

## 公理としての「能動 - 受動」 ——デカルト『情念論』第 1 部第 1 項について<sup>1</sup>——

野々村 梓

### 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。デカルトが物質的实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」<sup>2</sup>。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合理的説明」を与えるために、「純粹機械学の秩序 *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」<sup>3</sup>。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 Elisabeth*, 21, mai, 1643, AT, III, p. 665.)<sup>4</sup>。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. 「雄弁家、道徳哲学者としてではなく、自然学者として」

#### ——『情念論』第1部第1項

デカルトは『情念論』*Passion de l'âme* (1649)に付された書簡において、「私の計画は情念を雄弁家 *orateur* や道徳哲学者 *philosophe moral* のように説明することにはなく、ただ自然学者としてのみ *seulement en physicien* 説明することにあつた」と述べている (AT, XI, p. 326.)。この「ただ自然学者としてのみ」という有名な表現は何を意味しているのか。『情念論』がその対象とするのは、「精神と身体との密接な協同のために混乱し不分明になっている知覚」(AT, XI, p. 350, PA, part. I, art. 28.)である。『情念論』は身体の機械的な構造を記述することに終始するわけではなく、その限りで、厳密に言えば「自然学」ではないということになる。さらに言えば、その対象が「混乱し不分明になっている知覚」であるがゆえに、『情念論』は「明晰かつ判明な観念」のみを対象とする機械論的自然学とはその性格を異にするものであろう。しかし、M・ゲルーの指摘するように、『情念論』においてデカルトは、混乱し不分明な知覚についての「明晰かつ判明な認識」を得ることを目指しているのであって、そこにデカルト自然学との連続性を見て取ることができよう<sup>5</sup>。したがって、デカルトが「ただ自然学者としてのみ」という件の表現によって意味していたこととは、「情念をもつぱら自然学によって、換言するならば、身体生理学によって考察しようということではなく、ただ明証性を追求する科学者 *savant* の見地から、すなわち対象の

本性そのものに適合した理性的方法 *la méthode rationnelle* によって考察しようということなのである<sup>6</sup>。たしかに、デカルトは情念について「昔の人々が情念について教えているところは、まったく取るに足りないものであり、その大部分が信用しがたい」と述べており、したがってそうした人々とは反対の途をとると示唆している。したがって、「雄弁家や道徳哲学者」ではなく、「ただ自然学者としてのみ」情念を説明するという彼の言葉のうちに、「明確で、十分かつ確実な認識」、つまり「明晰かつ判明な認識」を得ることへの志向を読み取ることができるように思われる<sup>7</sup>。

しかし、「ただ自然学者としてのみ」という表現の意味は、方法的含意だけによって汲み尽くされるだろうか。たとえば、なぜ自然学者であって、形而上学者ではないのか。ゲルーは情念に係わる三つの領野——すなわち、精神、身体、複合実体——のうち身体の生理学的な構造を説明するだけでなく、機械論的自然学はまた、実体の実在的区別、物体の実在、心身の実体的合一といった形而上学的真理を「検証 *contre-épreuve*」によって最終的に確定しようと解釈する<sup>8</sup>。この意味で、機械論的自然学が『情念論』において中心的な役割を担っていると彼は理解するわけである。そうだとすると、ゲルーによっても、『情念論』における自然学の意義は、単にその方法論的内実だけに収まっていないということになる。だが、問題は別のところにある。『省察』*Meditationes de Prima Philosophia* (1641)の「第六省察」において、デカルトが明示する「個別的な私の自然 *natura mea in particulari*」(AT, VII, p. 80.)、すなわち、思考、延長、心身複合体のすべてを含みこむところの人間の本性全体が統一的な方法によって開示されるということ、このことはたしかにゲルーの解釈するとおりであろう。しかし、そもそもなぜ「情念 *les passions*」、すなわち、「精神の受動 *les passions de l'âme*」の説明に身体生理学が関与してくるのか。たとえば、『人間身体の記述』*La Description du Corps Humain* (1648)序文で、デカルトは「私は、もしわれわれの身体の本性を十分考究し、また魂に依存せず、身体器官に依存している機能を魂に帰すことがなければ、医学においてきわめて確固たる多くの教えが見出され得るものと思う」と述べている(AT, XI, pp. 223–224.)。要するに、人間身体という物質的な対象を理解するために、非物質的な原理をもち込んではいならないということであろう。物理的な現象 [延長] と物理的ではない現象 [思考] を厳

密に区別すること、そして両者を混合すべきではないことが暗に言われているわけである。そうだとすると、精神の受動は、精神の様態、あるいはあり様に他ならないのだから、それは延長の概念を参照することなく、思考の概念によってのみ解明されねばならないということにならないだろうか。

ところで、「精神の受動」が思考の概念のみによって理解されえないのは、それがまさに受動だからである。『省察』出版後の1643年に、精神と身体の因果的相互作用についてエリザベトに宛てた書簡では、こう述べられている。「人間精神には二つのものがあって、われわれが精神の本性についてもつことのできるすべての認識がこの二つに依存しています。その一つは、精神が思考することであり、他の一つは精神が身体と合一しているがゆえに、身体と働き合う *agir et pâtir* ことです」(à Elisabeth, 21, mai, 1643, AT, III, pp. 664-665.)。働き合うこと、とりわけ受動することが思考だけによって理解されないのは、受動が思考実体の様態であるにもかかわらず、われわれの精神がその原因になっていないからである。つまり、われわれのうちにある「受動的能力」が現に生じていることの理由が精神の外部に、我々の身体の側に置かれるからである。このことはエリザベト宛書簡の翌年出版の『哲学原理』(※以下『原理』と略記)第1部第48項にも見出される。「我々は単に精神だけでも、単に物体だけでも帰せられてはならず、[...] 精神と身体の密接な内的合一に由来するものをわれわれ自身のうちに経験するが、これは飢えや乾きといった欲求、感情すなわち精神の受動——これは単に思考の活動からなりたつのではない *non in sola cogitatione consistunt*——、最後にあらゆる感覚である」(AT, VIII-1, p. 23.)。これらは、「意志の協力なしに *sans le concours de sa* [i.e., l'âme] *volonté* (AT, IV, p. 310.)」生じるのだから、その現出の理由を精神の能動によって説明できないのである。そういうわけで、「ただ自然学者としてのみ」情念を説明するということは、何よりもまず、精神の受動の原因として、身体の生理学的構造に言及すること、すなわち、精神の受動を身体の能動によって記述することに他ならない。たしかに、デカルトの自然学はその基礎を形而上学にもつ。その意味で、情念を生理学的に説明せんとする自然学者は同時に形而上学者でもあるだろう。しかし、精神の受動を精神に依存していないもの、精神の能動ではないものとして、身体の側からその原因を説明すること、ここにもつぱら注意が集められているとする

ならば、形而上学者というよりはむしろ、やはり自然学者として情念を説明するということになるのである<sup>9</sup>。ただし、そうだとすると、いま引用した『原理』の箇所では、精神の受動は「単に精神だけでも、単に物体だけでも帰せられてはならない」現象とされていた。そうすると、精神のみにも身体のみにも帰せられない現象を、自然学者として、ということは延長の概念に依拠して説明することを可能にしているものは何か。次節では、この問いを見据えつつ、『情念論』第1部第1項の論述に入ろう。

## 2. 「同じ一つの事がら」——『情念論』第1部第1項

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<sup>10</sup>。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.)。この「同じ一つの事がら」という表現はどう理解すべきだろうか。

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。他方で、アリストテレスにおいて、「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」<sup>11</sup>。ホフマンは「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<sup>12</sup>。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2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うちにあるから、能動者の能動は、受動者のうちにある。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<sup>13</sup>。

ところで、ホフマンは以上のように哲学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」<sup>14</sup>。しかし、この結論は容認しえない。「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からである。たとえば、心身合一に由来する思考の様態も、それは思考様態であることに変わりはなく、ただ、「単に精神だけでも、単に物体だけでも帰せられてはならない」とされるのみである。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はそもそも無理がある。

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

結を生じさせてしまうという点にある。ブラウンは、能動と受動が「同じ一つの事がらである」ということについて以下のように述べる。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」<sup>15</sup>。思考実体は何らかの特定の様態とは別箇に明瞭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」様態があるとすると、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瞭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<sup>16</sup>。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<sup>17</sup>。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「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 (Cf. AT, XI, p. 327, PA, 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 (Cf. *ibid.*, p. 350, PA, 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。そうではなく、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——の生起における以下のような同一性が意図されている。すなわち、〈出来事〉が生起するということが、同時に何か〈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、そういう同一性である。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「特殊原因 *causae particulares*」——二つの衝突物体における「力 *vis*」の大小関係——はすべて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」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<sup>18</sup>。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、まさに「ただ自然学者としてのみ」説明することの、つまり物理的な過程の結果として説明できたこと的前提条件は何か。

この点を「能動 - 受動」概念に関連するテキストに沿って検討してみよう。『省察』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[能動と受動が同時的でないということは]明らかに矛盾です(*ibid.*)」)。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<sup>19</sup>。このことの含意は、精神の受動は身体の能動と等価であるということに他ならない。言い換えると、精神の受動を説明することは、身体の能動あるいは身体生理学的構造を解明することと同じであるということである。

能動と受動は原因と結果の関係でもある。精神と物体＝身体が相互排他的な本性をもつにも拘わらず、精神の受動と身体＝物体の能動はこうした〈原因 - 結果〉の関係として設定されるのである。なぜなら、「能動 - 受動」概念は、その概念が適用される項に対して無記的だからである。「物的事物において、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.)。このテキストが示すように、「能動 - 受動」概念は物質的事物と非物質的事物の区別なく適用され得るのである<sup>20</sup>。それは、先に引用した『情念論』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。デカルトの「能動 - 受動」概念の特徴は、〈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<sup>21</sup>。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事は、精神と身体が「能動 - 受動」の関係において働き合うと説明することを妨げないのである。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うることを妨げる」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(Cf. 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

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<sup>22</sup>。本稿の答えは、公理として導入される「能動 - 受動」概念である。たとえば、感覚は〈私〉の「意志の協力なしに」生ずる。それゆえ、感覚は〈私〉の能動によって生じるものではなく、むしろ何らかの能動の結果であり、〈私〉にとっては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生起することがそもそも可能かどうかではなく、その原因は何かである<sup>23</sup>。具体的に言えば、精神の受動は身体の能動と等価であるから、精神の受動が生じているときに、身体の側でどのような生理的過程が生じているのが求められていることなのである。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。「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.)。この箇所が示すように、『情念論』は「形而上学と、自然学をその基礎とするデカルトの生理学の一般的帰結」を想定している<sup>24</sup>。ただし、そうした「一般的帰結」は、『情念論』第1部第1項を俟って初めて説明項として有効に機能する。心身合一をその原因とし、「単に精神だけでも、単に物体だけでも帰せられてはならない」現象を、思考と延長についての原始的概念の対象領域を峻別しつつも、それら原始的概念によって分析すること、すなわち「一般的帰結」を心身合一の領域にまで適用すること、これらの条件になっているのが「能動 - 受動」概念なのである。そういうわけで、公理として導入される「能動 - 受動」概念は、「ただ自然学者としてのみ」情念を説明することを企図する『情念論』の最初に置かれているのである（「始めるために pour commencer, 私が考察するのは […]」(AT, XI, p. 328, PA, part. 1, art. 1.)）。

## 註

- <sup>1</sup> 本稿は、2011年哲学若手研究者フォーラムにて、「デカルトにおける「能動 - 受動」概念の役割について」という題目で口頭発表したものを大幅に加筆修正したものである。とりわけ、第一節については全面的に書き改めた。
- <sup>2</sup> L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, PUF, 1949, p. 180.
- <sup>3</sup> Brunschvicg, *ibid.*
- <sup>4</sup> Descartes, R., *Œuvres du Descartes*, éd. par Ch. ADAM, Ch., et TANNER, P., Paris: J. Vrin-C.N.R.S., 11 vols., 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）。また、『情念論』からの引用については、それをPAによって明示し、続いて部と項番号を付記する。
- <sup>5</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tom. II, *L'âme et le corps*, Aubier, 1968, pp. 252-253.
- <sup>6</sup> Gueroult, *ibid.*, p. 253.
- <sup>7</sup> Cf. D. Kambouchner, *L'homme des passions*, Commentaires sur Descartes, tom. I, Analytique, Albin Michel, 1995, pp. 18-19.
- <sup>8</sup> Gueroult, *ibid.*, p. 254.
- <sup>9</sup> Cf. Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit, Affects, actions et passions chez Spinoza*, Quadrige / PUF, pp. 27-40. 「精神の受動は身体の能動であり、その原因について言えば、

- 精神の受動は物理的実在 *une réalité physique* なのである。このことから、なぜデカルトが最終的に情念を自然学者として説明しようとするのが理解されよう」(p. 35.)。
- <sup>10</sup> この公式は、デカルト自身も「哲学者たちによって一般に […] と呼ばれる」と認めているように、スコラ哲学において用いられたものであるようである。たとえば、ジルソン *Index Scolastico-Cartesien* では、フランシスコ・スアレスの『形而上学討究』の48討究第1項第9節が挙げられている。E. Gilson, *Index Scolastico-Cartesien*, n° 10. しかし、このテキストでは「能動と受動はひとつの運動、あるいは変化のうちにおいて実在的に *realiter* 結合している」されており、これは能動 - 受動の必然的な相関性であって、『情念論』第1部第1項におけるデカルトの用法とびったり重なるようには思われない。後期スコラとの具体的な比較・対照については今後の課題としたい。
- <sup>11</sup> 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.
- <sup>12</sup> Hoffman, *ibid.*
- <sup>13</sup> Hoffman, *ibid.*, p. 400.
- <sup>14</sup> Hoffman, *ibid.*
- <sup>15</sup> D. J. Brown, *Descartes and the passionate mind*, Cambridge, 2006, p. 127.
- <sup>16</sup> Brown, *ibid.*, p. 128.
- <sup>17</sup> Brown, *ibid.*, p. 133.
- <sup>18</sup> *Œuvres philosophiques*, Textes établis, présenté et annotés par F. Alquié, Garnier Frères, 1973, Tome III, p. 191. note. 6.
- <sup>19</sup> L. Alanen, *Descartes's concept of mind*, Harvard, 2003, p. 175.
- <sup>20</sup> Cf. A. Robinet, *Descartes, La Lumière Naturelle, Intuition, Disposition, Complexion*, Vrin, 1999, p. 412.
- <sup>21</sup> 「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 raisons*, tom. II, L'âme et le corps, Aubier, 1968, Cf. pp. 77–78. / R. Lefèvre, “La Méthode cartésienne et les passions”, in *Revue des sciences humaines*, tom. 36, No. 142, 1971, pp. 284–301., Cf. pp. 285–291. / D. Kambouchner, *L'homme des Passions*, tom. I, Analytique, Albin Michel, 1995, Cf. pp. 94–95.
- <sup>22</sup> 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 (Cf. à Elisabeth, 21, mai, 1643, AT, III, p. 667.). しかし、これは「力の概念」の本性に保わる相違であって、「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。
- <sup>23</sup> 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 *à quelle action correspond la passion de l'âme* を理解することなのである」。Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, Vrin, 2002, pp. 119–120.
- <sup>24</sup> G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Quadrige/ PUF, 1998 (1957), p. 68.

(ののむら あずさ/大阪大学)