デカルト哲学における情念と身体運動： 習性と予備修練に着目して

林 洋輔

Yosuke Hayashi: The passions of the soul and bodily movements in the philosophy of René Descartes: From the viewpoint of habit and forethought. Japan J. Phys. Educ. Hlth. Sport Sci. 58: 617-635, December, 2013

Abstract : In the present study, an attempt was made to clarify a process of improving bodily movements in the context of physical education, centering on René Descartes' (1596-1650) theory of the passions of the soul. In the study of physical education philosophy, some attempts have been made to reconsider the mind-body relationship proposed by Descartes. To date, however, there has been little discussion about the passion of the soul theory from the viewpoint of an individual's bodily movements. Accordingly, it seems informative to examine a process of changing bodily movements from the philosophical perspective of Descartes.

The passion of desire and wonder, according to Descartes, has a profound influence on bodily movements, because, according to him, if the soul desires anything, the whole body becomes more agile and ready to move than without such desire. Curbing our desire for wonder disposes us to acquire scientific knowledge, thus leading us to achieve a specific aim. So we humans strive to control passion, desire and wonder through reason. Descartes also indicated the effect of habit, which leads us to change our bodily movements. Habits are applied not only in animals, but also humans. Therefore, these should be utilized for changing or improving our bodily movements. In addition, forethought can make our bodily movements more appropriate, because if we take care to be aware of our desire, which is dependent only on us, and seek to gain a goal as a result for it, we can enjoy the passion of joy, which brings pleasant emotion recognized by the soul. Bodily movements can thus change in a series of processes.

More enlightened discussion can ensue by elaborating on Descartes' mind-body theory and the passions of the soul.

Key words : body, emotion, desire, diligence

キーワード：身体、情動、欲望、工夫

I はじめに

人間——つまり任意の主体——がさまざまな身体運動 *les mouvements corporels* を習得ないしは改変する際^{注1)}、この主体のうちに存する情念 *les Passions* といったもろもろの感情や自由意志、そして理性的思考などの心的な諸要素は身体といかに関係するのだろうか。本論文はこの問いに対して解答することを研究の目的とする。とこ

ろで本論文の独自性は次の2点にまとめることができる。第1に、心身関係論およびのちにその定義がなされる情念へ着眼することによって、主体が身体運動を改変する有り様を示そうとすることである。というのは、体育学の先行研究において、主体が任意の身体運動を習得する過程の探求は分野の垣根を越えて行われてきたといっている^{注2)}。ところが、主体のうちに存するもろもろの情念やそれと理性的思考との関係に着目して議論を行ったものはあまり見受けられない^{注3)}。こ

筑波大学体育系

〒305-8574 茨城県つくば市天王台 1-1-1

連絡先 林 洋輔

Faculty of Human Sciences, University of Tsukuba

1-1-1 Tennodai, Tsukuba, Ibarakai 305-8574

Corresponding author qqs3s79@bridge.ocn.ne.jp

れに対して本稿は情念あるいは理性的思考というこれまで体育哲学の研究史において見過ごされてきた視点から議論を提案するという新たな視点を有している。第2に、研究対象としてデカルト哲学および彼の最晩年の著作である『情念論』に着眼して議論が行われることである。近年の体育学においてはデカルトの心身関係論をいわゆる「心身二元論」として退ける主張が論駁され^{注4)}、デカルト哲学に対する新たな受容のあり方について模索が行われている。他方、彼の『情念論』では「実体の合一 *unio substantialis*」および「心身の合一 *l'union de l'âme et du corps*」という心身観を前提とし、現今の生理学や心理学および倫理学の範囲に及ぶ豊かな思索が行われている。また、本稿で詳細に検討される「習性 *habitude*」や「予備修練 *préméditation*」など主体における身体運動の改変に示唆を与える多くの考え方が提唱されており、体育哲学分野ではこの著作の検討が望まれる課題として往昔から指摘されている^{注5)}。これらの背景を踏まえ、本稿は『情念論』を中心としたデカルト哲学を研究対象とし、冒頭の問題に対する回答を提出する。

議論の手順は以下の通りである。まずデカルトにおける情念と心身観についての基本的な確認を行ったのち、主体の身体運動にとりわけ強い影響を与える情念について考察する。続いて主体における身体運動のいわば改変契機となる「習性」について検討し、この仕組みと身体運動の改変の関係について考察していく。さらに理性的思考の実質とも言うべき「予備修練」を通じて欲望 *le désir* を統御しつつ、主体が身体運動を改変する有り様を明らかにする。そして、主体がこのような身体運動を行うことの目的についても考察する。なぜなら、これを明らかにすることで、身体教育を行うことの目的論に対しても新たな議論が提起されうるからである。以上を踏まえた結論部では総括および本稿の問いに対する回答、および情念を研究対象とすることから拓かれる展望を指摘する^{注6)}。

II 情念と身体運動

主体の身体運動に影響を及ぼす情念とは^{注7)}、どのようなものだろうか。この問いに対し、デカルトは『情念論』第一部第27項以下において情念を次のように定義している。

情念を一般的に次のように定義 *définir* できると思われる。すなわち、精神の知覚、感覚、情動 *des perceptions, ou des sentiments ou, des émotions de l'âme* であり、それらは、特に精神に関係づけられ、そして精気の何らかの運動によって *par quelque mouvement des esprits* 引き起こされ、維持され、強められる (デカルト, 2008, p. 27, XI, 349)。

情念とは主体の精神が直接的かつ受動的に受け取る知覚であり、感覚であり、情動である。というのも、情念という語は「精神の受動 *passions*」 (デカルト, 2008, p. 20, XI, 342) という意味をもち、「受動=情念というこの語は通常、精神そのものに関係づけられる *se rapportent à l'âme même* 知覚だけを意味するように限定されている」 (デカルト, 2008, p. 25, XI, 348) からである。またデカルトによれば、情念を知覚と呼べるのは「精神の能動や意志でないすべての思考 *toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme, ou des volontés* を意味する場合」 (デカルト, 2008, p. 27, XI, 349) であり、それは情念が「精神と身体の密接な結合 *l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps* のために漠然として不明瞭になっている知覚のなかに数えられる」からである (デカルト, 2008, p. 28, XI, 350)。さらに、情念が感覚と言っているのは、たとえば熱や冷気などの外的感覚 *des sens extérieurs* の対象と同じように、「精神のうちに受けとられ、精神によってそれと別様には *autrement* 認識されないから」 (デカルト, 2008, p. 28, XI, 350) である。また情念を情動と呼ぶことは、「いっそう適切 *encore mieux*」 (デカルト, 2008, p. 28, XI, 350) である

とされる。なぜなら、「情動という呼び名は、精神のうちに生じる変化のすべて、つまり精神に現れるさまざまな思考のすべてにあてられる être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent」(デカルト, 2008, p. 28, XI, 350) からである。要するに、情念とは主体の精神のうちでも「精神の能動 les actions de l'âme」(デカルト, 2008, p. 21, XI, 342) である意志——それは「本性上自由 libre de sa nature なので、決して強制されえない ne peut jamais être contrainte」(デカルト, 2008, p. 39, XI, 359) と『情念論』第一部第41項において規定されるもの——とは異なる広範な心的領域を覆うものであり、「精神の持ちうるあらゆる種類の思考のうち de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir で、情念ほど強烈に精神を動かし揺るがせるものはほかにないからだ」(デカルト, 2008, p. 28, XI, 350) とも述べられる。主体における身体運動に影響を及ぼす情念とは、デカルトにおいてはまず以上のような位置づけを与えられるものである。

ところで、この情念が「精神と身体の密接な結合」を前提として生じるものであると言及されたことに着目したい。というのも、この「密接な結合」とは体育学においてこれまで退けられてきたデカルトの心身観——いわゆる「心身二元論」——とは異質のものであることを象徴的に言い表しているからである。すなわちよく知られているように、『情念論』においては情念の定義に関わることどもの「すべてをもっと完全に理解する entendre plus parfaitement toutes ces choses」(デカルト, 2008, p. 29, XI, 351) ために、以下の言及が行われている。

精神は真に身体全体に結合している l'âme est véritablement jointe à tout le corps こと、精神が身体のある部分にあって他の部分にないというのは正しくないこと。理由のひとつは、身体は一つであり、ある意味で不可分であるからだ。身体の諸器官は、どれか一つが除かれると全身に欠陥を

きたすほど、器官相互に密接につながり、配備 se rapporter されているためである。もう一つの理由は、精神の本性が、身体をなしている物質の、拡がり〔延長〕にも、次元にも、他の特性にも、まったく関わらず、ただ身体諸器官の総体 tout l'assemblage de des organes にのみ関わるからだ(デカルト, 2008, p. 29, 括弧内訳文, XI, 351)。

精神と身体——ここで言われる身体とは「身体機械 la machine du corps」(デカルト, 2008, p. 33, XI, 354) という物理的物体としてのそれである——はともに実体 substantia として密接に合一することで主体を構成する^{注8)}。また心身の相関する有り様は「原初的な概念 notions primitives」(デカルト, 2001c, p. 18, III, 665) あるいは「日々のきわめて確かで明証的な経験によって〔われわれに〕示される certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit」(デカルト, 2009, p. 103, 括弧内訳文, V, 222) ものである^{注9)}。そしてこの心身の直接的な相関を前提とし、「精神は…、精気、神経さらには血液を介して、身体の他のすべての部分に放射している elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs, et même du sang」(デカルト, 2008, p. 33, XI, 354)^{注10)}。このような彼の心身観は情念の働きを述べる際にも反映されており、『情念論』第一部第40項においては次の言及が確認される。

…人間における情念すべてのおもな効果 le principal effet de toutes les passions dans les hommes は、情念が身体に準備させていることを、精神にも意志するように促し仕向けること inciter et disposer であるのに注目する必要がある。たとえば、恐怖の感覚は逃走を意志するよう、大胆の感覚は戦いを意志するよう精神を促すし、その他も同様だ(デカルト, 2008, p. 39, XI, 359)^{注11)}。

情念は気体状の血液である動物精気 des es-

perts animaux によって脳内の「小さな腺 une petite glande」(デカルト, 2008, p. 30, XI, 351)——いわゆる松果腺——が揺らされることでまずはこの松果腺に密着する精神にさまざまな情念が生じ^{注12)}、次にその情念が松果腺を揺らし返すことで動物精気に作用し、さらにこの精気が諸神経を介して筋肉に行き渡ることによって主体の身体運動が生じる^{注13)}。そしてこの情念の発生原因としては以下のように自己の外に存する人格としての他者、つまり〈他人〉の存在が着眼されるべきである。というのも、『情念論』においては情念の発生原因としての他人が以下のように言及されているからである。

感覚を動かす対象がわたしたちのうちにいろいろな情念を引き起こすのは、対象のうちにいろいろな性質すべてによるのではない。ただ、対象がわたしたちを害したり益したりしうる多様なしかた、あるいは、一般にそれら対象がわたしたちに重要となる多様な仕方 des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants による (デカルト, 2008, p. 52, XI, 372)。

主体の感覚するすべてのものに対して情念が生じるわけではない。むしろ、任意の主体にいわば利害関係の生じる外的対象が存在することによって情念が生ずる。そしてこの事例における外的対象とは他人にほかならない^{注14)}。というのも、『情念論』第二部以降における諸記述において、主体における諸情念の発生およびその影響が他人の介在を前提として語られるからである。ところでデカルトが「基本情念 passions primitives」(デカルト, 2008, p. 60, XI, 380)と呼ぶ基本的な情念——デカルトによれば、「単純で基本的な情念は、驚き l'admiration, 愛 l'amour, 憎しみ la haine, 欲望 le désir, 喜び la joie, 悲しみ la tristesse の6つだけであり、他のすべての情念は、これら6つの情念のいくつかの複合、あるいは種 des espèces である」(デカルト, 2008, pp. 60–62, XI, 380)——のうちで主体における身

体運動の発現にとりわけ影響を及ぼすものは、「欲望」ならびに「驚き」の情念である^{注15)}。その理由として、第1に、「欲望」の情念はその発生によって以下に見るように心臓 le cœur や動物精気と作用しあうことで主体の身体運動に影響を及ぼすことが明らかだからである。第2に、「驚き」の情念は次節で述べられる「習性」概念といわば連携することによって、主体における身体運動の改変に関与することが明らかだからである。さて、この2つの情念のうちの前者について言えば、「つねに未来 l'avenir に向かっている」(デカルト, 2008, p. 55, XI, 375) 欲望の情念は「まだ手に入れていない善 un bien qu'on n'a pas encore を得ようと欲したり、今後起こりうる悪を避けようと欲したりする場合ばかりか、ただ、善の保存、悪の不在 la conservation d'un bien, ou l'absence d'un mal を願うだけの場合」(デカルト, 2008, p. 55, XI, 375) のすべてに及ぶものである。そしてこの欲望は、主体における身体運動の発現においては、以下のような影響を及ぼすことになる。

欲望は他のいかなる情念よりも、激しく心臓をゆり動かし、多量の精気を脳にもたらす。これらの精気は、脳から移って筋肉に流れ、感覚すべてをいっそう鋭く rendent tous les sens plus aigus し、身体すべての部分を動きやすく toutes les parties du corps plus mobiles する (デカルト, 2008, p. 86, XI, 403)。

欲望の情念が他の情念にもまして身体運動を行いやすくすることの理由が上のように言及されている。すなわち先行研究でもすでに指摘されたように^{注16)}、主体の身体運動における「欲望」の情念の影響が確認される。さらに言えば、欲望の情念を有することによって「精神が何かを欲するとき、全身体 tout le corps が、欲望を持たないときよりも機敏で動きやすくなる plus agile et plus disposé à se mouvoir」(デカルト, 2008, p. 94, XI, 411) ばかりではなく、「身体がそうした状態になると、それが精神の欲望をいっそう強く激し

くする *cela rend les désirs de l'âme plus forts et plus ardents*」(デカルト, 2008, p. 94, XI, 411)。

このように、いわば目的的对象としての善の獲得をめざして欲望の情念が主体の身体運動に深く関与する^{注17)}。そして後述のように、主体の理性的思考によってこの欲望を統制するところに主体における身体運動の改変の要諦が存していると結論づけられるのである。

さて、情念の統制による身体運動の改変には大別して次の2つがその要因として主体に関係する。すなわち第1に、いま述べた理性的思考によって欲望を統制することに由来する——言うなら精神的側面における——身体運動の改変であり、第2に、次節で考察する「習性 *habitude*」を通じたいわば身体的な側面からの身体運動の改変である。後者について、デカルトはある書簡で次のように述べている。

われわれの精神と身体との間には、次のような結合関係 *liaison* があること。すなわち、われわれが生まれたときから身体のある運動に伴う思考は、今もなおその運動を伴う。したがって同じ運動が何か外的な原因によって身体の中かで再び引き起こされると、精神の中かにも同じ思考 *les mêmes pensées* を引き起こす。反対に、われわれが同じ思考を持つと、それは同じ運動を生む。そして結局、われわれの身体という機械 *la machine de notre corps* のつくりは、喜び、あるいは愛、あるいは他のそれに似たものの思考を少しでも持てば、情念に伴うと私が言った血液のさまざまな運動を引き起こすのに必要な動物精気を、神経を介して全筋肉の中かに送るのに十分であるようになっていること (デカルト, 2001c, p. 185, IV, 408)。

デカルトによれば、心身には逐次的な対応関係のあることが確認される。したがって、任意の身体運動を行うように主体の精神を任意の思考へと仕向けることが検討されるべき課題として立ち現れることとなろう。なぜなら、任意の身体運動とは心身の対応を前提として発現することになるか

らである。そこで次節ではいわばそのメカニズムとしての「習性」について、先に言及した「驚き」の情念による影響をも踏まえながら検討を加えてみよう。

III 習性と身体運動

主体の心身において対応関係の観られることは、デカルトの思想において往昔から見られたものであった^{注18)}。彼は晩年の書簡においてもまた、身体と結びついた精神の「特性 *propriété*」(デカルト, 2001b, p. 387, IV, 604) について次のように言及する。

精神の想念のそれぞれ *chacune de ses pensées* が、身体 of のなんらかの運動やその他の状態と連合しあう *associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps* ことができるために、同一の状態がべつの機会に身体の中かに現れたとき、精神 *l'âme* はそれによって動かされてまえとおなじ想念 *la même pensée* を導きだし、逆に同一の想念がまたふたたび現れたとき、身体がそれによって動かされて、まえとおなじ状態を受け入れる *recevoir la même disposition* ということにほかなりません。そのようなわけで、なにかある言語を習得するさい、ひとは単語の綴りとかが、発音とかいような物質的な事柄 *des choses matérielles* を、その単語の意味といういわば想念と結びつけます。その結果のちになって、おなじ単語をふたたび耳にしたとき、われわれはおなじ事物を頭に描くのであり、また同じ事物を頭に描いたとき、おなじ単語を思いおこします (デカルト, 2001b, pp. 387-388, 一部改訳, IV, 604)。

『情念論』第一部第44項において言語における発音と観念との差異について示されるように^{注19)}、身体運動——それは必ずしも全身を用いた運動に限られるものではない——と精神との対応関係は確かなものとしてデカルトのうちにいわば息づいていたようである。すなわち、「精神に

一定の対象を表象する *représentent à l'âme certains objets* 運動は、自然的に、精神のうちに一定の情念 *certaines passions* を引き起こす運動と結びつけられている」（デカルト、2008, p. 49, XI, 369）。しかしながら、デカルトによれば必ずしもこのような心身の対応関係が主体における不動のものとして位置づけられるわけではない。というのも、「習性 *habitude* によって、その運動から分離して、まったく違った別の運動と結びつけることができる」（デカルト、2008, p. 49, XI, 369）からである。ところで、このような心身の対応関係ならびにその後天的な改変について、それが主体における身体運動の改変にも有用であるならば、いかなる論拠によってそのことが言えるのか。この問いについてデカルトは猟犬 *un chien* を事例として身体運動における「習性」の効果を敷衍している。すなわち彼によれば、「動物は理性 *raison* を持たないし、おそらく何の思考 *pensée* を持たない」（デカルト、2008, p. 50, XI, 369）が、「わたしたちのうちに情念を引き起こす精気や腺の運動すべて *tous les mouvements des esprits et de la glande, qui excitent en nous les passions* を、やはり具えている」（デカルト、2008, p. 50, XI, 369）とされる。このことを前提として以下の言及が行われる。

たとえば犬は生来、ヤマウズラ *une perdrix* を見るとそれを追って走りたがり、銃声を聞くと逃げたがる。にもかかわらず通常、猟犬を訓練してヤマウズラを見るととどまるようにし、次にヤマウズラを撃つとその音を聞いて鳥のほうへ駆けるようにするのである。さて以上のことは、各人にみずからの情念を統御することを学ぶ勇気を与える *donner le courage à un chacun d'étudier à régler ses passions* ために、知っておくのが有益である（デカルト、2008, p. 50, XI, 370）。

理性を持ち得ない猟犬は任意に訓練されることを通じ、これまでとは異なる動作をなしうようになる。すなわち、ヤマウズラを見ることによって生まれる情念と、それに対応する動物精気の運

動は後天的言うなら人為的な作用によって変化する。他方でこのような任意の対象へ向けられた後天的な働きかけについて^{注20}、この仕組みは任意の主体つまり身体運動を行う主体としての人間に対しても同じく適用されるものである。デカルトは、このことを次のように指摘している。

理性を欠いた動物を、わずかの工夫で脳の運動を変えることができるのだから、人間ではそれをさらに良くできるのは明らかだ。そして、最も弱い精神の持ち主でも、精神を訓練し導くのに十分な工夫の積み重ねを用いるなら *si on employait assez d'industrie à les dresser, et à les conduire*, あらゆる情念に対してまさに絶対的な支配を獲得できるのは明らかである（デカルト、2008, p. 50, XI, 370）。

諸動物における運動の改変において適用される習性とは、主体が自らの身体運動を改変する場合においてもまた、情念への対処を反復的に訓練ないし工夫することで適用される。なぜなら、「われわれの身体機械 *la machine de notre corps*」（デカルト、2008, p. 33, XI, 339）の仕組みは数学と物理とによって理解できるという意味において諸動物と同質のものであり、諸動物における運動に対して適用される仕組みは、主体——つまり心身の合一した人間という意味での主体——の身体に対しても当てはまるからである。要するに、主体の身体は精神による介入を踏まえた反復的な訓練ないしは工夫を通じ、任意の身体運動を発現しうることが示唆されていると言えよう^{注21}。

ところでこの習性とは、「ただ一度の行為によって獲得することができ、長期の馴れ *un long usage* を要しない」（デカルト、2008, p. 49, XI, 369）と指摘される。この「ただ一度の行為 *une seule action*」（デカルト、2008, p. 49, XI, 369）とは、主体が「驚き *l'admiration*」（デカルト、2008, p. 53, XI, 373）によって自らの身体運動を改変することを指す。すなわち、この驚きの情念が習性と深く関わり、さらに身体運動の改変にも影響を及ぼすものといえるのである。というの

も、この「驚き」の情念は習性と関係づけられることによっていわば学習の契機となりうるからである。このことを敷衍するならば、以下のように議論を展開することができる。

「驚き」とは「あらゆる情念のうちで最初のもの la première de toutes les passions」(デカルト, 2008, p. 53, XI, 373) であり、それが有益であるのは「それまで知らなかったことをわたしたちに学ばせ「記憶 mémoire」にとどめさせる」(デカルト, 2008, p. 65, XI, 384) ことである。この論点について先行研究によれば、一方で「驚きとは知的な情念 Wonder is … an intellectual passion」(Morgan, 1994, p. 193) であるとともに、他方では「認識の増大へ向けた刺激 a stimulus to increasing one's knowledge」(Morgan, 1994, p. 194) であると指摘されている。すなわちデカルトにおける「驚き」の情念には、教育的な含意が存すると言ってよいだろう。というのは、上の先行研究による主張はデカルトが「驚きの情念への傾向をある程度もって生まれるのは、知識の獲得 l'acquisition des sciences にわたしたちを向けるために良い」(デカルト, 2008, pp. 66-67, XI, 385) とする言及からも確認されるからである。また「驚き」の情念が教育の観点から着眼すべきものであることは、次のデカルトの言及からも確認される。すなわち、驚くことへの傾向 inclination について、「できる限りこの傾向から逃れる nous délivrer よう努めなければならない」(デカルト, 2008, p. 67, XI, 385)。なぜなら、第1に、「その不足は特殊な反省や注意によって補うこと suppléer à son défaut par une réflexion et attention particulière が容易であり、現れた事物がそうした反省や注意に値すると判断されれば、つねにわたしたちの意志 volonté は知性 entendement をそうした反省や注意に向かわせることができる」(デカルト, 2008, p. 67, XI, 385) からである。第2に、「過度に驚くこと、ほとんどあるいはまったく考慮する値うちのないものを知覚して驚愕すること qu'on s'étonne, en apercevant des choses qui ne méritent que peu ou point d'être considérées」(デカルト, 2008, p. 66, XI, 385)

を通じて、「理性の使用を根こそぎ台なしにした」り歪めたりしうる cela peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison」(デカルト, 2008, p. 66, XI, 385) からである。さらに『情念論』第二部第78項において言及されるように、「過剰な驚きは、直さないでおく」と習性になりうる peut passer en habitude」(デカルト, 2008, p. 68, XI, 386) ものであり、理性の使用を妨げる過剰な驚きとして主体に定着するからである。このように、「驚き」の情念は一方において主体における学習の契機をなすものである。しかしながら、他方において過剰な驚きは主体にとって有害でありうるゆえに矯正——言うなら教育的な措置——の求められるものである。それならば、このような過剰な驚きを矯正するための方法として、デカルトはいかなるものを提示しているのであろうか。この問いに対しては、デカルトによる以下の応答を検討することによって議論をさらに展開することができる。というのは、デカルトの当該応答は過剰な驚きに対する具体的な方策を示すものであるばかりではなく、理性による情念の統御という観点において、後にデカルトが言及する「予備修練」にも関係する内容を含み持つからである。

まずデカルトは「過剰に驚くことを控えるための治療法 remède pour s'empêcher d'admirer avec excès」(デカルト, 2008, p. 67, XI, 385) として、「多くのものについての認識を得て d'acquérir la connaissance de plusieurs choses, きわめて異例かつ奇異に見えるすべてのものについて考察する訓練を積む de s'exercer en la considération はかはない」(デカルト, 2008, p. 67, XI, 385) ことが主体において必要であることを指摘する。別の言い方をすれば、過剰な驚きによって理性の使用が妨げられることに対しては、情念の対象となる諸事物に対して「考察する訓練 s'exercer en la considération」(デカルト, 2008, p. 67, XI, 385) が必要とされる。そしてこの理性による過剰な驚きの統御が主体における身体運動の改変に関係づけられる。なぜなら、理性によって情念を統御することの結果として、主体の身体運動にも変化が生じるからである。デカルトは以上で議論してき

たこと——習性によって主体の身体運動が改変されること——を可能にする「原理 le principe」(デカルト, 2008, p. 113, XI, 428)として, 次のことを改めて指摘している。

心身の結びつきの特性 *liaison entre notre âme et notre corps* は, ひとたびある身体運動とある思考を結びつけると, そのあとは, 両者のいずれかがわたしたちに現れれば必ずもう一方も現れるということ, そしてまた, 必ずしも同じ行動が同じ思考にいつも結びついているわけではないことだ。…この問題に関して, 各人が自己や他人のなかに認めうる特殊なものをすべてを説明するには, この原理だけで十分である (デカルト, 2008, pp. 113-114, XI, 428)。

他人とともに自らの生を営む主体——というのも, 主体の情念の発生原因として他人の介在がデカルトによって指摘されているのだから——には, 任意の身体運動を改変言うなら習得することの可能性が「習性」によって保証されている。なぜなら, これまでの議論から, 習性が身体運動の改変に関与することが明らかなからである。このような議論を踏まえるならば, 当の原理はデカルト哲学においていわば〈身体教育〉を可能にすることの原理と表現することもできる。なぜなら, デカルト哲学において主体の身体運動が改変される文脈を検討するならば, まさにこの原理を基として議論がなされるからである。ただし, このような習性とは, 先に指摘した「身体機械」の適用される範囲においてのみ認められる^{注22)}。すなわち先行研究によれば, 習性は「特定の思考と身体 of 特定の状態との対応関係であり, 身体のうちに根拠を持つ」(持田, 1992, p. 106)のものであり, 「習性の個人的時間的差異の根拠も身体の状態そのものに求められなければならない」(持田, 1992, p. 105)のものである。それゆえ単に習性という仕組みを示すことのみでは, 諸動物に対する調教と何ら変わらないものであるとの批判を認めることとなる。それならば, 主体における身体運動の改変過程を示そうとするならば, 諸動物にお

けるそれと論じ分けるべき点についても議論が必要である^{注23)}。そこで主体の理性的思考や先に挙げた訓練および工夫, さらに目的契機としての善を考察することによって, 主体における身体運動の習得過程が諸動物との違いのもとに見えて来るだろう。

Ⅳ 修練と理性

情念を理性的思考によって統御するとは, そもそもいかなることであるのか。デカルトはこの問いに対してまず以下のように言及する。

わたしたちの情念も, 意志の作用 *l'action de notre volonté* によって直接的に *directement* 引き起こしたり取り去ったりはできない。持とうと意志する情念に習慣的に結びついているものを表象 *la représentation* したり, 斥けようと意志する情念と相容れないものを表象することで, 間接的に *indirectement* に, 引き起こしたり取り去ったりできるのだ (デカルト, 2008, pp. 42-43, XI, 362)。

意志によって任意の情念をいわば直接に引き起こすことはできず, 当の情念が生まれたのちに主体の意志によって情念の発生する仕方を間接的に変更することの可能性が指摘されている^{注24)}。具体的には, 「危険が大きくないとか, 逃げるよりも防ぐほうがつねに安全であるとか, 勝てば誇りと喜びを得るだろうが逃げれば心残りや恥しか残らないとか, そう得心させる理由, 対象, 実例を懸命に考える *s'appliquer à considérer les raisons, les objets, ou les exemples* 必要がある」(デカルト, 2008, p. 43, XI, 363)。ただし, 理性による情念の統制はいつでも主体が自由に行いうるわけではない。なぜなら「精神はほんの小さな情念はたやすく抑えるが, きわめて激しい強大な *les plus violentes et les plus fortes* 情念は, 血液と精気の興奮 *l'émotion du sang et des esprits* が鎮まるまで, 抑えることができない」(デカルト, 2008, p. 44, XI, 364)からである。それゆえ「この興奮が活性しているあいだ *pendant que cette*

émotion est en sa vigueur 意志のなしうるのはせいぜい、この興奮の及ぼす結果に同意しない *ne pas consentir à ses effets* で、興奮が身体に促す運動のいくつかを制止すること *de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps* である」(デカルト, 2008, p. 44, XI, 363)^{注25)}。端的に言えば、意志によって情念を統制することは主体において生ずる情念のいわば強弱に左右される。そしてこの情念の統制において、先に言及された「工夫」の実質が大きな役割を果たすと言えるのである。具体的に言えば、以下のような議論を展開することができる。

デカルトは理性的思考の実質として、「工夫 *l'industrie*」の必要性および重要性を『情念論』の諸箇所において認めている^{注26)}。たとえば彼によれば、「意志は情念を直接に引き起こす能力を持たない *la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions*」(デカルト, 2008, p. 46, XI, 365) ため、「工夫を用いて次々にさまざまなものを注視することに努める *d'user d'industrie, et s'appliquer à considérer successivement diverses choses* よう強いられる」(デカルト, 2008, p. 46, XI, 365-366)。すなわち任意の身体運動を行うことにおいては、意志を通じて情念の発生といわば向き合い、理性と意志とを用いて任意の身体運動を発現することが主体に求められる。というのも、情念の発生から身体運動が生じる際、理性と意志とによって情念から生じうる身体運動に改変を試みること——言うなら「工夫を凝らす」こと——により、結果として生じる主体の身体運動にも違いが生じるからである^{注27)}。このことは、「恐怖 *la peur*」の情念に対する場合のデカルトの指摘において、明瞭に確認される。

恐怖の主要原因 *la principale cause de la peur* は、不意を突かれることだから、それを免れる最良の策は、予め熟慮をこらし *d'user de préméditation*、恐怖を生む不安のあるあらゆる結果に備えること *de se préparer à tous les événements, la crainte desquels la peut causer* である(デカルト, 2008, p. 153, XI, 463)。

さまざまな状況に対してあらかじめ熟慮をこらし、恐怖から生まれる諸々の結果に備えることによって、突然に恐怖が生じた場合においても主体は適切な行動を行いうるとデカルトは見なす^{注28)}。これらのことを集約的に言えば、熟慮とは理性および意志との協働によってなされるものであり、そのことを通じて主体は自らにおける任意の身体運動を改変することになるのである。

ところで、上に挙げた工夫および熟慮は「予備修練 *la préméditation*」という言い方によってなお具体化されている。すなわち『情念論』の末尾において、「情念はその本性上すべて善い *toutes bonnes de leur nature*」(デカルト, 2008, p. 178, XI, 485) ものと見なされ、「その悪用法や過剰を避けるだけでよい *nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès*」(デカルト, 2008, p. 178, XI, 486) と指摘される。そしてデカルトは情念の悪用や過剰を防ぐ治療法 *les remèdes* として「生来の欠陥を正しうるための予備修練と工夫 *la préméditation, et l'industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel*」(デカルト, 2008, p. 178, XI, 486) を挙げ、これは「自分のうちにおいて血液と精気の運動を、それがふだん結びについている思考と、分離していく訓練 *en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits* をつむことによってできる」(デカルト, 2008, p. 178, XI, 486) とされる。別の視点から言えば、先に言及された習性の仕組みをも含め、理性的思考による意識のいわば「改革」を図ることで主体に生ずる情念も変化し、その結果として身体運動もまた改変される^{注29)}。先に述べたように理性と意志とにもとづく工夫および熟慮——つまり予備修練——の反復により、主体の身体運動が改変されるからである。さらに『情念論』第二部第144項から146項において述べられるように、理性的思考による情念の改変は、主体が自らの得られる善に対してのみ欲望を仕向けるために行われる^{注30)}。すなわち「わたしたちの欲望の大部分は、まったくわたしたちだけに依存するのでもなければ、まったく他に依存するのでもない、そうした事物にまで及ん

でいる la plupart de nos désirs s'étendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous, ni toutes d'autrui から、これらのものにおいて、わたしたちにのみ依存する部分を正確に区別 distinguer すべきである」(デカルト, 2008, p. 125, XI, 439). そしてこの欲望の対象のうちでも「わたしたちにのみ依存する部分」を通じて善を得ることにより、「精神の快い情動 une agréable émotion de l'âme」(デカルト, 2008, p. 79, XI, 396) としての「喜び la joie」(デカルト, 2008, p. 79, XI, 396) が当の主体にもたらされる. というのも、この「喜び la joie」とはそれによって「精神による善の享受 la jouissance」(デカルト, 2008, p. 79, XI, 396) を成り立たせるものだからである. 結論的に言えば、欲望の情念を契機として「善」を欲することにおいて、習性——この仕組みには驚きの情念の意義も含まれるべきである——と理性および意志とを伴う熟慮としての予備修練によって情念を統御し、獲得可能な善へ向けて主体は自らの身体運動を改変する. 他方で主体が身体運動を改変するその目的とは^{注31)}、善を得たことに結果する精神の快い情動、つまり「喜び」を享受することにあつたのである.

V 結論： 身体運動における「情念」の位置

本稿の議論から得られた結果は次の通りである. 第1に、主体における身体運動の発現は、各々が生得的に有する情念と心的因果性とを通じて密接に関係しており、とりわけ「善」を求めて身体と諸感覚とを機敏にする欲望の情念が主体の身体運動に深く影響していること. 第2に、習性という仕組みを検討することから、任意の外的刺激とそれに対応する情念の発生との結びつきは後天的に変化するものであり、この結果として現れる主体の身体運動に対しても有意な影響を及ぼすこと. さらに驚きの情念は習性との関連においても主体における身体運動の改変契機たりうること. 第3に、主体は自らの理性ならびに意志を用いた工夫、さらにその実質としての熟慮——つ

まりは予備修練——によっても自らの身体運動を任意に改変しうることである. これらの結果から次のことが結論づけられる. 主体が自らの身体運動を改変する際、一方では主体のうちに生ずる諸情念が身体と因果的に関係するのであって、このことは欲望や驚きの情念が主体における身体運動の発現に影響を与えることから明らかである. 他方で主体は自らの理性と自由意志とに基づく熟慮言うなら予備修練を通じて任意の身体運動を発現する. 別の表現によってこれらの結論を言い直せば、「精神は真に身体全体に結合している」(デカルト, 2008, p. 29, XI, 351) がゆえに諸情念や理性および自由意志はいずれも身体と心的因果性のもとで関係し、習性と理性そして自由意志による情念の統制を経て主体は任意に身体運動を改変する. そして主体が自らの身体運動を改変することの目的とは、自らに依存する善の獲得を通じて「精神の快い情動」(デカルト, 2008, p. 79, XI, 396) たる「喜び」(デカルト, 2008, p. 79, XI, 396) を得ることであつたのだ. 本稿の議論内容および結論は体育哲学の研究史に新たな議論の萌芽を提供するものであり、斯界に新たな議論を起こしうるものとなるだろう.

今後の課題としては次の2つのことが挙げられる. 第1に、他人との関係の構築過程についても主体における情念の発生という観点からさらに検討できる. なぜなら、『情念論』第二部第140項などの記述から^{注32)}、情念の生じる原因としての他人との交わりのあり方を考察することが可能であり、そのことは情念にもとづく身体運動の発現を検討することにおいても有益な示唆をもたらすからである. 第2に、体育哲学の先行史においては「技術」と「技能」を論じ分けて議論することの必要性がこのところ指摘されている^{注33)}. それらの語彙が本稿の議論といかなる関連を有しているのかについて考察されるべきだろう. というのも、技術および技能が概念として異なるのならば、それらの各々と情念にもとづく主体の身体運動の発現との関係について検討できるからである.

謝辞

貴重なご教示の数々を本誌審査員各位から賜った。謹んで深謝申し上げる。

付記

本論文は平成24年度日本体育学会茨城支部研究奨励金採択課題における〈報告〉の議論を大幅に改め、書き下ろしたものである。

注

注 1) 本稿における「身体運動」の概念が指し示す範囲について、以下で注釈的に記しておきたい。なぜなら、この概念の実質の決定については慎重な議論が要されるからである。まず本稿が意図する「身体運動」とは、おもに主体がいわゆる社会的生活のなかで日常的に行う挙措動作やスポーツ活動において発揮する運動技術など、広範なものを指している。別の角度から言えば、主体の意志によって習得あるいは改変される「意図的」身体運動が想定されている。ところが「身体運動」の概念のうちには、例えば解剖学において検討対象とされるような生理学的な側面から捉えた身体運動——いわば「解剖学的」身体運動とでも呼ぶようなもの——もまた、想定可能である。つまり「身体運動」という概念には多義性が認められるのであって、本稿においても外的な諸対象からの働きかけを通じて主体の身体内部における血液や諸器官の被る影響について言及する。しかし、周知のように主体における「意図的」身体運動の発現は「解剖学的」身体運動を前提とするものであり、後者は前者に収斂されるとも考えられる。別の角度から述べれば、体育実践やスポーツ活動における主体の身体運動の有り様を問題にする体育学の文脈において、「解剖学的」身体運動のみを独立して——つまり「意図的」身体運動とは無関係なものとして——論ずることは困難である。そこで本稿では両者の意味合いの差異および両者の関係——「解剖学的」身体運動も「意図的」身体運動の発現に集約される、いわば包摂的な関係——にも留意しつつ、主体による「意図的」身体運動の改変を主たる研究対象として議論を展開する。

注 2) 主体の身体運動について扱った研究は、体育学において著名な部類のものを瞥見するだけでも以下のものが直ちに想起される。まず金子（2005）

においては、いわゆる「身体知」の観点から身体運動の構造について検討されている。また Meinel und Schnabel (1977) の議論では、「動作コーディネーション Bewegungskoordination」といった一連の身体運動を局面に分けて検討し、主体における身体運動の習得に活かす議論が行われている。またこれらとは別に、体育哲学分野の先行史では瀧澤（2011）が現象学の立場および運動の基本的な構成要素とされる下位〔動作〕の視点から主体の身体運動について議論している。さらに Laban (1980) の議論では、ダンスおよびリズム運動の視座から身体運動の習得過程が考察されている。あるいは Latchaw and Egstrom (1969) の議論では「力 Strength」や「持久力 Endurance」、そして「柔軟性 Flexibility」など身体運動において見られる諸性質に着目することから主体における身体運動の改変につながる考察が行われた。総じてこれらの議論においてはそれぞれに独自の研究成果が挙げられているものの、本稿が主題的に論ずる主体の情念や心身関係のあり方については顕著に取り上げられてはいない。

注 3) ただし Lawther (1968) の議論において、「意欲 Motivation」と「情動 Emotion」、そして「ストレス Stress」の各視点から心的な部分が主体の身体運動に影響を及ぼすことへの言及が見られる。しかし、当該の研究は心的な諸要素の身体に及ぼす影響が概括的に述べられるに留まっており、本稿はこの問題提起をさらに深める研究史的な立場を採る。

注 4) 近年の体育哲学分野においては、林（2011）がデカルトの心身論を再考する議論を展開した。具体的には、体育原理分野——2005年度を以て「体育哲学分野」と改称される以前の分野名の呼称——でこれまで蓄積されてきた心身関係論を批判的に検討しつつ、デカルトの心身観が「心身二元論」に限られるものではないことを指摘している。

注 5) 木庭（2000）によれば、プラトンの身体論についてデカルトの身体論、とりわけ『情念論』が検討の対象とされることの意義について次のような指摘を確認できる。『情念論』にみられる心身の複合的な捉え方は、通俗的なデカルト解釈では決して気づかれることない、現実の人間理解に必要不可欠な視点を提示している」（木庭，2000，p. 59）。また林（2012）は「習性」の体育学的応用へ向けた可能性を指摘している。

注 6) 使用するデカルトの原典テキストは Adam, C. et Tannery, P. (1996) によるものを使用し、巻数

をアルファベットで、頁数をアラビア数字でそれぞれ示す。なお邦訳テキストは現在までわが国で刊行されているものを用いるが、原典テキストの趣旨を変えない程度に訳出の統一ならびに語句の変更を施した箇所がある。

注 7) 「情念」という呼称については、本稿の冒頭で述べたように「感情」という言い方もできるかもしれない。デカルトが『情念論』のなかで取り上げる諸情念については、現在では「感情」に相当するものと考えられるからである。またデカルト研究者のうちでも、桂 (1982) のように『情念論』を『感情論』(桂, 1982, p. 145) と表記する論者も見られる。本稿では慣例にしたがって情念および『情念論』という呼称で表記を統一する。

注 8) デカルトの見解は、従来の体育原理分野において散見された〈心身一如〉という心身観とは異なるものである。なぜなら、従来の体育における心身関係論では心身各々を実体と見なす立場はほとんど見られないのに対して、デカルトは心身を実体として認めた上、双方の不可分に合一したものが主体における心身のあり方であると見なすからである。彼のこのような立場がはっきりと示されたのは「実体の合一」が示されたテキスト、つまり『省察』「第六省察」ならびにその続編である『省察』「反論と答弁」における「第四答弁」においてである。とりわけ後者においては、「精神は身体と実体的に合一している *esse corpori substantialiter unitam*」(デカルト, 2001a, p. 277, VII, 228) と述べられている。なおデカルトの心身観が体育学で検討対象とされる主体にも適用されうるかという問いについては議論されるべきことである——なぜなら、デカルトの心身観を根拠づける「神」の概念を体育学においていかに論ずべきであるのかという議論がまだ収束していないのだから——が、林 (2011) の議論ではこの問いに対する一見解が示されている。なお体育原理分野における心身一如という心身観への批判については、すでに佐藤 (2003) によって充足的に検討が果たされている。その要諦とは、「心身を一体のものとする体育的心身関係論は、論理的に検討してみると、体育論者の思惑とはむしろ逆に、体育の成立根拠を提示するよりも、体育そのものの必要性を否定してしまうような結果を導いてしまう」(佐藤, 2003, p. 193) ものであった。

注 9) この箇所においてデカルトが言及する心身関係とは、心身の直接的な関係としての「心的因果性」と呼ばれるものである (小林, 2009, p. 156)。

具体的には「合一 *union*」(デカルト, 2001c, p. 18, III, 665) という「原初的な概念 *notions primitives*」(デカルト, 2001c, p. 18, III, 665) によってデカルトが示すように、心的因果性とは主体が実際に知性と意志とによって自らの身体を動かすことから心身の直接的な相関が認識されるものであって、物理的言うなら数学的な論証によってその実質が明らかにされるものではない。それゆえ心的因果性とは物理的な事物の因果関係としての相互作用説——「一方で身体があり、他方に精神があって、それぞれがそれぞれの身分を保持しつつ、お互いに作用するということ (安孫子ほか編, 2013, p. 278) ——とは異なるものである。なぜなら、原初的な概念としての「合一」とはそれ以上分析することができず、物質ではない精神と物質としての身体のあいだの因果性はこの「原初的な概念」それ自体を以て——物理的な因果関係とはいわば別次元の問題として——理解されるものだからである。なお「心的因果性」の議論としての妥当性については、1648年および1649年に交わされたデカルトとモア (Henry More. 1614–1687) との往復書簡において「魂と神、そして精神の拡がりについての問い *la question de l'extension de l'âme, de Dieu, et des esprits*」(Bitbol-Hespériès, 1991, p. 152) としても顕在化するが、デカルトがこの「心的因果性」の立場を変更しなかったことは周知のとおりである。

注10) この箇所の「放射している」という表現には議論も予想される。なぜなら、物理的なものではない精神が「放射している」とはいかなることであるのかという問いの提起が可能だからである。この問いについて現在わが国で公開されている『情念論』の邦訳のうち、野田 (1999) による『情念論』第一部第34項の訳出では、当該箇所が「作用をおよぼす」と訳される (デカルト, 1999, p. 121)。このことを敷衍すれば、心身の作用が身体における任意の局所のみ実効するものではなく、むしろ身体の総体にわたって行われているものと解釈されよう。

注11) デカルトが情念を「精神の受動 *passions*」(デカルト, 2008, p. 20, XI, 342) と位置づけているにもかかわらず、この言及ではあたかも情念が身体に対して「能動的」に働きかけているようにも解釈できる。この問題に対しては、『情念論』第一部第1項から第2項にかけてのデカルトの言及を参照したい。この第1項および第2項において、彼は以下のように述べている。「新たに生起

することすべては、一般に哲学者たちによって、それが生じる主体に関しては「受動 *une passion*」とよばれ、それを生じさせる主体に関しては「能動 *une action*」とよばれる。したがって、能動者と受動者 *l'agent et le patient* はたいていひどく異なるにもかかわらず、それでもやはり、能動と受動は、つねに同一のもの *l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose* であり、2つの違った主体に関係づけうることで、能動と受動という2つの名をもつ。…精神が結合している身体以上に、わたしたちの精神に対して直接に作用する主体があるとは認められない。したがって、精神において「受動 *une passion*」であるものは、一般に身体において「能動 *une action*」である、と考えねばならない」(デカルト, 2008, p. 5-6, XI, 328)。この言及について中村 (1997) の注解によれば、能動と受動が同一の事象の2つの側面を指すものとされる。さらにデカルトの言及に解釈を加えると、なるほど情念は身体をはじめとする外的な諸対象から作用を受けることで生じるという意味において「受動」である。しかし同じ事象を身体の側から捉え直すならば、情念の働きかけによって主体における身体運動が発現することも明らかである。すなわち、この後者の意味において情念は「能動」と理解することができるため、デカルトは「能動と受動は、つねに同一のもの *une même chose*」(デカルト, 2008, p. 6, XI, 328) と指摘したのであろう。総括的に言えば、なるほど情念が「受動」であることは疑いえないにせよ、見方によっては「能動」としても情念を捉え直すことができるのである。

- 注12) 松果腺とは、現代医学においては、たとえばシェフラー・シュミット (2002) が示すように、「松果体 *pineal body*」(シェフラー・シュミット, 2002, p. 184) に相当するものである。なるほどデカルトの考える松果腺と現代の松果体とは、その機能および位置づけが異なると考えてよい。しかし、デカルトの想定した松果腺ないしは心身結合のいわばモデルが現代的な意義を有していることは、中村 (2007) の指摘——「…現代の生理学や生化学の発達そのもののなかで、まったく別なところから新しい展望が開けてきた。松果体がなんと人体の内分泌腺の1つとして、またそれとのつながりで、生体リズムを司る生物時計にかかわるものとして、新しく見直されるようになったのである」(中村, 2007, p. 260)——に加え、小林 (2009) の指摘——「現代でも、一方で脳科学

を推し進め、他方で心的存在は否定せず、その物理的基盤を脳に求めるとするならば、そのあいだの関係を説明しようとする場合、この松果腺仮説を訂正・洗練させた形態の仮説を提示するほかはないと考えられる」(小林, 2009, p. 102)——からも明らかである。

- 注13) 動物精気が身体運動の生理的な根拠であることについては、たとえば『情念論』第一部第11項における筋肉 *des muscles* の運動を述べたデカルトの次の言及からも明らかであろう。「精気が出ていく方の筋肉が伸びて弛む。精気が入った方の筋肉は急速に精気をはらんで収縮し、その付着する肢体を引っ張る」(デカルト, 2008, p. 14, XI, 335-336)。ところで動物精気は現代の医学による知見においては存在しないものである。しかし、デカルトが現代医学をはじめとした自然科学における思想的な枠組みを整えたという点において——さらには事物の数理的説明としてのエヴィデンス・ベース *evidence base* の哲学的基礎を明らかにしたという観点において——、個々の事実的な知見の正誤は問題とはならないであろう。
- 注14) 主体における情念の対象は、人間としての〈他人〉にのみ限られるわけではない。なぜなら、デカルトは主体における情念の発生対象として、必ずしも人格としての他者——つまり〈他人〉——に限定して議論を展開しているわけではないからである。しかしデカルトは人格としての他人を『情念論』第三部第162項において「自由原因 *les causes libres*」(デカルト, 2008, p. 143, XI, 454)——「善悪のいずれかをなすかはわからないが、わたしたちに善または悪をなしうると判断される *nous jugeons capable de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux elles feront*」もの——として捉え、自由原因としての他人を検討の対象として情念を論じている。すなわち同じ第三部第162項において、「善だけが期待される自由原因に対しては、単なる崇敬 *une simple vénération* よりも愛と献身 *l'amour et de la dévotion* の気持ちを持つのであり、悪だけが期待される自由原因に対しては、憎しみ *la haine* を抱くし、また、この善や悪の原因が自由 *libre* だと判断されるのでなければ、わたしたちは、その好意を得ようと努めて、それに服従することもないから」(デカルト, 2008, p. 143-144, XI, 454)などと語られる。それゆえ、いわゆる対人関係の文脈においてデカルトの議論を検討するに際し、情念の対象を「他者」というよりは〈他人〉と表現す

ることによってもデカルトの意図に即して議論することは可能である。

注15) 議論のこの箇所において、なぜ「とりわけ」と注釈的な表現を用いなければならないのか。その答えは、主体における身体運動に影響を及ぼす情念が必ずしも「欲望」と「驚き」の2つに限られるものではないことが指摘できるからである。すなわち、『情念論』第二部第141項において欲望、喜び、悲しみの各情念における主体の身体運動に対する影響について考察のなされた後、デカルトは次のように言及する。「…これらの情念にともなう身体運動 *les mouvements corporels* は、あまり激しい *violents* と、すべて健康に有害になりうる *être nuisibles à la santé* し、反対に、ただ適度 *modères* である場合に、健康に有用 *utiles* でありうる」(デカルト, 2008, p. 120, XI, 434)。この言及から了解されるように、「喜び」および「悲しみ」の情念もまた、主体の身体運動に影響を及ぼすことは確認される。しかしながら、主体の身体運動とのかかわりにおいて『情念論』では「欲望」や「驚き」の情念が「喜び」や「悲しみ」のそれに比べて詳細な考察のなしうるほどに多く言及されている。それゆえ本稿では「欲望」と「驚き」の情念を議論におけるいわば選択的な着眼として考察を展開した。なお「喜び」と「悲しみ」が身体運動に及ぼす影響については、デカルトが指摘するように、いわば健康論を視野に含めた議論において検討されるべきであろうが、今後の課題として指摘するに留めたい。

注16) 「行為の実現のためには時間と身体行為に結びつく「欲望」の情念が必須なのである」(小林, 1995, 傍点小林, p. 454)。なおこの言及における「行為」ならびに「身体行為」とは、本脚注が挿入された文脈で述べられている主体の身体運動と同義である。本稿も小林の解釈に準じ、欲望の身体運動に対する影響について『情念論』第二部第101項へ言及する——小林も自らの議論においてこの項を参照する——からである。

注17) この「善 *un bien*」(デカルト, 2008, p. 57, XI, 375)の意味内容として何を考えればよいかという問いについては、別途に議論されるべきことであろう。なぜなら、『情念論』においては身体運動と善との関係について踏み込んだ言及が行われていないからである。デカルトのテキストからこの善に該当するものを身体教育の視点を以て探すならば、1645年10月6日付けエリザベト宛て書簡において確認される「身体の完全性 *perfection*

du cors」(デカルト, 2001c, p. 144, IV, 309)が1つの候補として考えられる。というのも、身体を動かすこと——つまり主体による「意図的な」身体運動——と善との関連を探るとすれば、「身体の完全性 *perfection du corps*」が文脈上における候補の1つとして考えられるからである。ただし、このことの詳細な論証については別途の課題としたい。なお中村(2012)によれば、この「身体の完全性」の現れる文脈がデカルトにおける「一種のスポーツ論」(中村, 2012, p. 166)とみなされており、デカルトが「身体の完全性」について述べるテキストは、「スポーツ哲学」の議論としても取り上げられよう。ただし中村が自らの議論において引用した竹田篤司ほか訳(2001)において、「スポーツ」(デカルト, 2001b, p. 343, IV, 309)と訳出された語の原文は“*des exercices du corps*”であり、この仏語が「スポーツ」として訳出されることの妥当性は改めて議論しなければならない。なぜなら原典の語句に忠実な訳出を志向するならば、当該の仏語原文は「身体(の)修練」とも訳出されうるものであって、「スポーツ」の概念に「身体(の)修練」という含意が含まれるか否かについては別途に議論される必要があるからである。

注18) デカルト哲学の形成期ともいえる1630年3月18日付けメルセヌス宛て書簡において、以下の言及が確認される。「ある人々を踊り出したくなる気持ちにさせる同じもの *la même chose qui fait envie de danser à quelques-uns* が、他の人々を泣きたくなる気持ちにさせうる」(デカルト, 2012, p. 126, I, 133)。デカルトによれば、その原因は「われわれの記憶の中にある観念が刺激されることにのみ由来する *cela ne vient que de ce que les idées qui sont en notre mémoire sont excitées*」(デカルト, 2012, p. 126, I, 133-134)からである。その直後デカルトは次のように述べている。「以前ある旋律が奏でられているときに踊りを楽しんだ者は、同じような旋律を聞くとすぐにもう一度踊りたくなる *ceux qui ont pris autrefois plaisir à danser lors qu' on jouait un certain air, sitôt qu' ils en entendent de semblable, l'envie de danser leur revient*」ものです。反対に、もしだれかがガヤルド *des gaillardes* (引用者注: 訳者によれば「三拍子で速いリズムの舞曲」のこと)が奏でられているのを聞かたびに何か悲しい思いをしたとすれば、別の時にそれを聞けば間違いなく *infailliblement* 悲しくなることでしょう。このこ

とはまったく確かであるので、バイオリンの音を聞かせながら犬を五、六回むち打ったなら、犬は別のときにその楽音を聞くとすぐに吠えて逃げ出すだろう、と私は判断します」(デカルト, 2012, p. 126, I, 134). Lodis=Lewis (1998) はこの箇所への注解において、この記述と習性の事例が述べられた『情念論』第一部第50項における記述との関連を指摘——ただし、人間においては「その機構についての理解のゆえに *grâce à la compréhension du mécanisme*」(Lodis=Lewis, 1998, p. 72), この仕組みに隷従されえないとする——している。つまり、後天的な働きかけによって任意の刺激とそれに対する反応を変更することが可能となる。それゆえ楽器の音に合わせて犬を打つならば、これ以後同じ楽器の演奏が行われた際に犬は打たれることを予期して逃げ出すことになる。この事例では楽器の音色と犬を殴打することについて直接的な関係は無いといえる。にもかかわらず、心身の対応関係ゆえにこの結びつきが人間や動物の行動を規定する。この対応に関して三輪(1985)によれば、この仕組みはいわゆる「パヴロフの犬」のしくみにぞらえることが可能であるとする。デカルトが述べた「習性」と「パヴロフの犬」とのあいだの厳密な同定については議論もあろうが、類似の作用が確認されることには留意すべきである。

注19) 当該の項では以下のように言及される。「わたしたちが言葉を話すとき、言おうとすることの意味だけを考えるが、このほうが、同じ言葉を出すのに要する舌や唇のあらゆる動かし方を考えるよりも、はるかに敏速にうまく、舌や唇を動かすことになる。わたしたちが話すことを学んで獲得した習性 *l'habitude que nous avons acquise en apprenant à parler* によって、腺を介して舌や唇を動かしうる精神の働きを、わたしたちは舌や唇の運動そのものにでなく、その運動から生じる言葉の意味に結びつけたからだ」(デカルト, 2008, p. 42, XI, 362).

注20) 『情念論』によれば、脳内の松果腺に視神経から伝わった外的な事物の映像が映されることで、精神に特定の情念が呼び起こされる。『情念論』第一部第36項によれば、或る形象——つまり任意の外的な対象——について、「かつて身体に有害だったもの *les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps* と大いに関係がある場合、精神のなかに不安の情念、ついで大胆の情念、あるいは恐怖や激しい怖れの情念が引き起こされる *cela ex-*

cite en l'âme la passion de la crainte, et en suite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante」(デカルト, 2008, p. 36, XI, 356). デカルトによれば、情念の発生のちがいは個々人の「体質の違いや精神の力 *le divers tempérament du corps, ou la force de l'âme*」(デカルト, 2008, p. 36, XI, 356) に左右され、同一の対象を見た際にあらゆる人間において同じ情念が生じるわけではない。すなわち、動物精気の流れにもとづく情念の発生は「有害なものに対してかつて防衛によって *par la défense* 身を守ったか、逃走によって *par la suite* 身を守ったかにもよる」(デカルト, 2008, p. 36, XI, 356)。その結果、身体運動の発現にも違いが現れることになろう。なぜなら、主体における身体運動は精気の流れから生じるものだからである。このことに関して Alquié (2010) によれば、この箇所については主体の「過去の影響 *l'influence du passé*」(Alquié, 2010, p. 981) が考慮されるべき要因とされる。また Sutton (2000) によれば、「われわれの身体が文化的な諸形態を維持する *our bodies thus hold cultural forms*」(Sutton, 2000, p. 713) として、任意の身体運動が後天的な作用によって習得される可能性に言及している。さらに Morgan (1994) によれば、「これまでの経験 *previous experience*」(Morgan, 1994, p. 163) が情念の発生に影響を与えるとの指摘が見られる。いずれにせよ、身体運動の改変においては情念の発生がその要因となる。

注21) すでに林(2012)が指摘したように、小泉(2007)の議論ではヤマウズラおよび食物摂取の事例について、これらの事例が第三者による規律・訓練の例に近いと指摘される。すなわちヤマウズラや食物摂取の事例は、いわば後天的な身体運動の改変可能性を示唆するものであろう。

注22) 谷川(1995)は、1646年11月23日付けニューキャッスル候宛て書簡(IV, 573)におけるデカルトの言及をふまえ、「習性」がデカルトにおいては専ら身体的・機械論的に説明される旨を指摘する。

注23) 池辺(1988)によれば、「情念支配の核心」(池辺, 1988, p. 189)のために必要とされるのは「意志による方法と習慣による方法の統合」(池辺, 1988, p. 189)であるとする。そして彼は、単に習慣を利用するだけでは匹夫に等しいものと指摘する。機械論的な仕組みに留まる習慣——つまり習性——のみならず、自由意志を併用することが身体運動の改変に必要であるとの解釈ができるだろ

う。

注24) 情念を統御するための方法をデカルトは書簡や著作のうちに複数記している。たとえば「過度の情念に対する救済策 *les remèdes contre les excès des passions*」(デカルト, 2001c, p. 188, IV, 411)として、「実際に起こってくるものよりも、さらに困ったことを一般的に想像し、それに耐える準備をしておくことで十分 *c'est assez d'en avoir imaginé en général de plus fâcheux que ne sont ceux qui arrivent, et de s'être préparé à les souffrir*」(デカルト, 2001c, p. 188, IV, 411)である。後述のように、身体運動の原因としての諸情念を理性によって制し、自らの思考によって情念を統制することが必要とされる。

注25) この具体例として、デカルトは以下のことを挙げている。「たとえば、怒り *la colère* が、殴る手 *la main pour frapper* を振りあげさせるとき、意志はふつうこの手を制止することができる。また恐怖の情念が、脚を逃げるようにさせるとき、意志は脚をとどめることができる、など」(デカルト, 2008, p. 44, XI, 364)。末尾の「など」からもうかがえるように、情念と身体運動とのこのような関係は、主体が発現するさまざまな身体運動においても適用されうるものであろう。

注26) Sutton (2000) によれば、この「工夫」に対応する語 “*industrie*” は英語 “*artifice*” と解釈することが可能であるとする。この語は邦語における「技術」や「技巧」、「考案」ないしは「手管」さらに「術策」や「策略」などの意味を有しており、人間における理性的思考の反映がうかがわれる。

注27) このことは既にロディス＝レヴィス (1990) が指摘している。彼女によれば、工夫とは「退きたい情念に正面から立ち向かうことができない時に、まず、消滅させるべき情念と反対の情念を強めるような、新たな連合を喚起することによって、間接的に立ち向かう、ということに存する」(ロディス＝レヴィス, 1990, p. 424)ものである。

注28) この「恐怖」の情念への対処についてのデカルトの言及は、先に『情念論』第二部第76項で示された「過剰に驚くことを控えるための治療法 *remède pour s'empêcher d'admirer avec excès*」(デカルト, 2008, p. 67, XI, 385)と関連する。というのも、主体における身体運動の改変に理性的思考が必要であることをデカルトがいわば一貫して言及しているからである。

注29) この文脈におけるデカルトの言及には、主体が理性的思考を発揮することへの要求が顕著に見ら

れる。例えばある情念が任意の行動をすすめる際、「その実行がいくらか遅れてもよいとき *l'exécution souffre quelque délai*」(デカルト, 2008, p. 179, XI, 487)であれば、「即座に判断をくだすのを差し控え、時間と静止 *le temps et le repos* によって血液中の動揺が完全に鎮められるまで他のことを考えて気を紛らわさねばならない *se divertir par d'autres pensées*」(デカルト, 2008, p. 180, XI, 487)と彼は述べている。他方、「自分の行動について反省する習わしをもつ人たち *ceux qui sont accoutumés à faire réflexion sur leurs actions*」(デカルト, 2008, p. 180, XI, 487)であれば、不意の攻撃を受けて恐怖にとらわれたと感じる場合、「逃走するより抵抗するほうにはるかに大きな安全と名誉があることの理由を思い浮かべて *en se représentant les raisons pour lesquelles il y a beaucoup plus de sûreté et plus d'honneur*, 自分の思考を危険についての考慮から逸らせるよう努める *ils tacheront à détourner leur pensée de la considération du danger*」(デカルト, 2008, p. 180, XI, 487)ことが可能であるとデカルトは捉えている。つまり理性によって情念を統御し、各々が思考における工夫を重ねることで身体運動に改変を図ることができる。なお Voss (1989) による注解では、このような予備修練は「身体運動と思考とのあいだのつながりを改変する先見なしは技術 *forethought and skill at altering the connection between bodily movements and thoughts*」(Voss, 1989, p. 133)と指摘しうるものである。さらに「長期にわたる準備 *long-term preparation*」(Voss, 1989, p. 133)と彼が指摘するように、継続的かつ反復的な働きかけが主体に求められる。さらに Freieron (2002) によれば、主体が理性を用いることの目的は「情念の矯正 *correction*」(Freieron, 2002, p. 321)であるとする。つまり、情念の変更それ自体が目的となるのではなく、何らかの目的のための手段として情念の変更が行われるとの解釈ができる。この課題に対して本稿では、善という目的契機の下に情念および身体運動の変更がなされるものと捉える。なぜなら、理性的思考によって欲望を統御することの背景には、後述するように獲得可能な善に対してのみ欲望を向けるべきであるというデカルトの見解が存するからである。

注30) 善を求める「欲望」の情念を統御することについては、デカルトから以下のことが指摘されている。すなわち、獲得できる善を欲するにしても

「欲望すべきものの善さをじゅうぶん明晰に認識して、それを注意深く考察する *considérer avec attention* よう努める」(デカルト, 2008, p. 123, XI, 437) ことが指摘されている。つまり欲求の対象を見定める場合においても、主体は理性を用いて対象の認識に努めることが必要となる。そして、前注でも述べたように、獲得可能な善にだけ対象を定めるべきであることをデカルトは述べている。理性と意志とによる判断もまた、身体運動の発現に影響しているのである。

注31) 身体を教育することの「目的 *la fin*」であって、「目標 *le but*」と表現されないのはなぜか。この問いについてはデカルトによる直接的な言及が見られないため、断定的な回答を与えることには慎重さが求められる。しかし、以下に引用する考証学的な視点から検討するならば、「目的」と表現する方がより一層デカルトの意図を精確に示していると考えられる。すなわちデカルトの生きた17世紀の仏語用法を収めた古仏語辞典の *Furetière* (1970) において、「目標 *BUT*」は「通路や壁において、到着するべきところに記された点 *Point marqué dans une allée, dans un mur, où on se supposer d'arriver* …」と具体的な事例を以て記されるのに対し、同じ *Furetière et al.* (2013) における「目的 *FIN*」では端的に「端 *Bout*」や「末端 *extrémité*」、さらに例文では「あらゆる事柄の終わりのもの *ce qui termine toutes choses*」や他の用例において「神には始まりも終わりもない *Dieu est sans commencement, et sans fin*」など「目標 *BUT*」に比べて「目的 *FIN*」の語には理念的ないし抽象的な含意を強く読み取ることができる。つまり「目標」と「目的」はこの順で「具体」と「抽象」という対比において捉えうるものである。ところで以上の区別を踏まえるに、デカルトの『情念論』における「善」は未だ抽象的なないしは理念的なものに留まっており、具体的な実質を指し示すには至っていない。それゆえ『情念論』に考察範囲を限るなら、主体が「善」を得ることは「目的」であって、「目標」ではないとひとまずにせよ結論づけられるのではないか。なおデカルトが「目標 *le but*」と「目的 *la fin*」を使い分けることで議論を展開した箇所は1645年8月18日付けエリザベト宛書簡において確認されるものの、訳出に議論の生じうる状況であることやデカルトの道徳論の全体を踏まえて議論することが求められる——当該書簡についての議論は後の1647年11月20日付け書簡(デカルト, 2001b, p. 414—

418, V, 81–86) および『情念論』第三部第153項における「高邁 *la générosité*」(デカルト, 2008, p. 134, XI, 445) など広範なテキスト読解を前提とすることがデカルト道徳論の研究史から明らかである——。そのため、本稿ではデカルトにおける「目標」と「目的」の概念の差異については以降の議論されるべき課題として指摘するにとどめたい。

注32) 「憎しみについて *De la Haine*」(デカルト, 2008, p. 118–119, XI, 433) と題された『情念論』第二部第140項では、他人との「交わり *conservation*」(デカルト, 2008, p. 119, XI, 433) のなかで主体に生ずる情念の有りが検討されている。とりわけ「実在的主体 *sujet réel*」(デカルト, 2008, p. 118, XI, 433) として他人を位置付けるこの文脈は——というのは、実在的主体とはそのうちに「悪 *le mal*」(デカルト, 2008, p. 118, XI, 433) や「善 *bien*」(デカルト, 2008, p. 119, XI, 433) を含有するものとして見なされており、これを人間としての〈他人〉と想定することも可能だから——, 「ある人の品行からわたしたちを遠ざける憎しみ *la haine qui nous éloigne des mauvais mœurs de quelqu'un*」(デカルト, 2008, p. 118, XI, 433) と悲しみの情念、さらにはそれらの情念と主体とが有する善との関係について詳細に論じられている。すなわちデカルトによるこれらの言及は、今後主体における身体運動の発現あるいは教育の観点からデカルト哲学を捉え直す際に示唆の提供が期待される。情念の発生および教育をめぐる諸問題において、「実在的主体」としての〈他人〉の存在が論点のうちの1つとなりうるからである。

注33) 身体運動における「技術」と「技能」の概念を論じ分けることの必要性については、久保(2010)の議論において確認可能である。すなわち「技術」は客観的な学習の内容であり、「技能」は主観的な能力化された状態ということができる。つまり、「技術」は学習者の「学習の内容」であり、それに対して「技能」は、学習者の身に付いた「技術の能力」である。よって、同じ「技術」の習得を目指しながら、最終的には同じ「技能」を持たないということになる」(久保, 2010, p. 132)。久保によれば、当該の観点において両者の差異が確認されるものとする。

文 献

- 安孫子信・出口康夫・松田克進編 (2013) デカルトをめぐる論戦. 京都大学学術出版会: 京都, p. 278.
- Adam, C. et Tannery, P. (Eds.) (1996) *OEuvres de Descartes* (11vols). J. Vrin: Paris.
- Alquié, F. (Ed.) (2010) *OEuvres philosophiques* (Tom. 3, 1643-1650). Garnier: Paris, p. 981.
- Bitbol-Hespériès, A. (1991) Le dualisme dans la correspondance entre Henry More et Descartes. In: Vieillard-Baron, J.-L. (Ed.), *Autour de Descartes Le dualisme de l'âme et du corps*. Vrin: Paris, pp. 152.
- デカルト: Voss, S. (trans.) (1989) *The passions of the soul*. Hackett Publishing Company: Indianapolis and Cambridge, p. 133.
- デカルト: 野田又夫訳 (1999) 情念論. 中央公論新社: 東京, p. 121.
- デカルト: 所雄章ほか訳 (2001a) 増補版デカルト著作集 (第二巻). 白水社: 東京, p. 277.
- デカルト: 竹田篤司ほか訳 (2001b) 増補版デカルト著作集 (第三巻). 白水社: 東京, pp. 343, 387-388, 414-418.
- デカルト: 山田弘明訳 (2001c) デカルト=エリザベト往復書簡. 講談社: 東京, pp. 18, 144, 185, 188.
- デカルト: 谷川多佳子訳 (2008) 情念論. 岩波書店: 東京, pp. 5-6, 14, 20-21, 25, 27-30, 33, 36, 39, 42-44, 46, 49, 50, 52-53, 55, 57, 60-62, 65-68, 75, 79, 86, 94, 113-114, 116-120, 123, 125, 134, 143-144, 153, 178-180, 188.
- デカルト: 小林道夫訳 (2009) アルノー宛書簡 1648年7月29日. 中央公論新社: 東京, p. 103.
- デカルト: 山田弘明ほか訳 (2012) デカルト全書簡集 (第一巻). 知泉書館: 東京, p. 126.
- Freierson, P.R. (2002) Learning to love: From Egoism to Generosity in Descartes. *Journal of the History of Philosophy*, 40(3): 313-338.
- Furetière, A. (1970) *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français Tome 1*. Slatkine Reprints: Genève.
- Furetière, A., Leers, A. et R. (2013) *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français (Éd. 1701) Tome 2*. Hachette Livre BNF: Paris.
- 林 洋輔 (2011) 体育哲学におけるデカルト心身論の原理論的考究: 従来のデカルト心身論批判の再検討を通して. *体育学研究*, 56(2): 271-286.
- 林 洋輔 (2012) 体育哲学における身体 corps の二面性: デカルト哲学における「人間」理解を手がかりとして. *身体運動文化研究*, 17(1): 43-65.
- 池辺義教 (1988) デカルトの誤謬論. 行路社: 京都, p. 189.
- 金子明友 (2005) 身体知の形成: 運動分析論講義, 上. 明和出版: 東京.
- 桂 寿一 (1982) デカルト哲学とその発展 (復刊第2刷). 東京大学出版会: 東京, p. 145.
- 木庭康樹 (2000) プラトンにおける認識問題としての身体. *体育原理研究*, 30: 59-68.
- 小林道夫 (1995) デカルト哲学の体系 自然学・形而上学・道徳論. 勁草書房: 東京, p. 454.
- 小林道夫 (2009) 科学の世界と心の哲学 心は科学で解明できるか. 中央公論新社: 東京, pp. 102, 156.
- 小泉義之 (2007) 兵士デカルト 戦いから祈りへ. 勁草書房: 東京, pp. 180-181.
- 久保正秋 (2010) 体育・スポーツの哲学的見方. 東海大学出版会: 秦野, pp. 128-137.
- Laban, R. (1980) *The mastery of movements*. Macdonald et Evans: London, pp. 18-81.
- Latchaw, M. and Egstrom, G. (1969) *Human movements: with concepts applied to children's movements activities*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, N.J.
- Lawther, J.D. (1968) *The Learning of physical skills*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, N.J. pp. 103-121.
- ロディス=レヴィス: 小林道夫・川添信介訳 (1990) デカルトの著作と体系. 紀伊国屋書店: 東京, p. 424.
- Lodis=Lewis, G. (1998) *La Morale de Descartes*. Presses universitaires de France: Paris, p. 72.
- Meinel, K. und Schnabel, G. (1977) *Bewegungslehre*. Volk und Wissen Volkseigener Verlag: Berlin, S. 59-220.
- 三輪 正 (1985) 習慣と理性——近代フランス哲学研究. 晃洋書房: 京都, pp. 50-51.
- 持田辰郎 (1992) 静かな情念——デルトにおける徳と情念——. 伊藤勝彦・坂井昭宏編 情念の哲学. 東信堂: 東京, pp. 105-106.
- Morgan, V.G. (1994) *Foundations of cartesian ethics*. Humanities press: New Jersey, pp. 163, 193-194.
- 中村雄二郎 (1997) 哲学入門. 中央公論社: 東京, p. 95.
- 中村雄二郎 (2007) 共通感覚論. 岩波書店: 東京, pp. 260-263.
- 中村雄二郎 (2012) 知の百家言. 講談社: 東京, pp. 166.
- 佐藤臣彦 (2003) 身体教育を哲学する——体育哲学叙

- 説——. 北樹出版：東京, p. 193.
- シェフラー, A.・シュミット, S.: 三木明德ほか訳
(2002) からだの構造と機能. 西村書店：東京, p.
184.
- Sutton, J. (2000) The body and the brain. In:
Gaukroger, S. (Ed.) DESCARTES' NATURAL
PHILOSOPHY. Routledge Studies in Seventeenth-
century philosophy 3 Routledge: London, New York,
pp. 697-722.
- 瀧澤文雄 (2011) 身体的思考における下位〔動作〕の
役割. 体育学研究, 56(2): 391-402.
- 谷川多佳子 (1995) デカルト研究 理性の境界と周縁.
岩波書店：東京, p. 269.
- (平成25年3月25日受付)
(平成25年9月20日受理)
- Advance Publication by J-STAGE
Published online 2013/11/29