による因果関係」が要請されうるかもしれない。しかし、感覚や意志的運動のメカニズムは、たとえば『情念論』において、精神と身体の作用因果的な関係によって説明される。それゆえ、著者の主張は、人間の一性、あるいはその実体的本性が問題であるならば、そうした作用因果的な関係は適切ではない、というように制限つきで理解されるべきではないだろうか。

全体として、本書はデカルトの心身合一論を彼の実体論、物体論の観点から正当化するという目的のために、テキストに沿って丹念に調査しており堅実な研究と言うことができる。また、精神と身体の関係が質料−形相の関係であり、それゆえ、作用因果的な説明は放棄されるべきであるという主張は斬新であり興味深い。たとえば、デカルト以降、この相互作用をデカルトとは別な仕方で説明しようとした機会原因論者たちは、人間の一性についてはおよそ一致していたのである[11]。それゆえ、デカルトの心身合一論に対する批判が作用因果的な説明をめぐるものだったとすれば、デカルトの心身合一論から作用因果的説明を排除することの意義は少なくないように思われる。

（ののむらあずさ　哲学哲学史・博士後期課程）

[11] Cf. G. Rodis-Lewis, L'anthropologie cartésienne, PUF, 1990, pp.19-38.