

Body is Mind(3) — For the Philosophy of Pleasure(13)—

Michihiko Harasaki

Laboratory of Philosophy, Faculty of Education, Kochi University, Kochi, Japan

It was Galileo and Descartes that defined the so-called mind and so-called body, but it was Descartes who went further to put them in causarity. While succeeding a cartesian dualism of mind and body, Spinoza and Leibnitz asserted, contrary to Descartes, the parallelism between mind and body. Their parallelism was the deep transformation of cartesian dualism, but the original difficulties of cartesian dualism caused various problems for their parallelism. Spinoza was not able to explain why the body. (as non-mind) is represented in the mind, whereas Leibnitz managed to locate again (as Descartes did) the mind inside the body as non-mind. Analizing both Spinoza's Ethica and Leibnitz's Monadology, I will endeavor to examine the possibilities and problems of parallelism.

カラダはココロである (その3)

— 快樂の哲学のために (13) —

原崎 道彦 (高知大学教育学部・哲学研究室)

デカルト、デカルト、と、やたらとデカルトの名前を口にするのは、いかにもデカルトの権威にとりすがっているようだし、それにあやかるうとしているようでもあり、みっともない感じのだけれども、やはり私から見てもデカルトがおこなったことは大きかった。巨大だった。もちろん、デカルトという人間が存在しなかつたならば、他の誰かがそれをおこなっていたのかもしれないし、たまたまデカルトがそれをおこなったというだけのことなのかもしれないが、ともかくそれについて語ろうとすれば、否が応でも私たちはデカルトの名前を口にしないうわけにゆかないのが現実だ。

デカルトがおこなったそれというのは、言うまでもなく、ふつう哲学の世界において「心身二元論」とか「心身分離」とかと言われているものである。デカルトがおこなったそれを私ふうに言わせていただければ、さきの「その2」ですでに書いたように、それは、私たちが体験するこの世界を、(視覚体験の一部である) 延長とそれ他すべてとの二つの世界に分割し、その上で、前者を、それを体験している私たちが存在しなくても存在しており、したがって、私たちの経験世界を超越したところにあるものと見なし、後者を、私たちの体験でしかなく、したがって、それを経験している私たちが存在しなければ存在することがないものと見なすということだった。ふだん私たちがモノと呼んでいるのは前者であり、私たちがココロと呼んでいるのは後者である。つまり、少し大げさな言い方をすれば、デカルトとは、ふだん私たちがモノと呼んでいるものが何であり、ココロと呼んでいるものが何であるかを定めたひと、ということになる。

デカルトのこの考えは、その後の西洋哲学および(デカルトらがその礎を築いた) 西歐近代科学をおそろしいほどに拘束してゆく。デカルトのこの枠組みをはずしてしまつたならば、すべての留め金はずされた機械装置のように、西洋哲学も西歐近代科学もがらりと、あとかたなく崩れかねないほどだ。デカルトのこの枠組みを土台にして西洋哲学も近代科学も組み立てられていると言つてもいい。

そのことはともかく、私があらためて言いたいのは以下のことだ。私はどんなことがあつても以下のことだけは言い続けたいわけにゆかないだろう。それは、デカルトの『宇宙論』でも『人間論』でもいいし、あるいは『気象学』とか『屈

折光学』でもいいのだけれども、そこで描かれている世界は、誰がどう見ても、視覚的な世界と言うほかにないもの、あるいは(たんに「視覚的な世界」と言ってもよくないとすれば)視覚的な世界に抽象化をほどこしたものと言うほかにないものではないか、ということだ。もしデカルトがそう言ってくれていたならば、私は何も言うことがない。が、デカルトによれば、デカルトがそれらの作品で描いたのは、視覚を完全に超越した世界であり、視覚から完全に独立した世界であり、視覚にまったく依存しない世界であることになる。しかもデカルトによれば、それはたんに非視覚的な世界であるというだけではない。それは視覚を含むあらゆる感覚を超越した世界でもあることになる。

この疑問をデカルトにぶつけたとしたならば、おそらくデカルトはこう答えるだろう。延長だけは別格に明晰かつ判明であるからだ。と。別格に明晰かつ判明であるがゆえに、延長だけは、その他のすべてのものとは異なり、私なるものにおける曖昧な感覚的体験に依存しないものなのであり、私なるものに依存しないものなのだ、と。実際にデカルトは『省察』の「第三省察」でそう主張している。例の蜜蜂の分析がなされているのは「第二省察」であつたわけだけれども、それをもふりかえりながら、デカルトは「第三省察」でこう書いている。私なるものを原因としない観念、私なるものに依存しない観念として、どのようなものがあるか、についての考察がなされている箇所だ。引用しておこう。

「そこで、物體的な事物の観念はどうかというに、これらのなかには、私自身から生起したとは思われないほどに大きいものは何も見あたらない。実際、私は、さらに立ち入って考察し、昨日蜜蜂の観念を吟味したのと同じかたで、一つ一つの観念を調べてみるなら、これらの観念において私が明晰かつ判明に認知するものはほんのわずかしかないことに気づくのである。いうまでもなく、大きさはなわち、長さや広さと深さに占める位置、運動すなわち、そういう位置の変化、種々の形をもつたものが相互に占める位置、運動すなわち、そういう位置の変化、である。これになお、実体、持続、数をつけ加えることができる。

ところが、残りのもの、たとえば、光と色、音、香り、味、熱と冷、その他の感覚的な性質などは、きわめて混乱した不明瞭なしかたで私には意識されないもので、これらがいったい真であるのか偽であるのか、いいかえると、これらについて私の有する観念が、何か存在するものの観念であるのかそうでないものなのかということすら、私にはわからないのである」。

つまり、延長の他はどれもこれも、私の混乱した曖昧な感覚体験でしかないものであり、そうした体験を離れては存在しないものだ、というのである。ただし延

長だけは、そのあまりの明晰さと判明さのため、私の感覚体験とはみなせないものであり、私の感覚体験が作りだしたものでありえないものなのであり、私の感覚体験の世界を超えたもの、私の感覚体験から独立して存在するものと言わざるをえないものだ、というのだ。

私としては、そうした非感覚的な世界が存在しているといいと思う。いわゆる五感では感じられないもの、あるいは、五感ではとらえられないもの、五感のはるか彼方に存在するものがあってもかまわないと思う。が、少なくとも、デカルトが『宇宙論』とかで描いている世界は、けつしてそうしたものではありえないし、あまりに視覚に依存した世界でありすぎる。たとえば、デカルトがそれらの著作に添えている挿絵のどれかひとつにでも目をとめるならば、それが視覚を完全に超えた世界、視覚にまったく依存しない世界であるとは、誰も言えないはずだ(そもそも私たちはそれらの挿絵を目で見る。それ以外にそれらの挿絵に何が描かれているかを知る方法があるだろうか)。もちろん、たんなる視覚的な世界でしかないと言いつもりはない。視覚的な体験にそれなりの抽象化がほどこされた世界であることは確かだ(それがデカルトの言うような「明晰かつ判明」なものであるとすれば、そのためののだ。しかし、その限りではそれは、やはり視覚を超えた世界ではありえないし、視覚にまったく依存しない世界ではありえないのだ。視覚を超えていると言うためには、それはあまりにも視覚的な世界であるし、あまりにも視覚に依存した世界である。どれほどそれが「明晰かつ判明」なものであるとしても、それは、感覚体験の一部(延長)を「明晰かつ判明」にしたものでしかないのだ。

が、デカルトにただちにそうした疑問がつきつけられることはなかった。つまり、「延長をもつもの」とデカルトが呼んだものが、私たちの感覚体験を超えたものであるとされていることにたいして、ただちに疑問の声があがったわけではなかった。最初に疑問の声があがったのは、「延長をもつもの」とデカルトが呼んだものとその他のものとの関係、つまり、私たちがモノと呼んでいるものとココロと呼んでいるものとの関係についてデカルトが考えたことだった。

西洋哲学に多少でもなじんでいるものにとつてはあまりにも常識的な話であるし、私なりにすでに「その2」でも書いたことでもあるのだが、これからの話をはじめのためにもういちど繰り返しておこう。デカルトは、モノとココロとのあいだに因果関係を設定したのだ。図式は単純だ。ココロが原因となってモノ(カラダ)にはたらきかけるとき、ココロは自由意志と呼ばれ、反対に、モノ(カラダ)が原因となってココロにはたらきかけるときにココロに生じるのが感覚や感情ということになる*。

*デカルトについてこうしたことを書きながら、あらためて思い出さないうけにゆかないのが、かつて学生時代の私が初めてデカルトの哲学に触れたころの戸惑いだった。デカルトはココロという言い方をせずに「思惟」という言葉を用いるわけなのだが、私がそのころどうしても理解できなかったのは、たとえば自由意志というものと感覚や感情というものをどうして「思惟」という言葉のものにひとくくりにできるのか、それらはまったく異なるものではないのか、あるいは、なぜ感覚や感情までもが「思惟」なのか、ということだった。そのかつての私に今の私が答えるとすれば、こうなるだろう。デカルトにとって延長だけが別格であり、それだから、その他のものはひとからげの扱いとされるのだ、と。が、なぜモノならざるものがモノにはたらきかけることができるのか、なぜココロならざるものがココロにはたらきかけることができるのか、ということとは、誰もが疑問に感じないわけにゆかないことであり、デカルトも例外ではなかった。

結局のところデカルトに言えたのは、ココロに意志が生じるときカラダが動き、カラダが傷つくときココロに痛みが生じる、ということとは否定できない事実なのだから、ココロとカラダの間には、はたらきかけたり、かけられたりという関係があるはずだ、ということだけだった。が、もう少しデカルトには語っておかなければならないことがあった。カラダのどこで、ココロにはたらきかけたり、ココロからはたらきかけたり、ということがなされるのか、ということだ。ココロは延長をもたないものだから、「ここに存在しているのです」というふうに指さすことができないものとしてある。だから、ココロのどこがカラダにはたらきかけ、ココロのどこがカラダからはたらきかけられるのか、といったことは絶対に語るができない。が、カラダは延長をもつものなのだ。だから、カラダのどこで、ココロにはたらきかけたり、ココロからはたらきかけられたりということがなされるのかは、指さして説明することができるはずなのである。もちろん、そうしたことがカラダのどこでなされているかがわからない、ということとはあるかもしれない。が、かならず、どこかではなされているはずなのであり、カラダのどこでもそれがなされていないということは絶対にありえないのである。そしてデカルトが、カラダがココロにはたらきかけたり、ココロからはたらきかけられたりということをおこなう場所としてあげたのが脳の中の松果線しょうかせんだった、ということも、これまたよく知られた事実である。ココロは松果線に変化をひきおこすことによってカラダに変化をひきおこすのである。松果線はいわばカラダの中にモノとしてあらわれたココロなのであり、もう少し正確に言えば、モノの中にあらわれたココロのエージェントなのである。

もちろんそうした説明は問題の解決にはならず、問題の先送りにしかならない。

なぜ、ココロならざるものであるモノにココロのエージェントをつとめることができるのかということは、あいかわらず不明のままだ。が、問題はそれだけではない。かりにそうした（ココロの）エージェントが存在するとしても、なぜそのエージェントが松果線でなければならぬのか、という問題もあるし、さらに、かりに松果線がそうしたエージェントをつとめるものであることを認めたとして、どうして松果線だけがそうしたエージェントでなければならぬのか、という問題は残る。松果線のような（ココロの）エージェントが複数あってもかまわないはずなのである。

確かに、ココロが脳のあちらこちらと（はたらきかけたり、はたらきかけられたりという関係をもつとなると、あたかもココロが脳の中に広がっているかのような印象であり、ココロが延長（広がり）をもたないものであることに反することになるかわるとすれば、それは（延長をもつものの中の）一点においてなのだ、という説明は、何となく説得力がありそうな気もする。点は面積（広がり）をもたないからだ。もともと、ココロとモノとはどのようにしても関係をもちえないものであるわけだが、もしそうした関係が存在し、ココロがモノの世界のどこかとかかわりをもつのだとするならば、面積（広がり）をもたない点を、延長をもたないココロなるものがモノの世界にあらわれる、そのあらわれ方と見なすことは、ココロが脳の中のあちらこちらと関係をもちと考えるよりは、マジかもしれない。

しかし、残念ながら、松果線はそうした（広がりをもたない）点ではない。広がりも大きさももつ、れつきとした、ひとつの組織なのである。ココロが、そうした、広がりも大きさももつ組織とかかわりをもつのだとすれば、やはり、脳のあちらこちらとかかわりをもつたとしても大差ないことになる。松果線が脳全体に拡大し、たとえば、カラダがココロへはたらきかけるのは脳の中のA地点からであり、カラダがココロからはたらきかけを受けるのは脳の中のB地点である、というような具合であっても、問題はないはずなのだ。あるいは、ココロは脳の中のC地点とD地点から同時にはたらきかけを受ける、ということさえもありえてくる。しかし、デカルトはそう考えなかった。なぜなのだろうか？

私のようなデカルト研究のドシロウとに許されることではないのかもしれないが、むしろ、そうしたドシロウとであることを理由に、私なりの勝手なかんぐりを述べさせていただきたいと思う。単純なことである。ココロとモノとがかかわりをもつということは、考えれば考えるほど不可能なことなのであり、そうした不可能なことは、少なければ少ないにこしたことはない、とデカルトは考えた

いうことなのではないだろうか？

ココロとモノとがかかわりをもつということは、モノの中のある一カ所だけだとしても、やはりもともとありえないことなのである。それが何ヶ所でもということになれば、話があまりに途方もなくなる。少なくとも、何ヶ所というより一カ所だけとしたほうが、話が信じやすいものとなる。そんなことをデカルトは考えたのではないだろうか？

しかしこれは、一カ所だけならばありえるかもしれない。でも、で済む問題ではない。もともと、一カ所だけであるとしても何ともあえりえない話なのである。であるので、デカルトのあとに続こうとするものたちは、誰もがこの問題にとりくまないわけにゆかなかった。

『形而上学と宗教についての対話』

話がだんだん哲学史の定石に近づいてしまうのだけれども、やはり、マル・ブランシュの「機会原因論」に触れないわけにはゆかない。マル・ブランシュは、ココロとモノとが直に、かかわりをもつことの不可能性をあつさり認めてしまう。が、不可能なのは、直の、かかわりなのである。直ならざるかかわりは存在する。それが、神の仲立ちによるかかわりである。神は、モノの世界でしかるべきことがおきると、続いてココロの世界においてしかるべきことをおこしてくれる。ココロの世界でしかるべきことがおきると、続いてモノの世界においてしかるべきことをおこしてくれる。というわけである。モノやココロの世界でおきるしかるべきことは、神が、それに続いてココロやモノの世界においてしかるべきできごとをひきおこしてくれるためのき、つ、かけ、(つまり「機会原因」となるというのだ。ココロとモノとの間に因果関係があると考える点ではデカルトと完全にいっしょである。その因果関係は、直のものではなく神サマを仲立ちしたものののだ、と考えるとココロとモノとの違いということになる。

もつとも、マル・ブランシュによれば、神を仲立ちとするのは、ココロとモノの間だけではない。モノとモノの間、ココロの内部でも、神の仲立ちがなければ、はたらきかけたり、かけられたりということはありえない。神の仲立ちがなければ、いかなる、はたらきかけたり、かけられたりということも成り立たないのだ。そうした神が、ココロとモノとの間をとりもつてくれるわけなのである。

そうしたマル・ブランシュの考えを、彼自身のテキストで確かめておこう。『形而上学と宗教についての対話』なるマル・ブランシュの主著だ。初版が出た

のが一六八八年。この作品は、教師役のテオドール、その友人のテオティム、生徒役のアリストがくりひろげる対話というスタイルで書かれている。作品は十四の対話から構成されているが、ココロとカラダという、もともと結びつきやうのないものが、どのようにして結びつくかについての対話(いわゆる心身結合のお話)は、第四対話で中心的になされている。第四対話の第十一節をまるまる引用しておこう。すべて(教師役の)テオドールの発言だ。

「私たちが構成する二実体間には必然的關係がない。私たちの身体の様態は、それ固有の実効性によって、私たちの精神の様態を変化させることはできない。それにもかかわらず、脳の一定部分—これは君に明言しないでおくが—の様態の後には、きまつて私たちの魂の様態ないし感覚が継起する。そしてそれは専ら、あの二実体の結合に関する常に実効的な諸法則からの結果である。つまり、もつと明晰な言い方をすれば、私たちの存在の創始者の、恒常的で常に実効的な意志の結果である。身体から精神への因果作用の關係はまったくない。それどころか、精神から身体への因果作用の關係も無い。物体から物体への、また精神から精神へのそうした關係もないのだ。要するに、いかなる被造物も、それに固有の実効性によって他の被造物に働きかけることはできない。これは後で証明してあげよう。けれども、物体、つまり延長、純粋に受動的な実体が、それ固有の実効性によって精神に働きかえる、すなわち、物体とは異なる本性をもち物体よりも無限に卓越した存在に働きかける、ということはいかなるものでもそれは明証的だよね。そういうわけで、心身結合においては、神の決定の実効性以外の絆は存在しないことが明らかだ。つまり不変の決定、けつしてその効力を失わない実効性以外はね。そこで神はこう意欲したのであり、また絶えず意欲している。

『脳の多様な同様に続いて、その脳と結合されている精神の多様な思想がいつも生じるように』と。こうしてあの二実体の結合を本来的に形成するのは、創造主の恒常的かつ実効的なあの意志なのだ。なぜなら、全能者の実効的意志以外の自然本性は、つまりそれ以外の自然法則は、存在しないからだ」。

ここでは「機会原因」という言葉はつかわれていないけれども、これがマル・ブランシュの「機会原因論」と呼ばれるものである。

ココロとカラダとの間にどのような關係があるか、ということに限れば、デカルトとマル・ブランシュとの間には何の違もない。そこにあるのは、はたらきかけたり、かけられたり、という因果關係である。デカルトは、無理を承知で、その因果關係を直のものと考えた。マル・ブランシュは無理であることをあつさり認めて、神の助けを求めた。神に、成り立つはずのない因果關係を成り立たせ

でもらったのだった。

さて、マル・ブランシュが登場したら、次はスピノザというのがやはり哲学史の定石だ。ここでもいよいよスピノザが登場してもらおう。スピノザは、ココロとカラダとの関係をどのように考えるか、という問題をきっかけにしながら、デカルト哲学に巨大な修正をほどこすことになる。

『エチカ』その1

バルーフ・スピノザが二九歳のときに書き始め、四三歳という死の前年に完成させながらも、ついに生前には出版されることなかった『エチカ』。それはデカルト哲学のまさに巨大な修正を試みるものだった。

デカルトにとつては、モノとココロとは別々に存在する二つの実体としてあるものだった。別々の実体なのである。それが、スピノザにおいては、イコール神であるような巨大な実体もつ二つの属性となる。その二つの属性はデカルトそのままに「延長」と「思惟」と呼ばれる。そして延長という属性の様態として個々の物質が存在し、思惟という属性の様態として個々の精神およびその内容が存在する、とされる。

が、スピノザによれば、属性は延長と思惟の二つだけではない。イコール神であるような巨大な実体は、無限の数の属性をもつという(第一部定義)。しかしスピノザがこの『エチカ』において論じるのは、延長と思惟という二つの属性についてだけなのだ。なぜ、その二つだけなのか、についてもスピノザは語っていない。スピノザ研究のドしろうとである私であるから言えるのかもしれないが、世界が延長と思惟という二つの属性をもつものとしてあるということは、スピノザにとつてもはや完全な前提である。延長と思惟というデカルトがおこなった区分は、すでにスピノザにとつて、あらためての検討が必要ないというだけでなくて、あまりにもあたりまえすぎて検討しようがない前提なのだ。

実は私がスピノザ哲学の試みを、デカルト哲学の巨大な修正、と呼ばないわけにゆかないのは、そのためなのである。延長と思惟というデカルト的な区別をひきつづ限り、それはデカルト哲学の続きでしかありえないのである。その区別をあらためて独自の考察をおして導き出すということがなされていたならばまだしも、『エチカ』だけでなく、それ以前に書かれた『神、人間および人間の幸福に関する短論文』や『デカルトの哲学原理』、『知性改善論』などの作品のどこにおいても、スピノザはそうした作業を何もおこなっていない。その限りで、そこで

なされたことがどれほど巨大な作業であったとしても、デカルト哲学の修正、でしかありえないのだ。が、もちろんスピノザがおこなったことは、たんなる修正をはるかに超えることではあったのであり、それだから私としても、巨大な、という形容詞をそえないわけにゆかなかったのだった。

その巨大な修正というのは、言うまでもなく、ふつう「心身並行論」とかと呼ばれているものであるわけだけれども、それは第二部の定理七で何ともシンプルにこう定式化される。

「定理七 観念の秩序と連結は、ものの秩序と連結と同じである」³。

少し解説がいるだろう。まず、ここで言われている「観念」だが、感覚、知覚、認識、判断とか言い換えることができるような、かなり広い意味をもたされて使われている言葉であり、(思惟の様態である)精神の全身全体をカバーしてしまうかのような感じでもある。が、スピノザは「感情」を観念とは区別している(第二部公理三、単純にそうは言えない)。しかし、スピノザの「心身並行論」から感情が除外されているわけではない。たとえば、スピノザがここで「観念」と言っているものを「観念および感情」というふうに言い換えても、何らさしつかえない。次に、スピノザがここで「もの」と言っているものだが、これは単純に物質のことだ。もちろん物質には身体が含まれる。

というわけ、この定理七は、これまでの言い方によれば、ココロと(カラダを含む)モノとは同じ「秩序と連結」をもつ、と言い換えていいことになる。

が、それにしても、同じ「秩序と連結」をもつ、とはどういうことなのだろうか。実はスピノザ本人は「並行論」という言葉を一度も口にしていない。つまり、この、同じ「秩序と連結」をもつ、という言葉を一度も口にしていない。つまり、ふいにコピーされることになったわけだが、確かに、このフレーズだけから、それを理解することはむずかしい。もしスピノザがこのフレーズしか残さなかったとすれば、それが「並行論」とコピーされるような内容をもつものであることは、ほとんど誰もが気がつかなかっただろう。このフレーズがそうしたものであることを私たちが知るのには、この第二部定理七にせえられた「注解」によってだ。

「注解 先に進む前に、われわれは前に述べたことをここで、思い出さなければならぬ。すなわち、実体の本質を構成していると無限知性が知覚するものすべては、たんに唯一の実体に属していること、したがって思惟する実体と延長する実体とは同じ実体であること、そしてこれがあるときはこの属性、また他のときは、あの属性のもの、と理解される、ということである。

同様に、延長の様態とその様態の観念とは同じものであって、ただそれが二つ、

の仕方、表現、されて、いる、だけ、に、す、ぎ、な、い、の、で、あ、る。このことは、二、三のヘブライ人たちもあいまいであるが、知っていたように見える。すなわち彼らは、神と神の知性と神によって認識されたものが同じものであると主張しているからである。あとえば、自然の中に存在する円と神の中に存在する円の概念とは同じものであり、それが異なる属性のもとで説明されるのである。したがって自然が、延長の属性のもとで考えられようと、思惟の属性のもとで考えられようと、また他の何らかの属性のもとで考えられようと、われわれは同じ秩序を、あるいは諸原因の同じような連結を、すなわち同じものが相互に継起するのを見いだすであろう。

私が（前に）、神はたんに思惟するものであるかぎり、たとえば円の概念の原因であり、またたんに延長するものであるかぎり、円の原因であると言ったのは、次の理由にほかならない。すなわち、円の概念の形相的存在は、その最近原因としての他の思惟の形態によってのみ知覚され、この後者もまた他の思惟の形態によつて知覚され、このように無限に進む。その結果、ものが思惟の形態と見なされるあいだは、全自然の秩序あるいは諸原因の連結は、思惟の属性によつてのみ説明されなければならない。だが、ものが延長の形態と見なされるかぎり、全自然の秩序は、たんに延長によつてのみ説明されなければならない。私は同じようなことを他の諸属性についても考えているのである。それゆえ、神は無限に多くの属性から成りたつていて、それ自体においてあるがままに存在するものの原因である。私はいまのところこのことを、これ以上明らかに説明することができない¹⁴⁾。

傍点は私がうったのだけれども、ここが、ちまたでスピノザの心身並行論と呼ばれているものについてのスピノザ本人による定式化である。もちろん、この心身並行論は『エチカ』の中心的なテーマ（の少なくとも一つ）であり、このあたもさまざまなことが語られてゆく。が、それらは基本的にすべて、ここで語られていることから導かれることなのだ。

くりかえすと、この心身並行論がスピノザがデカルト哲学にたいしておこなった巨大な修正なのだった。デカルトはモノとココロの間に、はたらきかけたり、かけられたりという因果関係を設定した。それにたいしてスピノザは、そうした因果関係を完全に否定する。モノの世界はモノの世界のルールによつてのみとなまれてゆくのであり、ココロの世界はココロの世界のルールによつてのみとなまれてゆく。はたらきかけたり、はたらきかけられたりは一切ないのだ。ただ、二つの世界はまったく何の関係ももたないわけではない。関係をもつ。それは、

モノの世界においてしかるべきことがおきるとき、ココロの世界でもしかるべきことがおき、また、ココロの世界においてしかるべきことがおきるとき、モノの世界においてもしかるべきことがおき、という関係である。もちろん、モノの世界においておきたしかるべきことが、ココロの世界におけるしかるべきことをひきおすのではないし、ココロの世界においておきたしかるべきことが、モノの世界におけるしかるべきことをひきおすでもない。そうではなくて、モノの世界においてしかるべきことがおきるとき、ココロの世界でもしかるべきことがおき、というだけなのであり、また、ココロの世界においてしかるべきことがおきるとき、モノの世界においてもしかるべきことがおき、というだけなのである*。

*「その1」で見たように、スピノザのこの並行論は、エルンスト・マッハが『感覚の分析』において「心理的なものと物理的なものと完全なる並行の原理」と呼んだものものにほかならない。マッハも自分の「並行の原理」がスピノザにさかのぼることができるとあることを自覚していた。『感覚の分析』の第三章の冒頭でマッハはこう書いている。「私が本書で表している見解と色々な哲学者や哲学的に思索する自然科学者達の見解との共通点についてはかなり以前から指摘されている。完全に枚挙しようとするれば、私としては実にスピノザから始めなければならない」。

が、モノとココロの間にはどうしてそうした並行関係が存在するのだろうか。この点をスピノザに聞いたならば、スピノザはどう答えるだろうか。モノとココロとはひとつの実体の二つの属性だから、という答えが返ってくるかもしれない。が、それならば、私はさらに、こう聞いてみたい気がする。ひとつの実体の二つの属性であるということから、なぜ、二つが並行関係にあるということが帰結するのか、と。ひとつの実体の二つの属性であるとしても、二つのまったく共通するところのない別々の属性なのだから、並行しなければならぬ理由はないのではないかと。スピノザはどう答えるだろうか。わからない。が、もし私が、スピノザの代わりに答える、と言われたら、私はこう答えるほかない。二つが並行関係にあるということこそが、二つがひとつの実体の二つの属性であるということの意味することなのだ、と。

もしそれがスピノザの回答だったとすると、「イコール神であるような巨大な実体が延長と思惟という二つの属性をもつものとしてある」というスピノザ哲学の基本図式そのものが、心身並行論を語るためのものだったことになる。そして私としてはその可能性に魅かれるところがある。もちろん私は、モノとココロとのデカルト的な区分は問題があるという立場だ。デカルト的なモノは、視覚体験

の一部（延長）を特権化したものであり、そうした特権化には根拠がないと私は思う。が、そうした保留つきで、つまり、デカルト的なモノとは視覚体験の一部（延長）を特権化したものだと思えずという条件をつけたうえで、その（デカルト的な）モノとココロとの関係をどのように考えるかと言えば、すでに「その1」で書いたように、モノとココロとの間にあるのは、デカルトが考えた因果関係ではなく、スピノザが考えた並行関係だと私は考える。視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の間にあるのも並行関係であり、そうした感覚（五感）と感情や情動との間にあるのも並行関係なのだ、ということをおぼろげに書いた。だから、視覚体験の一部を特権化したものと、その他のものとの間にあるのは、やはり並行関係なのだ。

であるので、私としては、そうした並行関係を語るために、「イコール神であるような巨大な実体が延長と思惟という二つの属性をもつものとしてある」というスピノザ哲学の基本図式が存在する、つまり、スピノザ哲学そのものが存在する、ということであると、何とも感銘深いというか、ありがたき感じがするのだ。実際はどうなのだろうか。（スピノザ研究のドしろうとである）私にはとても踏み込めない問題であるわけだが、たとえば、『エチカ』の前身と見なされている『神、人間および人間の幸福に関する短論文』を見ると、問題はそう単純ではないことがわかる。つまり、そこにはすでに「イコール神であるような巨大な実体が延長と思惟という二つの属性をもつものとしてある」という基本図式が登場しているのだが、しかし、モノとココロの関係については、並行関係が語られたり、（デカルト的な）因果関係が語られたりする。混在しているのだ*。なので、モノとココロとの並行関係を語るために、「イコール神であるような巨大な実体が延長と思惟という二つの属性をもつものとしてある」という基本図式が生まれた、とは単純には言えないところがあるのだ。

*第十九章の後半で語られているのは明らかにデカルト的な因果関係だ。が、第二部の冒頭の注の十一から十三で語られているのは並行関係だし、また、付録の「人間の魂について」の最後（つまりこの『短論文』の末尾ということになる）でも明らかに並行関係が語られている。

チルンハウスからの手紙

さて。私は、「イコール神であるような巨大な実体が延長と思惟という二つの属性をもつものとしてある」ということがスピノザ哲学の基本図式だ、と書いた

けれども、やはりすでに書いたように、スピノザによれば、その実体をもつ属性の数は無限なのである。スピノザが『エチカ』で扱っているのは、なぜか、延長と思惟という二つの属性だけなのだけれども、属性の数は無限だ、というのがテーマなのである。そのことは、今見た定理七の注解の最後のところでも、念押しされている。もう一度引用しておこう。

「ものが思惟の様態と見なされるあいだは、全自然の秩序あるいは諸原因の連結は、思惟の属性によつてのみ説明されなければならない。だが、ものが延長の様態と見なされるかぎり、全自然の秩序はたんに延長によつてのみ説明されなければならない。私は同じようなことを他の諸属性についても考えているのである」。つまり、並行関係が存在するのは、延長と思惟という二つの属性の間だけではなくて、その他のすべての属性の間にも同じような並行関係が存在する、というのである。

ところで、このフリーズを読んで、疑問を感じた人間がいた。スピノザが『エチカ』を書き始めたのは一六六一年だったが、書きすすめられている草稿の写しを見ることができたエレンフリート・ワルター・フォン・チルンハウスという人物が、一六六五年にスピノザへ手紙を出している。すでにチルンハウスは、ゲオルク・ヘルマン・シュラーに頼んで、スピノザへの質問の手紙を書いてもらっているし、スピノザからの回答の（シュラー宛の）手紙も、シュラーから見せられていたはずなのだが、その回答に納得できずに、ふたたびスピノザに直に質問の手紙を出したというわけなのだ。チルンハウス本人がどこまで気づいていたかはわからないが、それは実は何とも鋭い質問だった。スピノザ哲学の根幹をおびやかす質問だった。なので、その手紙の全文を引用しておこう。

「書簡六十五 チルンハウスからスピノザへ
高名の士よ、

精神は神の諸属性のうち延長と思惟しか認識し得ないという貴下の御主張を証明していただきたいと存じます。このことはなるほど私にもはつきりわかる気がするのでありますが、しかし、エチカ第二部定理七の備考からは、その反対が導き出され得るようにも思われます。これは或いは私がこの備考の意味を十分正しく把握しないためにすぎないかもわかりません。そこで私がどんな理由でこうした帰結に達しているかを貴下に説明申し上げることにいたしました。もし私が貴下の意味を正しく理解していないのでしたら、貴下のいつもの御親切によつて私を助けて下さるよう心からお願ひ申し上げます。

私の理由はこうです。私は今の個所から世界が確かに唯一であることを推知で

きるのですけれども、しかしその同じ個所から、世界は無数の仕方でも表現されること、したがってまた各々の個物も無数の仕方でも表現されることが同様に明らかなのです。これからして、私の精神を構成する様態と、私の身体を表現する様態は、同じ一つの様態であるとはいえず、やはり無数の仕方でも表現されることになるように思われます。即ちそれはまず思惟によって、次は延長によって、第三には我々に未知な神の一属性によって表現され、このようにして無限に進むように思われます。なぜなら神の属性は無限に多く存するのであり、そして諸様態の秩序と連結はすべてのものにおいて同一であるように思えるからです。これから次の問題が起こります。精神が一定の様態を表し、そしてこの様態が単に延長によつてばかりでなく無数の他の仕方によつて表現されるものとすれば、なぜ精神は単に延長によつて表現されるかの様態のみを、換言すれば人間の身体のみを認識し、他の諸属性による他の表現を認識しないのかということですが、これをもちと深く探求することは、時間の都合で私には出来ません。恐らく、これらすべての疑問は、しばしばの思索によつて消失するものでもありませんか。

ロンドン、一六七五年八月十二日^⑤。

チルンハウスが質問しているのは、身体が延長をもつものとして認識されるのはなぜなのか、ということである。身体が延長をもつものとしてある、あるいは延長をもつものとして身体なるものがある、ということとは、それでかまわない。延長という属性のもとに存在しているのは、延長をもつものなのだ。が、言うまでもないことだが、延長という属性と思惟とは共通のものをもたない。別世界なのだ。であるはずなのに、なぜ、思惟という属性のもとで、身体が延長をもつものとして認識されるということがあるのか。つまり、なぜ、身体が延長をもつものとして認識されるといふことがあるのか。さらに言えば、なぜ、思惟という属性のもとであられるのが、延長をもつものだけであり、他の属性をもつものはあらわれないのか。延長をもつものがあらわれるのなら、他の属性をもつものがあらわれないかまわらないはずではないか。それが、チルンハウスの疑問なのだ。

なぜこの質問が鋭いものなのかと言うと、この質問が、デカルト的なモノが、もともと、視覚体験の一部分(延長)を特権化したものに他ならない、という事情を明かすことにつながるものだからだ。デカルトによれば、延長としてのモノは、私たちの感覚体験のあなた、感覚体験とかわりをもたないところにあるものだった。その図式をそのまま受け継いだスピノザの哲学においても、延長という属性と思惟という属性とはまったく共通のものをもたないものとなったのだ。

た。であるのに、なぜ、身体が延長をもつものとして認識されるということがおきるのか。延長をもつものは、私たちの認識のあなた、私たちの認識のおよばないところにあるはずのものなのだ。

もちろん、その理由は単純である。延長としてのモノが、もともと、視覚体験の一部(延長)を特権化したものに他ならないからだ。もともと視覚体験の一部なのだ。だからそれは、当然のことながら、視覚的に体験されるのだ。つまり、見られる、のだ。

もし、延長としてのモノが、ほんとうに、私たちの感覚体験のあなたにあるものであるならば、それは絶対に見られることがないはずなのである。私たちは延長をもつものを見ることも絶対になし、延長をもつモノが私たちによつて認識されるといふことも絶対にはありえないはずなのだ。私たちの認識には延長というものが絶対に含まれないはずなのだ。そうであるはずなのに、なぜ、延長をもつものとしての身体が認識されてしまうのか。それがチルンハウスの疑問なのだ。

この疑問を突き詰めてゆけば、延長としてのモノが、けつして、私たちの感覚体験のあなたにあるものではないということ、あるいは、スピノザの用語を借りて言えば、延長という属性と思惟とは共通のものをもつ、ということが、明かされることになるだろう。が、チルンハウスの質問は素朴な疑問のレベルどまりのものだったし、デカルト的な(モノとココロ)の区別をそのまま受け継いだスピノザにはなおさら、延長としてのモノが、もともと、視覚体験の一部(延長)を特権化したものだ、ということとは、それこそ思いもよらないことだった。それだから、チルンハウスへのスピノザの返事はなんともそつけない。

「書簡六十六 スピノザからチルンハウスへ」

前書簡への返事

高貴の士よ、

とにかく貴下の御論駁に対する お答えとして私はこう申し上げます。各物は神の無限な知性の中では無数の仕方でも表現されますけれども、しかし、この表現された無数の観念は、或る一個物の単なる精神を構成することが出来ず、無数の異なる精神を構成するのです。「異なる無数の属性に關係する」これらの無数の観念の各々は、私がエチカ第二部定理七のその備考で説明したように、また第一部定理十から明らかなように、相互にならぬ連結を有しないからです。もし貴下がこれらのことに多少でも御注意下さるなら、もはや何の難点も残らないことを認められるでしょう、云々……。

ハーグ、一六七五年八月十八日^⑥。

定理七の備考（注）はすでに見た。ひとつの実体があるときは延長という属性、またあるときは思惟という属性のもので理解されるというだけであり、延長という属性のものにあるものと思惟という属性のものにあるものとの間にあらはれたらきかけたり、かけられたりという関係ではない、ということが語られていたのだ。が、チルンハウスが聞いたのは、それらの間に、はたらきかけたり、かけられたりという関係があるのではないか、ということではなかつた。延長という属性のものにあるものが、なぜ、思惟という属性のものにあらわれるのか、ということなのだ。

定理一〇のほうも見ておこう。定理一〇は次のようなものだ。

「定理一〇 実体のおおの属性は、それ自身によって考えられなければならない。」

やはりスピノザには問題がわかっていない。チルンハウスが聞いたのは、延長と思惟という二つの属性がそれぞれ「それ自身によって考えられなければならない」ものであるならば、なぜ延長をもつものが認識のうちにあられるということがありえてしまうのか、ということなのだ。

もしもチルンハウスがさらにそのように迫ったとしたならば、スピノザはどう答えるだろうか。こう答えるかもしれない。延長をもつもの、ものとしてあるものと、延長をもつものとして認識されたものとは、まったく別のものなのだ、と。延長をもつものの認識は、あくまでも認識なのであって、延長そのものではないのだ、と。

それは、たとえば、「その2」で見たように、デカルトが『宇宙論』の冒頭でしつこいくらいに語ったことだった。デカルトはそこで、延長をもつものとしてあるモノは、延長をもつものとして目に写るものとまったく異なるものであることをくりかえし強調したのだ。

が、スピノザがそのように答えたとしても、チルンハウスはなおも、こう食いつ下がることのできる。なぜ、延長をもつものだけが認識のうちにあられることのできるのか、と。その他の属性は、なぜ、認識のうちにあられないのか、と。

それについてスピノザがどう答えるかを語るためには『エチカ』のそれこそ詳細な分析が必要となるのかもしれないが、たぶんこう答えるはずだ。思惟という属性のもとにあるのは、延長という属性のもとにあるものの認識なのだ、と。そうした認識がそのもとにあるところのものが思惟という属性に他ならないのだ、と。

ならば、私はスピノザに聞きたい。なぜそうなのか、と。思惟という属性のも

とにあるのは、なぜ、延長という属性のもとにあるものの認識なのか、と。

言い回しがだんだんややこしくなって申し訳ないのだが、もしも（延長という属性のもとにあるものの認識がそのもとにあるところのものが思惟という属性なのだ）ということが、思惟という属性の定義であつたとしたならば、そこにあるのはたんなるトリトリロジだろう。もともとかくかくしかじかのものだから、それはかくかくしかじかのものとしてあるのだ、というような。その言い方では、なぜそれがかくかくしかじかのものであるのか、ということの説明にはならないだろう。

『エチカ』その2

が、私はスピノザにないものねだりをしすぎたのかもしれない。ここで私がおこなわなければならないのは、スピノザの心身並行論のシャープさを追跡することだ。スピノザは心身並行論から帰結することをシャープに確認してゆく（そのシャープさは、ほれほれするほかないものだ。たとえば、やはり第二部の定理一三。スピノザはこう語る。

「定理一三 人間精神を構成する観念の対象は身体である。あるいは現実存在する延長の様態であつて、それ以外のものではない」⁸⁰。

アブない誤解を招きまねきそうな表現だ。このフレーズを、身体というものが、その身体を精神が認識するのだ、というふうに解釈すると、完全な誤りとなる。つまり、そのように解釈すると、身体へのかかわりによって（身体についての）認識が生じる、ということとなり、精神と身体との間に因果関係じみたものがあることになってしまう。

このフレーズの意味するところは（ココロにしかるべきことがおきるとき、かならず、カラダにしかるべきがおきており、カラダにしかるべきことがおきているとき、かならず、ココロにしかるべきことがおきている）ということなのだ。さらに（カラダにおけるできごとは、カラダの外からはたらきかけによつても生じることあり、そのとき、それのみあうココロのできごとはしかるべく生じている）ということだ。そして（そうしたカラダにおけるしかるべきできごとぬきに、ココロにおいてしかるべきことが生じることとは絶対ない）ということだ。この定理一三への注解を見ておこう。スピノザはその並行論が意味することを何ともシャープに展開してゆく。注解はこう始まる。

「注解 以上のことから、われわれは、人間精神が身体と合一していることを理

解するばかりでなく、精神と身体との合一をどのように理解すべきかを知る」⁹⁾。つまり(ココロにしかるべきことがおきるとき、かならず、カラダにしかるべきがおきており、カラダにしかるべきことがおきてるとき、かならず、ココロにしかるべきことがおきている)というふうなココロとカラダは「合一」しているのであり、ココロとカラダとの「合一」はそのように理解されるべきものだ、ということである。

「だが、前もってわれわれの身体の本性を十全に認識してなければ、だれもこの合一を十全に、あるいは判明に理解することはできないであろう」¹⁰⁾。

ココロにかくかくしかじかのことがおきてるとき、カラダにどのようなことがおきてるか、ということが、それなりに具体的かつ詳細に確かめられていなければ、ココロとカラダとが(ココロにしかるべきことがおきるとき、かならず、カラダにしかるべきことがおきており、カラダにしかるべきことがおきてるとき、かならず、ココロにしかるべきことがおきている)というように「合一」しているということも、完璧に知られていないことにはならないのである。つまり、ココロにかくかくしかじかのことがおきてるとき、カラダにどのようなことがおきているか、ということは、アプリアリに知られることではなく、経験的に観察され確かめられなければならないことである、ということだ。—が、驚かされるのは、次のフレーズだ。

「なぜなら、これまでわれわれが示してきたことは、まったく一般的なことであり、人間にも他の個体にもあてはまることだからである」¹¹⁾。

つまり、(ココロにしかるべきことがおきるとき、かならず、カラダにしかるべきがおきており、カラダにしかるべきことがおきてるとき、かならず、ココロにしかるべきことがおきている)ということは、それなりの普遍性をもったことだ、というのだ。普遍性をもつということは、それが人間だけに限られはしないということである。それは「人間にも他の個体にもあてはまること」だという。つまり、人間の他の生き物において(ココロにしかるべきことがおきるとき、かならず、カラダにしかるべきことがおきており、カラダにしかるべきことがおきてるとき、かならず、ココロにしかるべきことがおきている)ということがどのようにならざるべきか、という点までもがそれなりに把握されているのでなければ、ココロとカラダとの「合一」がどのようなものが把握されたことにならない、というのだ。

が、実はそれもまた、並行論の論理的な帰結なのである。つまり、人間のココロにしかるべきことがおきてるとき、カラダにしかるべきことがおきているこ

とが観察されたとしよう。その(人間のカラダにおいて観察された)しかるべきことと相当のできごとが、他の生き物においても生じていることが観察されたとしたならば、その他の生き物のココロにおいてしかるべきことがおきている、ということになるのだ。

並行論は(ココロにしかるべきことがおきるとき、かならず、カラダにしかるべきがおきており、カラダにしかるべきことがおきてるとき、かならず、ココロにしかるべきことがおきている)というものである。つまり、人間であろうと、人間でなかつても、カラダにおけるしかるべきできごとが観察されたならば、それにもなつて、ココロにしかるべきできごとがおきていなければならないのことになるのだ。

もちろん、人間と他の生き物とでは、カラダのしくみは異なる。だから、人間のカラダにおきていることとまったく同じことが他の生き物のカラダにおきるということは、ありえない。が、相当することが観察される、ということはあるだろう(それを言えば、人間どうしであつても、まったく同じカラダをもつものはいない。ひとそれぞれのカラダにはそれなりの相違はあるのだ。もちろん、他の生き物のカラダにおけるどのようなできごとが、人間のカラダにおけるどのようなできごとと相当するものであるか、ということは、かなり微妙で複雑な問題ではある。具体例でゆこう。人間のココロにさまざまな情動が生じているとき、脳の中の(たとえば)大脳辺縁系といったところが作動していることが観察される。ということは、大脳辺縁系を含む、人間と似た構造の脳をもつ生き物があるとすれば(実際に哺乳類はたいがいそうした脳をもっている、そうした生き物は、人間が体験するような情動を体験していることになるわけである。今日ふうの言い方をすれば、そういうことをスピノザはここで語っているわけなのである。

そこでスピノザはこう続ける。

「そして程度の差はどうであれ、すべての個体には魂が宿っているのである」¹²⁾。

今日ふうの言い方をすれば、すべての有機体はココロをもつ、ということだ。つまりスピノザは、(モノにおけるできごとが、ココロにおけるできごとともなう)ということが、どの有機体においてもおきると考えているわけである。その理由をスピノザは次のように述べる。

「なぜなら、あらゆるものの観念は必然的に神の中にあり、しかもその観念の原因は人間身体の観念と同じように神であるから。したがって、人間身体の観念について述べたすべてのことがらは、あらゆるものの観念についても必然的に妥当しなければならない」¹³⁾。

あまりにスピノザ独自の用語と表現で語られすぎていて、それになじみのない人間には、たぶん、ちんぷんかんぷんだらう。ここで言う「神」とは「イコール神とされる巨大な実体」のことだ、といったコメントを聞かされたくらいでは、やはり、ちんぷんかんぷんだらう。細かな解説は省くとして、私なりに書き直せば、ここでスピノザが言おうとしているのは、「ココロにおけるできごととは、カラダにおけるしかるべきできごとともなうものとしてある」ということだ。というの、人間に限定されなければならない理由は何も無いだらう、ということだ。というの、人間のカラダが（他の生き物のカラダと比べて）まったく特別のものであるということはないからだ。であるとすれば、「ココロにおけるできごととは、カラダにおけるしかるべきできごとともなうものとしてある」という光景は他の生き物においても観察されるはずなのである。

が、生き物がすべて同じカラダをもつことはないし、したがって、生き物におけるココロのあり方もさまざまとならざるをえない。

「だが諸観念は、その対象そのものと同じように相互に異なり、一つの対象が他の対象よりもすぐれ、そしてより多くの実在性を含むにつれて、前者の観念は後者の観念よりもすぐれ、そのうえより多くの実在性をふくむこともまた否定しえない。それゆえ、いかに人間精神が他の精神と異なっているか、また後者よりいかにすぐれているかを決定するために、すでに述べたように、その対象の本性を、すなわち人間身体の本性を知らなければならぬのである。しかしそれをここで説明しようとすることはできないし、またそれは、私の証明しようとすることにとつて必要なことではない。だが、私は次のことを一般的に言っておきたい。

すなわち、身体が同時に多くのはたらきをなしたり、またははたらきをうけるさい、他の身体よりも有能であれば、それだけ、その精神もまた多くのことを知覚する場合、他の精神よりも有能である。そして一つの身体が活動が、それ自体の身体にのみ依存することが多く、他の身体とともににはたらくことが少ないほど、その精神は判明な認識をそれだけ有能になしうる」¹³。

カラダの性能がすぐれたものとなる時、ココロの性能もすぐれたものとなる、というのだ。スピノザが、すぐれていることの基準としているのは、他に依存しないこと、つまり、他のものによってふりまわされることがないこと、自分のうちで完結できていること、である（ちなみにスピノザはそれに「能動的」という言葉をあてている。スピノザによれば、カラダがそうしたものであるほど、それにもなつて、ココロもそうしたものであることになる。あるいは、ココロがどれほどすぐれているかを知るためには、カラダがどれほどすぐれているかを調べなければならぬ

い、という。

つまり、カラダとココロとの対応関係はひじょうに緻密なものだ、ということである。大きっぱに、ココロでこんなことがおきているときに、カラダではだいたいこんなことがおきている、というレベルではないのである。カラダとココロとの並行関係はきわめて緻密であり、カラダでおきていることを調べつくすことができるならば、ココロで何がおきているかも完全にわかる、というようなレベルのものなのである。

もちろんそれは、カラダがわかればココロがわかる、ということではない。ココロにどんなことがおきているときに、カラダでどんなことがおきるのか、あるいは、カラダでどんなことがおきているときに、ココロにどんなことがおきるのか、ということが詳しく調べられなければならない。それが詳しくわかれば、あとは、カラダでどんなことがおきているかがわかれば、ココロにおきていることもわかるようになるし、ココロにおきていることがわかれば、カラダでおきていることもわかるようになるのである。

こうしてスピノザにおいて、ココロのできごとは、ことごとく、カラダにおけるしかるべきできごとともなうものとなり、カラダのできごとは、ことごとく、ココロにおけるしかるべきできごとともなうものとなった。もちろんその二つの間には、はたらきかけたり、かけられたり、というような因果関係は存在しない。だから、カラダにおけるできごとの流れを、それだけで、どこまでもたどつてゆこうと思えば、いくらでもできる。原因の方向に、あるいは結果の方向に、いくらでもたどることができる。同じように、ココロにおけるできごとの流れを、それだけで、どこまでもたどつてゆこうと思えば、それもいくらでもできる。原因の方向にでも、結果の方向にでも、いくらでもたどることができる。が、その二つを付き合わせてみると、そこに厳密な並行関係が見いだされる、というわけなのである。

スピノザが自由意志なるものを徹底的に否定するのそのためだった。つまり、カラダ（＝モノ）におけるできごとが、完全に因果関係のものでいとなまれているとすれば、ココロにおけるできごととも完全に因果関係のものでいとなまれていることになり、自由意志なるものの存在する余地はなくなるのである。カラダが因果法的な必然性のもとにある「自動機械」であるとすれば、ココロもまたそうした「自動機械」となるのだ。カラダの世界に自由が存在しないならば、ココロの世界にも自由は存在しないのである*。

*逆に言えば、ココロの世界に自由が存在するためには、カラダの世界に因果法的な必

然性をはみだすものがなければならぬことになる。

もちろん、ココロとカラダのそうした厳密な対応関係は、今日においても、それほど確かめられているわけではない。たとえば、ココロにどんなことがおきているときに、カラダでどんなことがおきるのか、あるいは、カラダでどんなことがおきているときに、ココロにどんなことがおきるのか、ということが詳しくわかれば、カラダに変化をひきおこすことでココロに変化をひきおこし、ココロに変化をひきおこすことでカラダに変化をひきおこす、ということも技術的に可能となるはずだが、そうしたこともそれほど可能となっていないわけではない。

その限りで、スピノザの並行論はいまなお、果たされるべきマニフェストのままだとも言えるのかもしれない。たとえば、ココロでしかじかのことが生じているのに、それのみあうような、カラダのできごとが何も見つからない、ということが、絶対には、言えないのだ。が、そのとき私たちはアタマをかかえることになるだろう。そうした状況を理解できないだろう。そして、あくまでも、カラダにおけるしかるべきできごとを探そうとするだろう。みつからないだけで、実際には何かが存在するはずだ、と考えようとするだろう。その限りでスピノザの並行論は、私たちがココロとカラダの関係を考えるさいのパラダイムなのだと、言ったほうがいいかもしれない*。

*もしもスピノザが今あらわれて医学者となったとしたならば、かならず語るはずのことを、たとえば、フランツ・アレクサンダーはその『心身医学の誕生』で書いている。まずその第七章から。「『心身医学』という用語は多くの批判にさらされた。その主な理由は、この用語は精神と身体の二元論を示唆するようにきこえるためであった。この二元論こそはまさに、心身医学的視点が避けようとしているものである。そして、精神現象を、ある生理学的(脳の)家庭の主観的側面であると考えらるならば、この二元論は消失する」(中央洋書出版部、一九八九年、三三三頁)。「『心身医学』という用語は、研究と治療において、アプローチの方法を意味することにのみ使われるべきである。すなわち、かたや身体的、つまり生理学、解剖学、薬理学、外科学そして栄養学などで用いる方法論と概念を、もう一方で心理学的方法論と概念を、同時に調和させて用いることである。調和的な適用ということが強調されているが、それはつまり、二つの方法論が因果関係の概念的枠組みの中で適用されることを示している。より具体的に説明しよう。胃液分泌の研究が、局所の過程を研究する生理学的方法にのみ限定されたとしよう。そこには、胃液分泌を調整する神経刺激の生理学的研究も含まれる。これは、まだ純粹に身体的な研究である。しかし、胃液分泌の心身医学的研究とは、この複雑な過程の一部のみではなく、その全体にアプローチするのである。したがって、心理学的方法以外では記載も研究もされえない胃液分泌に及ぼす中枢の皮質刺激なども対象とする。例えば、望郷の念や、救いや愛情を得たい願望は、また胃活動を刺激する。それらは何らかの脳の過程を示すものであるが、心

理学的用語によってのみ意味あるものとして記載されるものである。なぜなら、受容されたい願望というものは現時点においては、生化学的、電氣的、あるいは他のどんな非心理学的技術をもってしても同定されないからである。これらの脳の過程は主観的には情動として知覚され、他人に言葉によって伝達することができる。したがって、それらは、心理学的研究が可能な対象であり、もっと大切なことは、心理学的に方法論によってのみ適切に研究されうることである」(同三四頁)。つまり、心身医学におけるココロとカラダの関係は、ココロとカラダの間の因果関係ではない。ココロがかくしかじかの状態にあるときに、カラダのある個所がかくしかじかの状態であることが観察されるわけだが、その、かくしかじかの状態にある(カラダの)個所と、カラダのその他の個所等との間にある因果関係が、心身医学において語られる因果関係であるわけなのだ。たとえば、私のココロがしかるべき状態にあるとき、脳の中の地点Aがしかるべき状態にあることが観察されるとする。私のココロの状態とその(脳の中の)地点Aの状態との間には因果関係は存在しない。存在するのは並行関係だ。因果関係は、その(脳の中の)地点Aと、脳の中の個所、あるいは、脳とつながる私のカラダ、あるいは、その私のカラダをとりまく環境との間に存在する。つまり、脳の中の地点Aがしかるべき状態にあるのは、脳の中の他の個所等がしかるべき状態であることの原因とみなされたり、あるいはその結果とみなされたりする、というわけである。が、今日の技術ではまだ、ココロがしかるべき状態にあるとき脳の中のどこかがどのような状態にあるのか、ということが同定できないことがしばしばある。そういうときは、したがって、ココロがしかるべき状態にあるときに脳の中のしかるべき個所で観察されるはずのしかるべき状態のかわりに、ココロのしかるべき状態をそのままもちいて、便宜的に、ココロのしかるべき状態とカラダのしかるべき状態との間に因果関係があるかのように語る、ということがなされざるをえない。それが「心因」と呼ばれるものなのである。続いて第八章から。「心因の問題は、古典的な精神と身体との二元論と切り離しては考えられない。心理的、そして身体的な現象は、同じ生体内に起こるものであり、一つの同じ過程を二つの側面よりみたことにすぎないのである。生きている生体においては、ある種の生理学的過程は主観的には、感情、観念、あるいはやる気などと知覚される。先にも指摘したが、この種の生理学的過程には、心理学的手法によるアプローチが最適である。すなわち、心理学的手法においては主観的に知覚された生理学的過程は言葉により伝達されるが、そのようなコミュニケーションを扱う手法によるアプローチが適しているのである。したがって心理学的研究の対象は、生理学のそれとは基本的に異なるのである。ただ両者は、そのアプローチの方法においてのみ異なるにすぎない。さて、『心因』という言葉によって何を意味するかをここで明確にしておくことが大切である。まず、例をとってみよう。情動性要因による血圧上昇の場合、心因とは、血管収縮がある非身体的な機序によって影響されたということではない。怒りとは、中枢神経系はどこかで起きている生理学的過程に発するものである。怒りの生理学的効果は、一連の事象によりなっており、そのつながりは、少なくとも理論的には生理学的用語によって記載される。そして、情動や観念、および空想などの特徴的な心因性要因も実は、これら一連の生理学的過程の中から、内観や言語的コミュニケーションなどにより、心理学

的に研究可能なのである。したがって言葉によるコミュニケーションは、心理学においては最も有力な道具なのであり、同様の理由で心身医学的研究においてもしかりである。心因を語る時、われわれは中枢神経系の刺激よりなる生理学的過程のことに触れるが、それは情動、観念、願望などという形で主観的に知覚される。したがって心理学的な方法で、研究が可能になるものである。心身医学的研究では、現時点のわれわれの知識において、一連の事象の因果関係のうちの一部を、生理学的方法よりも心理学的方法により研究するほうが適しているような糧が扱われる。なぜなら、脳の過程としての情動の詳細な研究は全然進んでいないからである。思うに、たとえ心理的現象の生理学的基礎がよりよく知られるようになったとしても、それらの心理学的研究なしではとてもやっていけないのではないだろうか。二人のチエスプレーヤーの差し手を、心理学的用語よりも、生化学的あるいは神経生理学的用語をもってした方が、より明解に理解できるとはとても想像することはできない」(二八―三九頁)。ちなみに、「一つの同じ過程を二つの側面よりみたことにすぎない」という言い回しは完全にスピノザそのままで。

さて、スピノザの並行論が私たちにどうしてそうしたものであるがゆえに、私なりに、どうしてもスピノザに語ってほしかったことがある。

まず、第二部定理二一の注解において「観念の観念」^⑤と呼ばれているものをめぐってだ。この「観念の観念」というのは、自己認識、自己意識ことであるわけだけれども、ココロがそうした状態にあるときも、かならず、それと並行する、しかるべき状態がカラダにおいて観察されるはずなのである。そのことについてスピノザは何も語ってくれていない。

なぜスピノザがそれについて語らなかつたのかはわからない。語るまでもないことだったのか、話が複雑になりすぎると考えたためなのか、あるいはそれとも、カラダにおけるできごととの並行関係をはなれたところにある(つまり、カラダにおける対応するできごとが存在しないような)ココロの世界のことを考えかけていたのか、私にはわからない。ただ私がここで言わなければならぬのは、「観念」がカラダにおける並行するできごとのものであるならば、「観念の観念」もまたそうでなければならぬはずだ、ということである。

まったく同じことが、やはり第二部の定理四七で「神の永遠・無限の本質についての十全な認識」^⑥と呼ばれているものについても言える。「神」とは、イコール自然でありイコール世界であるような実体であるわけだが、それについての完全な認識であるのだから、究極の認識であることになる。それがどのような認識かについて立ち入る余裕はないのだけれども、ココロがそうした窮境の認識をおこなっている状態にあるとき、カラダもまたカラダなりの究極の状態にあるはずだ、ということも少なくとも言える。カラダがそうした状態でなければココロが

究極の状態であることもできないはずなのだ。そのことはスピノザ自身も書いてくれているのだけれども(第五部定理二)、それがカラダのどのような状態なのかを具体的に語ってくれていない。しかも、やはりスピノザ本人が、人間のカラダが(それなりに精密な構造をもつものでありながらも)さまざまモノにとりかこまれながら存在するひとつのモノでしかないことが、人間の認識を不完全なものとしている、とかのことを書いているだけに(第二部の定理二四から定理三二)、完全な認識がなされるとき(人間の)カラダとは、いったいどのようなカラダなのか、ということとは、私としてもやはり考えないわけにゆかないのだ。

が、私はまたしても、ないものねだりをしすぎているのかもしれない。スピノザが『エチカ』でめざしたのは、至福をもたらしてくれるような認識だった。そしてスピノザはそのような認識にいたることができたのだ。並行論もまたそうした認識にいたるための道筋なのだった。もちろんスピノザは並行論を放棄はしなかつた。が、そうした認識にいたったときにカラダで何がおきているか、といった細々としたことは、もはやどうでもいいといえ、いいことなのだった。

『モナドロジー』その一

あまりに定石どおりで、少し情けないのだが、スピノザの次はライプニッツだ。スピノザの一四歳年下の同時代人として、ライプニッツもまた、カラダとココロとがどのような関係にあるのか、という問題をしないわけにゆかなかつた。一言ですまそうとすれば、ライプニッツの立場は、スピノザと同じく、カラダとココロの並行論であることになるわけだけれども、言うまでもなく、ライプニッツの並行論はスピノザの並行論と同じものではない。なので、それがどんなものであるかを、これまた定石どおりに『モナドロジー』をもとに見ておこうと思う。

ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツが『モナドロジー』を書いたのは死の二年前の一七一四年だったが、これは生涯の思索の総集編として書かれたものではなく、四年前に出版していた『弁神論』の読者からの依頼を受けて書かれたレジメのようなものであり(しかも依頼者にも送られないままとなったのだ)、出版されたのはライプニッツの死後の一七二〇年であり、『モナドロジー』というタイトルもそのさいに編集者によってつけられたものだった。が、コンパクトすぎるころがあるとしても、ライプニッツ本人によってライプニッツ哲学の全体像がまとめられたものが他にないこともあり、その限りではじょうに重宝な作品となっているのだ。

編集者によってええられた「モノドロジー」というタイトルを訳せば「モノドロ」ということになるわけだが、この『モノドロジー』は、モノドとは何かについて解説をするためのレジメと言っている。あくまでもレジメだ。前書きのようなものも何もない。あまりにレジメすぎて、これだけを読んでも理解できないのではないかと、ライプニッツが考えたことが、これが依頼者にも送られないままとなった理由だったかもしれない、とも思いたくなるほどの、ただのレジメである。モーレッツにアタマを回転させながらでないとい行も読めない。なので、ここでも少し前置きがあるだろう。

ライプニッツ哲学は、デカルト哲学の修正としてあったスピノザ哲学をさらに変形させたものという生い立ちにはなっていない。もちろんライプニッツはスピノザ哲学のことを知ってはいた。が、それに変形をほどこすというようにして自分の哲学をきずいたわけではなかった。しかし、スピノザ哲学を改造したもの、というふうに見ると、混沌としたライプニッツ哲学が少しはわかりやすくなるかもしれない。では、どう改造したものなのだろうか？

ひとつの（イコール自然であるような）巨大な実体があり、延長と思惟がその実体の属性としてある、というのが、スピノザ哲学であったわけだが、ライプニッツのいう「モノド」とは、そのスピノザ的な実体を微分したものと考えることができる。逆に、「モノド」とは、積分するとスピノザ的な実体となるものだ、と言ってもいい。おそらくこの言い回しをライプニッツ自身は認めないだろうし（ライプニッツは、微積分法は計算手段でしかなく、微分量もひとつのフィクションなのだ、と言っている）、したがって、ちまたのライプニッツ研究者からもクレームが殺到するだろう。が、それでも、ライプニッツが微積分法の考案者であったことと、ライプニッツがモノドなるものを考えることになったこととは無関係ではない。モノドというのは、微積分法で言われるような無限小の存在なのである。「小」と言っても、小ささ、というか、大きさをもちない。そのことが、無限小の無限ということの意味なのだ。

そろそろ『モノドロジー』を見てみよう。『モノドロジー』は九〇ほどの大小のテーゼから構成されているのだが、その最初のテーゼはこうなっている。前書きをもたない『モノドロジー』の書き出しということになる。

「一 これからお話しするモノドとは、複合体をつくっている、単一な実体のことである。単一とは、部分がないという意味である」¹⁷。

もともと「モノド」なる語は、ギリシア語で「一なるもの」を意味する「モナス」に由来する語であるわけけれども、ライプニッツによれば、一なるものは

部分をもたないものとしてある。部分がある、ということは、複数の部分へと分割できる、ということであり、複数のものからなるということであり、一ならざるものであるということの意味せざるをえない、というのだ。だから、一なるものは、分割できないものなのであり、部分をもつてはならないのだ。

そのことがテーゼの三であらためてこう念押しされる。

「三 さて、部分のないところには、ひろがりも、形もあるはずがない。分割することもできない。モノドは、自然における真のアトムである。一言でいえば、森羅万象の要素である」¹⁸。

ライプニッツはアトムという言葉をつかわない。アトムとはやはりギリシア語で「分割できないもの」を意味する言葉であるわけけれども、このアトムという言葉には、歴史的に、それなりの大きさをもちながらも、硬さとかの理由によって、さらに分割したくともできないものを意味する言葉をとってつかわれてきたという経緯がある。モノドも、究極の一なるものとして、分割できないものとしてあるわけだが、分割できないのは硬さとかのためではなく、大きさをもちないものだからなのだ。ライプニッツによれば、そもそも大きさをもちものは、大きさをもちものである限りで分割可能なのである。だから、大きさをもちものである限りアトムではありえない。ほんとうの意味でアトムと言えるのは、大きさをもちないもの、つまりモノドだけだ、とライプニッツは言うのだ。

さて、世界は、そのようなモノドの集合としてあるわけだが、ライプニッツによれば、そのモノドどうしの間には、はたらきかけたり、はたらきかけられたり、という関係はない。ここでも、モノドを微分されたものと考えると、わかりやすい。微分されたものどうしの間にあるのは、積分されてしかるべきものをかたちづくる、という関係だけである。もともと微分されたものは、積分されてしかるべきものをかたちづくるものとしてあるのであり、微分されたものどうしの間にあるのも、微分されたものそれぞれが、積分されてしかるべきものをかたちづくるものとしてあるという関係だけなのだ。モノドとモノドとの関係もそれとまったく同じものと考えていいだろう。

ライプニッツによれば、はたらきかけたり、はたらきかけられたりしながら、他のものを変化させたり、他のものによって変化させられたりするということは、大きさをもちもの間だけで可能なことであり、大きさをもちないモノドとモノドの間ではおきないことなのである。テーゼ七ではそのことがこう述べられている。

「七 またモノドの内部が、何か他の被造物のために、変質や変化をうけるとい

うことはありえない、どう説明しようと思ってもできない。なぜかという、モノダのなかでは、どんなものの場所を移動されることができないし、かといってそこで、何か内的な運動を起こしたり、それを導いたり、その勢いに手加減をくわえたりすることなど、考えられないからである。そのようなことが可能なのは、部分部分のあいだで変化のある、複合体の場合にかぎられている。モノダには、そこを通過して何かが出はいることができるような窓はない⁽¹⁹⁾。

つまり、はたらきかけたり、はたらきかけられたりしながら、変化させたり、変化させられたりということは、ものの場所の移動として生じることなのである。もう少し具体的に言えば、あるものに変化が生じるということは、そのあるもの、をかたちづくっているしかるべき部分が移動している場所が移動することなのだ。ある部分が移動している場所が移動するということは、当然、その部分に接している部分が移動した場所の移動をとまなう。そうしたことが、あるものにおける変化なのだ。そうした変化は、大きさをもたないモノダにおいては生じない。大きさをもたないのだから、どう考えても、生じようがないのだ。つまり、微分されたものとしてのモノダにできるのは、はたらきかけたり、はたらきかけられたりすることではなく、しかるべきものへとしかるべく積分されることだけなのである。

もちろん、ライブニッツによれば、モノダは、あるものが微分された結果として存在するものではない。つまり、もともとしかるべきものがあり、それが微分されてモノダとなるというのではない。最初に存在するのはモノダなのだ。ライブニッツの言い方によれば、神が創造したのはモノダなのだ。ただし、そのモノダは、まずそれぞればらばらのものとして存在し（＝ばらばらのものとして神によって創造され）、それが、しかるべきものをかたちづくべく（神によって）集合させられる、というのではない。そうではなくて、最初から、しかるべきものをかたちづくべきものとして存在している（＝しかるべきものをかたちづくべきものとして神によって創造されている）のである。そしてそうしたいきさつによってモノダは、しかるべくしかるべきものをかたちづくるのである。ちようど、微分されたものが、もともとから、積分されてしかるべきものをかたちづくるものとしてあるように、だ。

そしてそれがライブニッツにおける「予定調和」ということなのである。それぞれのモノダは、集合してしかるべきものをかたちづくるべきものとして神が創造したのだ。それぞれのモノダがしかるべきものをかたちづくるの、もともと神がそのようなものとしてそれぞれのモノダを創造したからなのであり、そのいきさつにもとづいて、それぞれのモノダは、神のそうした予定どおりに互いと

調和しながら、しかるべきものをかたちづくることになるのである。

が、モノダとモノダの間に、はたらきかけられたりしながら、変化させたり、変化させられたりするという関係が存在しないのだとすれば、そもそも変化ということとは、どのようにして生じるのだろうか。モノダがおこなうのは、かたちづくべく予定されたものをかたちづくって、そこでおしまいとなるのだろうか？ もちろんそんなことはない。テーゼ一〇と一一でライブニッツはこう語る。

「一〇 また、すべて創造された存在は、変化をまぬがれない。創造されたモノダも、同様である。しかもその変化は、どのモノダのなかにおいても、不断におこなわれている。このことについて、異論のある人はないであろう。

一一 このようなことから、モノダの自然的变化は内的な原理からきていることになる。外部に原因が、モノダの内部に作用をおよぼすということはできないからである⁽²⁰⁾。

モノダは、外からはたらきかけられたりしてではなく、みずから変化するのである。では、どのような（みずからの）変化がおきて、その変化が、モノダがかたちづくるものによつて創造されたときに予定されているのか、と例えば、それもまた、モノダが神によつて創造されたときに予定されているのであり、その予定にしたがってモノダはしかるべき変化をみずからおこし、それによつて、モノダがかたちづくるものにしかるべき変化が生じるわけなのだ。

モノダは、大きさをもたない無限小の存在だ。ということは、この世界には、無限の数のモノダが存在することになる。そのそれぞれのモノダが、それぞれどのような変化をみずからおこし、それによつて、モノダがかたちづくる世界にどのような変化が調和的におきてゆくか、ということ、神は世界を創造したときにすべて、予定したことになる。というか、それが神による世界の創造ということなのだ。そんな途方もないことはいくら神でもできないだろう、という気もしないこともないけれども、ライブニッツによれば、それができるからこそ神は神なのだ、ということになる。

もちろん私たちがどれほど目をこらしたとしても、モノダがくりひるげる、そうした光景を見ることはできない（そもそもモノダは大きさをもたないのだから、どれほどの倍率をもつ顕微鏡で世界を拡大しても、それを見ることはできないのだ）。私たちが見ることができなのは、延長をもつものとしてあるさまざまなモノが存在していて、それらのモノがはたらきかけたり、はたらきかけられたりしながら、さまざまな変化がひきおこされるといふ「現象」だけである。が、それは「現象」でしかない。ライブニッツによれば、デカルトが描いてみせたような、延長をもつものとしてあ

るモノが集まってかたちづくられる世界というのは、そうした「現象」でしかない。その「現象」の向こう側に、そうした「現象」をなりたたせているものが存在するのであり、それがモナドなのだ。

なにゆえライブニッツが、延長をもつものとしてあるさまざまなモノからなるデカルト的な世界を「現象」とみなすことになったのか、あるいは、なにゆえそうした「現象」の向こう側にあるモナドなるものを考えるにいたったのか、ということへと考えをすすめることは、とても私の手にはおえない。なので、そのことについてふつう語られていることを(大雑把に)くりかえせば、今日「エネルギー保存の法則」と呼ばれているもののライブニッツによる発見が背景にある。ライブニッツはエネルギーという言葉はつかわずに「力」とそれを呼んでいるのだけれども、ライブニッツによれば、延長をもつものとしてのモノのふるまいは、つねに「力」の保存ということをルールとしているのであり、さらには、延長をもつものとしてのモノそのものがそうした「力」のあらわれとみなされなければならぬものであることになる。そしてモナドとは、そうした「力」の最小単位なのであり、その限りで、この世界を構成する究極の要素であることになる。

一六八六年に(四〇歳となった)ライブニッツが書いた『形而上学序説』は、『モナドロジ』と同じく草稿のまましまいこまれたままとなったものだが(ちなみに出版されたのは一八六四年)、ライブニッツがその独自の哲学の全体像を初めて書きとめたものでもある。そこでライブニッツは、デカルトが私なるものから独立して、私なるものの外に存在するとみなしている「大きさ・形・運動」も、色や熱ほどではないとしても、私なるものによって想像され表象されたものとしてあるのではないか、ということを書いている(二節)。前回の「その2」で見たように、デカルトにとって「大きさ・形・運動」は、けっして目にうつったものそのままのものではなかった。むしろ、目にうつったものならざるものだった。精神によってしかとらえることができないものだった。もちろんライブニッツはそのことを知ったうえで書いているのだ。が、ライブニッツが言おうとしているのは「私なるものから独立して、私なるものの外に存在するものはない」ということではない。そうではなくて、「大きさ・形・運動」はそういうものでありえない、ということなのだ。では、何がそういうものでありえるのかと言うと、モナドがそうだ、ということになる。そのモナドが、延長をもつものとしてあるモノやそれがくりひろげるさまざまなできごとといった「現象」を私たちに可能とてくれているというわけなのである。デカルトにおける「延長をもつもの」はスピノザにおいて実体のもつ属性となったのだった。それがライブニッツにおいては、

モナドがつくりだす「現象」となったのだった*。

*が、より正確に言うならば、モナドがつくりだす「現象」となったのは、デカルト的な「延長をもつもの」だけではなかった。ライブニッツによれば、デカルトが「延長をもつもの」から排除していた色や熱や痛さといった性質さえも、モナドがつくりだす「現象」なのだ。それらの性質のうちにジョン・ロックによって「第二性質」と呼ばれることになるわけだが、そのロックの『人間知性論』へのコメントとして書かれた『新人間知性論』でライブニッツはこう語る。「そのような可感的観念は形状や運動の細部に依存し、私たちの感覚を刺激する機械的作用があまりにも多数でかつ小さいために、私たちはその細部に錯然状態において識別することができないとはいへ、感覚的観念は形状や運動を正確に表現している」(『ライブニッツ著作集5』「工作舎・一八九頁」。あるいは「痛みが針の運動に似ていないのは確かです。けれども痛みは、私たちの身体の内はこの針がひきおこす運動によく似たものであり、魂の内でもそれらの運動を表現しうる」(『ライブニッツ著作集4』「工作舎・一四〇頁」)。つまりライブニッツは、もし私たちの感覚能力がより微細なものを感じることができたならば、色や熱や痛さではなくて、しかるべき「運動や形状」が知覚されるはずだ、というのだ。

超駆け足となったけれども、デカルト的な「延長をもつもの」はライブニッツによってこんなふうに変更されたということになる。それでは、デカルト的な「思惟するもの」はどのように改造されたのだろうか？

『モナドロジ』その2

ライブニッツのモナドとは、そのスピノザ的な実体を微分したものと考えることができる、と私は書いた。スピノザの実体もついていた思惟という属性も微分されることになる。微分されて、それぞれのモナドがもつ機能のひとつとなる。その機能をライブニッツは「表象」と呼ぶ。もちろん、表象の機能をもつのは特定のモナドだけではない。すべてのモナドが表象という機能をもつのだ。それでは、モナドは何を表象するのかというと、これもよく知られているように、宇宙全体なのである。ひとつひとつのモナドが無限のモナドによってかたちづくられる宇宙全体を表象するのだとライブニッツは言う。

テーゼ一四でライブニッツはこう書いている。

「一四 『一』すなわち単一な実体において、(瞬間ごとに)多をはらみ、多を表現している状態、その流れがいわゆる表象である」⁽²⁾。

モナドはその名のとおりに「一なるもの」だった。が、その「一なるもの」としてのモナドは「多なるもの」を表象するのだ。そしてその「多なるもの」とは、無限のモナドからかたちづくられる宇宙全体なのである(テーゼ五六では、端的に、モ

ナドは宇宙を映し出す生きた鏡だ、という言い方もされる。

デカルトにおける「思惟するもの」はスピノザにおいて実体のもつ属性となつたのだが、それがライプニッツにおいては、モナドがもつ表象機能となつて、モナドのひとつひとつに配分されたわけなのだ。が、デカルトにおける「思惟するもの」がそうであつたように、あるいは、スピノザにおける思惟という属性がそうであつたように、モナドの表象機能には、たんなる表象機能だけではなくて、欲望や意志といったものまで含まれている。私たちがふつうココロと呼んでいるものだ。

テーゼ一五ではこう言われる。

「一五 一つの表象から他の表象へ、変化や移行をひき起こす内的原理のはたらきを、名づけて欲求という。もちろん欲求がはたらいとも、かならずしも目ざす表象の全体に、完全に到達できるとはかぎらない。しかし、いつもその努力から何かを得て、新しい表象に達することはたしかである」²³。

なんともわかりにくい表現なのだけれども、ここでは欲求ということが、ひとつの表象が目ざされる、というような、表象におけるできごととして語られているわけである。具体的にどんなことを正確に解説する自信はないのだけれども、たとえば、「おなががいっぱいになっている自分」という表象が目ざされるといふことが食欲である、といったところだろうか。

さて、デカルト哲学はライプニッツによつてこんなふうに変更されたわけなのだが、ここでライプニッツは、重要なことについてコメントするのを忘れなかつた。つまり、延長をもつものとしてあるモノをかたちづくる「力」としてのモナドと、表象機能をもつものとしてのモナドとをきちんと区別しておくということだ。ライプニッツとしては根源的には同じものとして語りたかつたのかもしれないけれども、やはりどう考えても別のものであるし、実際にいま見たように『モナドロジー』においても、きちんと分けて書かれている。ちょうどデカルトにおける「延長をもつもの」と「思惟するもの」とが別のものであり、スピノザにおける延長という属性と思惟という属性とが別のものであつたように、だ。

有名なテーゼ一七。

「一七 それはそうと、言っておかなくてはならないのは、表象も、表象に依存して動くものも、メカニク的な理由、つまり形や運動などをもちだしては、説明がつかないということである。ものを考えたり、感じたり、知覚したりできる仕掛けの機械があるとす。その機械全体をおなじ割合で拡大し、風車小屋の中にも入るように、そのなかにはいつてみたとする。だがその場合、機械の内部を

探つて、目に写るものといえ、部分部分がたがいに動かしあつてゐる姿だけで、表象について説明するにたりるものは、けつして発見できはしない。とすると、表象のありかは、複合体や機械のなかではなく、単一実体のなかでなくてはならなくなる。もう一歩すすめていうなら、単一な実態のなかには、以上のこと、つまり表象とその変化しか見ることはいできない。またそれだけが、単一実体における内部作用の全部である」²³。

モノの世界に見つかるのはモノだけなのである。モノをどんなに拡大してみても、そこに見つかるのはモノだけなのだ。逆に、表象（ココロ）の世界にあるのはやはり表象だけなのである。表象の世界をすみからすみまで探しても、表象しか見つからない。なぜかと言え、もともと別のものだからだ。なぜ、別のものなのかと言え、別ものだからなのである。つまりそれは、あたりまえのことなのである。それはデカルトにおいてもスピノザにおいてもあたりまえのことだ。たし、そのあたりまえのことをここでライプニッツもあたりまえに確認しているのだ。あまりにもあたりまえのことだから、たとえば、なぜモノの世界に表象が見つからないのか、とか、表象の世界にモノが存在しないのか、といったことを考えたり、そのことで悩んだりする余地はないのである。ライプニッツはあたりまえのことを、あたりまえに確認しているだけなのである。

もちろん私としては、「モノとは何か、ココロとは何か、ということについて、もつとぎつちりと考えておかないと、やがて、なぜモノの世界にココロが見つからないのか、とか、ココロの世界にモノが見つからないのか、とのことで悩むことになりかねない」とか言いたいところではあるのだけれども、ライプニッツもそのことには悩んでいないようなので、それについて私がここで言うことはとりあえず何もない。

が、ここで私がどうして言っておかなければならないことがある。それは、なぜモナドは宇宙全体を表象するのか、モナドが表象するのはなぜ宇宙全体でなければならぬのか、ということだ。

ライプニッツはこう答えるかもしれない。―神はそれぞれのモナドを互いにてんでんばらばらのものとして創造したのではなく、集まってひとつの宇宙をかたちづくるものとして創造したのだ。確かに、モナドは、互いにはたらきかけたり、はたらきかけられたり、ということはない。けれども、集まってひとつの宇宙をかたちづくるような、そういう関係を互いにつくりだすものとして創造されたのだ。ひとつひとつのモナドはそういう関係を内属させていると書いてもいい。そしてそのことと完全に対応して、それぞれのモナドは、モナドが集まっ

てかたちづくるはずの宇宙の全体を表象することができるのだ。そうした表象を内属させていると言ってもいいし、あるいは、ひとつひとつのモノダが表象するのは、モノダが集まってひとつの宇宙をかたちづくることになるという、そうした関係そのものなのだといい。モノダが、集まってひとつの宇宙をかたちづくるものとしてあるということが、そのままイコール、モノダが、かたちづくられることになっていく宇宙を表象できるということなのだ。

しかし、モノダが表象するのが、宇宙全体ではなくて、自分自身だけであっていいのではないだろうか。確かに、モノダは大きさをもたない無限小のものだから、それぞれのモノダが表象するのがそのモノダ自身のありさまだけであるとしたならば、ほとんど何も表象されないことになる、ということはある。もちろん、何も表象されない、のではない。無限小のものは表象されるのであり、無限小の表象がそこに生まれることになる。もちろんそれは私たちがふだんもつような表象ではない。私たちがふだんココロと呼ぶものではない。しかし、無限小の「力」が予定調和的に集まってモノをかたちづくるように、無限小の表象が予定調和的に集まって、私たちのふだんの表象をかたちづくる、と考えてもいいはずなのだ。つまり、無限小のココロが予定調和的に集まって私たちのココロとなる、と考えてもいいはずなのだ。

むしろそう考えるのがスジだろう。予定調和という考えから言っても、それがスジだろう。確かに、私たちのココロはひとつのものと感じられるし、無限小の無数のココロの集まりとは感じられない。けれども、それを言うならば、モノだって同じなのだ。モノはしかるべきひとつのモノとして存在しているように見える。どう目をこらしてみても、無限小の無数の「力」の集まりには見えない。それと同じなのだ。私たちが私たちのココロをひとつのものとして感じるといえることがあるとしても、私たちのココロが無限小の無数のココロの集まりであつてもかまわないのだ。集まりであるものがどうしてひとつのものであることができるのか、という問題はあるかもしれない。が、それが予定調和ということなのだ。集まりがただの集まりでしかないのならば、そもそも予定調和という考えはいらなかつたのである。

しかしライブニッツはそうは考えなかつた。モノダが表象するのは宇宙全体なのだと考えた。もちろん私は「だからライブニッツはダメなのだ」と言うつもりはない。私のような質問をしたものがいたとしたらライブニッツがどう答えたか、ということは、それこそモーレッツに気にはなるけれども、ライブニッツに面とむかって「おまえの考えはまちがっていた」と言うつもりはない。あるいは、

モノダが表象するのは宇宙全体なのだと考えたことよってライブニッツ哲学はオリジナルなものになったと言ってもいいのかもしれない。もしも、モノダが表象するのがそのモノダ自身のありさまだけだったならば、それこそモノダはスピノザ的な実体を微分したにすぎないものとなっていたであろう。

だが、そうだとはいえ、たとえもしそれだけだったとしても、それによってライブニッツ哲学は、ある大きな一歩を、しかも私に言わせれば、かなりアブない一歩をふみだすことになった。どういうことかというところ、ココロがモノの世界のうちにそのありかをもつことができるようになった、ということだ。しかるべきモノダがしかるべき表象をもつたとき、「ではその表象がどこに存在するのか」と聞かれたときに、「そのモノダが存在するところに」と答えることができるようになったということだ。

こうしたことはデカルトにおいてもスピノザにおいても絶対、ありえないことだった。デカルトにおける松果線はけつしてココロが存在する場所ではなかった。松果線は、ココロと(モノとしての)カラダとの接点でしかない。カラダにおけるできごととココロにおけるできごととが連結する場所ではなかった。スピノザにおいては、そうした連結点さえ存在しない。カラダにおけるできごとと、ココロにおけるできごととは、ただ並行するだけなのだ。たとえば、カラダにおけるしかるべきできごとが、ココロにおけるしかるべきできごととなつたとしても、「ココロはカラダのどこそこに存在する」とは言えない。「カラダにおいてかくかくしかじかのことがおきるとき、ココロにかくかくしかじかのことがおこる」ということしか言えない。「かくかくしかじかのことがおきたココロは、カラダのなかの、かくかくしかじかのことがおきたところ、に存在するのだ」とは言えないのだ。そんなふうな読み方を可能とするような箇所は『エチカ』のどこにもない。

ところが、モノダにおいては、そうしたことが言えかねないのだ。もちろん、モノダにかくかくしかじかの変化がおきて、それに、かくかくしかじかの表象の変化がともなつたとしても、たんにともなつただけであり、表象の変化とということが、モノダが存在する場所でおきたということにならないかもしれない。表象がモノダの存在する場所に存在するということにはならないかもしれない。おそらくそれが正しい理解だろう。たんにともなうだけなのだ。が、それでも、どうしても、あたかもそこが表象の存在する場所であるかのように考える誘惑がつきまとう。とくに、それぞれのモノダが、はたらきかけたり、はたらきかけられたりということが互いに独立したものであるだけに、そうした誘惑はふくらんでくる。こちらのモノダのうちには、かくかくしかじかの表象が存在し、

あちらのモノダのうちにはかくかくしかじかの表象が存在する、というふうに考える誘惑だ。

しかも、ライプニッツがそう考えたように、モノダが表象するのが宇宙全体であるとなると、その誘惑はさらにふくらまないわけにゆかない。どのモノダにおいても宇宙全体を表象するということがなされているのだ。モノダの数は無限だから、宇宙全体の表象も、モノダの数だけ無限に存在することになる。が、私たちは、無限に存在する(宇宙全体の)表象をおもいうかべることはできない。無限でなくてもいい(そもそも、ライプニッツも言うように、無限をおもいうかべることはできない)。とりあえず、無数でいい。私たちは、宇宙全体の表象が無数にたくさん存在するようすというのおもいうかべることはできない。そしてそのとき私たちがしたくなるのが、こちらのモノダにおいても宇宙全体を表象するということがなされ、あちらのモノダにおいても宇宙全体を表象するということがなされ……という光景をおもいうかべることだ。つまり、ひとつひとつのモノダをあたかも宇宙全体を映し出す劇場のようなものであるかのように考え、それぞれのモノダのなかで宇宙全体の表象ということがなされているかのように考えるということだ。

が、こうした誘惑にさらされたのが私だけだったならば、何も問題はない。私はそういう誘惑をふりはらいながら、『モノドロジ』の正しい理解につとめればいいだけだ。しかし、それだけですまないのは、あたかもそうした誘惑をふりまこうとしているかのような、あるいは、あたかも本人もまたそうした誘惑にとりつかれているかのような言葉を、ライプニッツ自身が書き残しているからなのだ。

さきほど引用したテーゼ一七の終わりの部分をもういちど引用しておこう。「とすると、表象のありかは、複合体や機械のなかではなく、単一実体のなかでなくてはならなくなる。もう一步すすめていうなら、単一実態のなかには、以上のこと、つまり表象とその変化しか見ることではできない。またそれだけが、単一実体における内部作用の全部である」(強調は引用者による)。

表象が存在するのはモノダの「なか」だということもライプニッツ自身がくりかえし書いているのだ。もちろん私は、ライプニッツにむかって「あなたは『モノダは部分をもたないものであり、したがってモノダには内部もない』というようになことを書いたばかりではなかったか」とつっこみをいれるほどの身のほど知らずではない。「『なか』とは空間的な意味ではない」とかの反論があるだろう。が、ともかく、ライプニッツが、モノダをあたかも宇宙全体を映し出す劇場のようなものとしておもいうかべる誘惑にとりつかれていたことは、まちがいないと

思う。そしてライプニッツはその誘惑にさらにひきずられてゆく。
テーゼ一九を見てみよう。

「一九 いま説明したような、広い意味での表象や欲求をふくんでいるものを、のこらず魂と名づけるとすると、単一実体、つまり創造されたモノダは、すべてこれ魂と呼んでいいが、(魂のはたらきとしての)知覚は、たんなる表象以上のものであるから、ただ表象しかもたない単一実体については、モノダとか、エンテレケイアとかいう一般的な名称で十分である。その表象がもつと判明で、記憶をともしなうものだけを、魂と呼ぶべきであると思う」⁽²⁴⁾。

まずここで初めてでてきた「エンテレケイア」なる言葉の解説から。言うまでもなくこれは、アリストテレスの哲学用語だが、ライプニッツはこれを、可能性にとどまっている力(ポテンシス)でもなく、現実化した力(エネルギー)でもなく、その中間の、現実化しつつある力を意味する言葉として用いている。ライプニッツは、モノダという用語を用いるようになる前、やがてモノダと呼ぶことになるものをエンテレケイアと呼んでいたこともある。ここでは、エンテレケイアはモノダの言い換えでしかない。

さて、このテーゼ一九で言われているのは、モノダのもつ表象能力にはさまざまなグレードがある、ということだ。まず、いちばん低いグレードのものとして、表象や欲求しかふくまないものがあり、次のグレードになると知覚をおこなうようになり、さらにグレードが上がって判明な表象や記憶をもつようになると、とくに魂と呼ばれるにふさわしいものとなる、という。テーゼ二九によれば、さらにグレードが上がれば理性や知識をもつようになると精神と呼ばれるものとなるという。

モノダのグレードはどれほど明晰判明に宇宙を表象できるかということを決まるともつとも低いグレードのモノダは、ぼんやりとしか表象できない。グレードが上がれば表象の明晰判明さはアップする。モノダの表象能力はさまざまなのだ。だから、ライプニッツによれば、私たちの存在をかたちづくるモノダのそれぞれがもつ表象能力もさまざまであることになる。ピンからキリまであるのである。そして私たちが自分の魂と呼ぶものは、最高度の表象能力をもつモノダにおいて表象されたものであるという。そのモノダは、私たちの存在をかたちづくる無数のモノダのトップにたつモノダであることになる。トップにたつた、だ、ひとつのモノダだ。そのモノダが魂と呼ばれるのである。そのただ、ひとつのモノダにおいて、魂と呼ばれるいとなみがいとなまれているのである。

ここに出現するのは、私たちのココロなるものが、あたかも私たちのカラダの

中のある一点に存在しているかのような光景である。「私たちのココロは私たちのカラダの中のある一点に存在するものなのか」とライブニッツに聞きたくてたまらなくなるのだが、ライブニッツとしては「そうだ」と答えるほかはないのではないだろうか。テーゼ一七で表象をモノダの「内部作用」と呼んだからには、私たちのココロを私たちのカラダの中のしかるべき一点としてあるモノダの「内部」でいとなまれるものと言うほかないのではないだろうか？

しかし、もしそうだとしたならば、それこそは、もつとも避けられなければならぬことすれすれである。デカルトのところでは確かめたように、私たちがモノと呼んでいるものとは、感覚体験の一部に高度の抽象化をほどこしながら、それを感覚体験を超越したものへと特権化したものだった。モノとしてあるカラダもそうしたものにほかならなかつた。そして私たちがココロと呼んでいるものとは、抽象化がほどこされることなく特権化からとりのこされ、特権的ならざるただの感覚体験とみなされた領域のことなかつた。そしてそうであるがゆえに、その二つの間にあるのは、デカルトが考えたような因果関係ではなく、スピノザが主張したような並行関係なかつた。つまり、その（カラダとココロとの）並行関係が、ここで危うくなりかけているのだ。ココロがカラダの一部分とみなされる、あるいはカラダのしかるべきところに定位させられる、ということになってしまったならば、そうした並行関係はなりたちようがなくなるのだ。場合によっては、ココロは、カラダにおいてくりひろげられる因果関係をかたちづくるような、ひとつの項ということになりかねない。そしてライブニッツは、私たちのココロなるものが、あたかも私たちのカラダの中のある一点に存在しているかのようなことを語りはじめているのだ。

これは、デカルトへの先祖がえりといったことではすまされない。デカルトにおける松果線が、ココロが定位するところではなく、あくまでもカラダとココロの接点でしかなかったことを考えるならば、もしもライブニッツがココロをカラダのしかるべきところへと定位させているということになると、もはやデカルト以前である。デカルトが二つにわけたものを、ただ、ぐちゃぐちゃにかき混ぜたにすぎなくなる。カラダのどこにも存在するはずのないココロを無理矢理にカラダの中に押し込んだのでしなくなる。そういう危うさすれすれのところにライブニッツはさしかかっているのだ。

話をもとにもどそう。私たちの魂となるモノダがトップのモノダであるのは、その最高度の表象能力のおかげなのだ。もちろん、そのほかのモノダもすべて表象能力をもつし、宇宙を表象するということをそれなりにおこなってはいる。

が、そのトップのモノダに比べれば、その表象はぼんやりとしたものでしかない。表象されているのは宇宙全体なのだけれども、ぼんやりとしか表象されていないのだ。

しかし、私たちの魂となるモノダの表象能力が最高度のものであるのは、私たちの存在をかたちづくるモノダのなかにおいて、のことでしかなく、つまり、私たちの存在をかたちづくる他のモノダと比べて、のことでしかない。相対的に最高度であるのでしかない。絶対的に最高度の表象能力をもつのは神だけなのだ。が、私たちは神ではない。なので、その表象能力に限界がある。限界があるということとは、宇宙のすみからすみまでが明晰判断に表象されないということなのだ。それが具体的にどんなことなのか、ということも、ライブニッツはテーゼ六二と六三でこんなふう書いている（ここで出てくる「エンテレケイア」はとりあえず「力」と読み替えて読んでいこう）。

「六二」というわけで、創造されたモノダはどれも全宇宙を表現しているが、特別にそのモノダのためにあてられていて、そのモノダを自分のエンテレケイアにしている物（肉）体を、より判明に表現する。そして充実したもののなかでは、あらゆる物質が結びあっているから、この物（肉）体において全宇宙が表出されていることになるが、魂は、特有の仕方で、自分に属しているこの物（肉）体を表現することによって、同時に、全宇宙を表現するわけなのである。

六三 モノダに属して、そのモノダを自分のエンテレケイアや魂にしている物体は、エンテレケイアといっしょになって、生物と呼ばれるものを構成する。また魂といっしょになると、いわゆる動物を構成する。ところで、どのモノダも、それぞれ宇宙を自分流に写しだしている鏡であり、かつ宇宙は、完全な秩序にしたがってととのえられているから、それを表現するものの側にも、秩序はかならずあるのである。つまり魂の表象や、したがってまた、魂が宇宙を表現するさい、その手段となつて、いる、体のなかにも、秩序はかならずあるのである（強調は引用者による）^⑤。

カラダが魂が宇宙を表象するための「手段」となるという。魂に表象できるのはカラダだけなのである。が、そのカラダが宇宙を表現するものであるがゆえに、魂によって表象されたカラダは、宇宙の表象なのだ（ちなみに、テーゼ二五では、「動物」における「程度の高い表象」は、視覚や聴覚の「器官」のおかげだ、ということが書かれている。つまり、カラダが宇宙を表現するのは、そうした感覚器官によってである、ということになる。つまり、カラダがその感覚器官によって宇宙を表現し、そのようにして表出された宇宙を魂が表象する、ということになる）。

ここでのライブニッツの語り口は、あたかも、カラダの外部の世界がカラダによつて表象され、そしてそのカラダがカラダの内部にある魂によつて表象される、ということであるかのようにだ。モノとしてあるカラダが、さまざまなモノに取り囲まれながら存在しているように、そのカラダに取り囲まれながら魂が存在しているかのようなのだ。宇宙の中にカラダが存在し、カラダの中に魂が存在しているかのようなのだ。

なぜ魂はカラダしか表象できないのか、ということも問題にならないわけにゆかないことかもしれないが、それ以前に、魂がカラダを表象するものとしてカラダの内部に存在しているかのような語り口が決定的にマズいのである。これでは魂はカラダのなかにいる、ただのホームンクルスでしかなくなってしまうのではないか？

実は、スピノザにおいても似たようなことが語られていた。ココロにおけるできごとと、カラダにおけるできごととは並行関係にあり、それゆえ、カラダの外におけるできごとによってカラダにしかるべきことがひきおこされる時、それはココロにおけるしかるべきできごとともなうことになる、というようなことをスピノザは語っていたのだ。ライブニッツがここで語っていることも、スピノザが語っていたことの繰り返しであるかのように聞こえるかもしれない。しかし決定的にちがうのだ。

スピノザにおいて、カラダにおけるできごとがココロにおけるできごとをとともなうとされるのは、ココロがカラダの内に存在するからではないのだ。ココロはカラダの内にも外にも存在していない。カラダの内や外のどこを探してもココロは見つからない。ただ、カラダにおいてしかるべきことがおきるとき、ココロにおいてしかるべきことがおきることが観察されるだけなのである。そして、カラダにおけるできごととは、カラダの外でおきたできごとによってひきおこされることもある、というだけなのである。

それについてライブニッツがここで語っているのは、ココロは手近なところにあるカラダを表象するが、そのカラダが宇宙を表象するものであることによつて、ココロが宇宙を表象することも可能となる、という論理だ。カラダがココロが宇宙を表象するための「手段」となるのは、カラダがココロをとりまく存在であり、ココロにとつて手近なところにある存在だからなのだ。ココロはカラダにとりまかれながら、その内部に存在するものとなっているのだ。

少なくとも、あからさまにそう読ませてしまえることをライブニッツは口にしてはいる。が、もしほんとうにライブニッツがそういうことを言っているのだとしたら

ならば、それこそほんとうにマズいことになる。

『モナドロジ』その3

ライブニッツ研究のしろうとだから言ってもかまわないだろうと思うのだが、ライブニッツはかなりきわどいところにいる。カラダのどこにも存在するはずのないココロをカラダの中に無理に押し込むということを、おこないかけている。

が、それにもかかわらず、ライブニッツは完ぺきに、スピノザ的な並行論の立場にたつのだ。

テーゼ七八を見てみたい。「以上の原理」とあるのは、テーゼ六二と六三で言われていたことだ。つまり、すべてのモナドにおいて宇宙を表象するということがおこなわれているなかで、カラダが宇宙を表象するものとしてあり、そのカラダを表象するものとして魂がある、という構造だ。

七八 以上の原理のおかげで、魂と有機的な体との結びつき、もしくは一致ということが、からくりなしに説明できるようになった。魂には魂自身の法則がある、体にも、体自身の法則がある。それでいて両者が一致するのは、あらゆる実体のあいだに存在する予定調和のためである、そしてその調和が可能なのは、どの実体も、みなおなじ一つの宇宙の表現にほかならないからである^⑧。

とりあえず、こう言っていると思う。ライブニッツが、あたかも、カラダのどこにも存在するはずのないココロをカラダの中に無理に押し込むかのようなことをおこなうことができたのは、モナドとモナドの間に、はたらきかけたり、はたらきかけられたり、という関係がなかつたためなのだ、と。モナドとモナドの間にあるのは、それぞれが、他とのかかわりがまったくないかのようにしてみずからおこなうことが、おのずとひとつの宇宙をかたちづくることになる、という関係だった。神はそのようなものとしてモナドを創造したのであり、そのようなものとして創造されたモナドは、そのようにしてしかるべく宇宙をかたちづくることになる。が、モナドとモナドのそうした関係は、あたかもカラダとココロとの関係のようなものと言えなくもないものなのである。というのも、カラダとココロとの間にあるのは、はたらきかけたり、はたらきかけられたりということがないまま、カラダにおいておきることと、ココロにおいておきることが、おのずと対応したものとなる、という関係だからだ。だからこそライブニッツは、カラダとココロの関係を、モナドとモナドの関係であるかのように語る事ができたのであり、カラダの中にココロを押し込むかのようなこともできたのだ。

それだから、もしも、モナドとモナドの関係を、はたらきかけたり、はたらきかけられたりという関係であるとみなしていたならば、ライプニッツは、カラダとココロの関係を、モナドとモナドの関係として語ることはできなかったし、カラダの中にココロを押し込むかのようなこともできなかったはずだ。

が、ライプニッツは、むしろモナドとモナドの関係を、カラダとココロの関係のようなものとして考えた。そしてそれだからこそライプニッツは、モナドとモナドの関係も、カラダとココロの関係も、ひとくくり「予定調和」と呼ぶことができたのだ。それがこのテーゼ七八に記されていることだ。

私はさきに、ココロがカラダの一部分とみなされる、あるいはカラダのしかるべきところに定位せられる、ということがひこおすマズダについて、〈場合によつては、ココロが、カラダにおいてくりひろげられる因果関係をかたちづくるような、ひとつの項ということになりかねない〉と書いた。が、ライプニッツでは、カラダにおいてくりひろげられるのは、因果関係ではなかった。カラダをかたちづくるモナドとモナドの間にあるのは、因果関係ではない。モナドとモナドの間にあるのは、互いに原因となり結果となつて、はたらきかけたり、はたらきかけられたりする、ということがいつさいないまま、ひとつひとつのモナドがみずからおこなうことが、おのずとひとつの全体的秩序をかたちづくることになつて、という関係なのだ。

そしてその限りでライプニッツは、あたかも、カラダの中にココロを押し込むかのようなことをおこないながらも、それにもかかわらず、完べきな並行論の立場にたつことができたのだ。カラダの中にココロを押し込むかのようなことをおこないながらも、並行論の立場は損なわれなかったのだ。つまり、このテーゼ七八で言えば「魂には魂自身の法則がある、体にも、体自身の法則がある。それでいて両者が一致する」という立場だ。その立場が、テーゼ八一ではさらにこう語られる(「この説」とは予定調和のことだ)。

「八一 この説でいけば、物(肉)体は魂がないかのように「じつさいには不可能であるが」作用し、魂は物(肉)体がないかのように作用する。しかしどちらも、たがいに作用しあっているかのように作用する」⁽²⁸⁾。

カラダにおけるできごとと、ココロにおけるできごととは、互いの存在をまったく無視しながらいとなまれているかのようにありながら、そこには、あたかもあらかじめ並行をせしめ合わせたかのような関係が存在するのだ。

実際、並行論者としての完べきな発言を探そうとすれば、ライプニッツの他の著作にいくつでも見つけることができる。

ライプニッツがライプニッツとしての並行論を宣言したのは一六九五年の『実体の本性と実体相互の交渉ならびに心身の結合についての新たな説』であつたわけだが、その後の一八八六年から二六九〇年にかけてかわされたアントーワヌ・アルノーとの往復書簡では、その並行論の立場が手を変え品を変え、くりかえし語られる。きわめつけは、何と言つても以下の個所だろう。少し古めかしいのだけれども、岩波文庫の河野訳から。

「實體は、初め創造された時から、自分の本性の固有な法則の力によつて、物體特に自分の身體の中に起ることと一致するやうになる筈になつてゐるので、自分の身體が刺された時にそれを表象する性質を持つてゐると云つても驚いてはならない。この問題に關して私の考えを説明する爲に今、

瞬間Aに於ける身體の状態 次の瞬間Bに於ける身體の状態(刺されること)

瞬間Aに於ける精神の状態 瞬間Bに於ける精神の状態(苦痛)

だとする。さうすると、瞬間Bに於ける物體の状態は瞬間Aに於ける物體の状態から出て来るやうに、精神の状態Bも、實體一般の概念に従つて、同じ精神の前の状態であるAの歸結となつてゐる。ところで精神の各状態は自然的に本質的に、世界の之に對應する各状態の一部になつてゐる以上、刺されることの表現もしくは表出である苦痛も、瞬間Bに於ける精神の状態の一部になる。或る運動が他の運動から出て来るやうに、或る表現は或る實體の中に於ける他の表現から出て来るからである。實體の本性は表現的だといふ點に存する。さういふ譯で、關係の法則の要求によつて、精神はその身體の諸部分の際立つて顯著な變化を、際立つて判明に表出しなければならぬ場合に、精神は刺されたことを意識するに違ひない」⁽²⁹⁾。

いくつかのタームを変更しただけで、そのままスピノザが語つた文章であるかのようにも読むことができる(並行論の)完べきで理想的な表現だ。

一七〇四年に(ジョン・ロックの『人間知性論』へのコメントとして)書かれた『新人間知性論』における「血液の循環や内臓の内的なすべての運動に対応する何か、魂のうちで起つてゐるとさえ考えます」⁽³⁰⁾や「魂の思考が合理的であろうとかなるうと、身体は魂のあらゆる思考に対応します」⁽³¹⁾というフレーズも、並行論としてまさに完べきと言ふ他ないものだし、一七一〇年に出版された『弁神論』にも、並行論のそれなりに完成された表現を見つけてのはむずかしくない。

あるいは、この『モナドロジー』のテーゼ二一において語られる「微小表象」という考え方も、カラダにおける微細な変化に対応するココロの微細な変化をあらわす概念とみなすこともできるはずだ。

私はさきに「ライブニッツは、モナドとモナドとの関係を、カラダとココロとの関係のようなものとして考えた」と書いた。であるので、誤解がないように書いておくと、モナドとモナドとの関係は、やはり、カラダとココロとの関係とは、いっしょくたにできないものなのだ。かりに、モナドとモナドとの関係が、カラダとココロとの関係とまったく同じような並行関係であったとしても、それでも、二つの関係をいっしょくたにすることはできない。

モノとモノとの関係は、どこまでいってもモノとモノとの関係ではないのであり、モノ（＝カラダ）とココロとの関係とひとつになることはできない。つまり、モノ（＝カラダ）とココロとの関係が、モノとモノとの関係の一部になったり、あるいはその反対に、モノとモノとの関係が、モノ（＝カラダ）とココロとの関係の一部になるという事は、ありえない。モノとモノとの関係とは、ココロと並行するところの（カラダを含む）モノの内部における関係なのであり、その、モノとモノとの関係をどこまで延長し拡大しても、そこにはココロがあらわれてきやうがないからだ。たとえて言えば、メダルのオモテをどれほど探しまわっても、ウラが見つかることがないようなものだ。オモテに見つかるのはオモテだけなのだ。オモテで見つかったものはすべてオモテなのだ。

が、ライブニッツがおこなったのは、まさにそのことだった。モノとモノとの関係でかたちづくられる世界にココロを登場させるということだった。だから私としては、ライブニッツのおこなったことは逸脱だったと見なさないわけにゆかない。カラダとココロとの関係を考えようとするさいに混乱をひきおこしかねない逸脱だったと思う。ココロをモノの世界の中に置くことはできない。モノの世界の中に置かれたとたんに、ココロはココロではなくなるか、あるいは、それにもかかわらずココロがココロである続けようとするならば、今度はモノの世界が激しく混乱することになる。モノがいかにしてもかかわりをもつことができないものが、モノの世界の中にあられることになるからだ。

ただしライブニッツの場合、モノとモノとの関係が、あたかも、モノ（＝カラダ）とココロとの関係とみまがまうようなものと考えられたために、かろうじて、そうした混乱はおきなかった。が、それはあくまでも、かろうじて、でしかない。たとえば、その論理はさまざま難問をひきおこさないではおかない。

ライブニッツのモナド論によれば、魂と呼ばれるモナドは、ひとつのモナドとして、カラダのどこかに存在することになるわけだが、まず、それはどこなのか、ということが問題とならないわけにゆかない。それがどこながわかったとすれば、今度は、なぜそこなのか、ということが問題とならないわけにゆかない。どうしてそこなでなければならぬのか、ということが問題だ。それは、たとえば、そのモナドがカラダの中でしめしている位置と関係することなのかどうなのか。もしそうだとすれば、モナドが占めている位置と、そのモナドがもつ表象能力のグレードとは、なにゆえ連動することになるのか。連動しなければならぬのか。モナド論にとつて難問だと思う。が、とりあえず、そうした問いに答えが出たとしても、が、今度は、そのモナドに表象できるのが、そのモナドがその内部に存在するカラダだけであるのはいったいなげなのか、ということが問題にならないわけにゆかない。モナドの表象能力に限界があるとしても、表象されるのはなぜカラダに限られなければならないのだろうか。たとえば、なぜ宇宙全体をまんべんなく、ただしひたすらぼんやりと表象する、ということにならないのだろうか？

それはアプリオリに答えることができない問題であり、アポステリオリに答えることしかできない問題であるのかもしれない。ライブニッツの用語で言えば、「必然的真理」ではなくて、「偶然的真理」ということになるかもしれない。が、そうであればあるほど、モナドという発想がもたらしくれるものはわずかととなり、ライブニッツのモナドロジーは色あせてこないわけにゆかないだろう。モナドという発想が、そもそも何を説明するためのものだったのかが、あいまいとなるのだ。念のためにスピノザの並行論についてのコメントもしておこう。というのは、スピノザの並行論においても、たとえば、ココロにおいてしかじかのことがおきているときに、カラダにおいてどんなことがおきているか、といったことは、アポステリオリに（つまり経験的に）確かめるほかにことだからだ。スピノザにおいても、そうしたことは、それなりの観察あるいは実験によって確かめる他ないことなのである。

しかし、それはスピノザの並行論のマイナス・ポイントとはならない。むしろプラス・ポイントとさえなる。というのは、（ココロにおいてしかじかのことがおきているときに、カラダにおいてどんなことがおきているか、といったことは、しかるべき観察あるいは実験によって確かめる他ないことなのだ）ということこそが、スピノザ的な並行論のもたらしてくれる最も重要な結論に他ならないからだ。そのことを明かしてくれていることが、つまり、カラダとココロとの関係がそういうものであることを明かしてくれたことが、スピノザ的な並行論の価値に

他ならないからである。

私はライプニッツの哲学をたたいばかりきたような気がする。が、ライプニッツに未練があるわけでも、肩入れしなければならぬ理由があるわけでもないはずなのだけれども、ライプニッツ哲学が私にとってそれなりの魅力をもったのも事実だった。そうでなければ私はこの夏休みをライプニッツを読むことでつぶすことはできなかったと思う(ちなみに春休みはスピノザでつぶれた)。

私がライプニッツに魅かれたのは、一元論の夢とでも言うべきもののためかもしれない。カラダとココロを一元的に語るといふ夢だ。ライプニッツは、自分のモノド論はそうした一元論なのだと言うだろう。モノドが宇宙をかたちづくるものとしてあるということ、モノドがその宇宙を表象するものとしてあるということは、同じひとつのことなのだ、と言うだろう。モノドは、宇宙をかたちづくるものとしてあるがゆえに、その宇宙を表象することができるのであり、また、かたちづくられるはずの宇宙を表象することができるがゆえに、その宇宙をかたちづくることができるのだ、と言うだろう。宇宙をかたちづくるものとしてありながら、その宇宙を表象することができない、とか、あるいは、かたちづくられるはずの宇宙を表象することができるものでありながら、その宇宙をかたちづくることができない、といったことはいずれもありえないことだ、と言うだろう。

モノドは、宇宙を表象するものとして、宇宙の中、そこに存在するのだ、と言うだろう。モノドが存在していることで、宇宙を表象するというのがなされているのだ、と言うだろう。宇宙のそこ、に表象が存在しているのだ、と言うだろう。実は私も誘惑を感じることがある。カラダにかくかくしかじかのことがおきていることが観察され、そしてそのときに、ココロでかくかくしかじかのことが体験されているというようなき、**「カラダの、かくかくしかじかのことがおきているそこに、かくかくしかじかの体験をしているココロが存在するのだ」**と書いてみたくなる誘惑だ。そこに、何らかの方法で、すぼっと入り込むことができた、入り込んだそこにおいて、ココロのかくかくしかじかの体験に出会うことができるのではないか、と考える誘惑だ。私もこのシリーズの「その1」で、「カラダの存在はつねにそのあらゆる部分においてココロにともなわれており、その限りで『カラダはココロそのものだ』と言ってもいい」というようなことを書いた。もちろんここでそのことを撤回するつもりはない。カラダはココロそのものだと思う。ココロはカラダそのものだと言ってもいい。

が、カラダのどこそこにココロが存在する、というふうに言ってしまうと、や

はりどうしてもマズい。ココロはカラダのどこにも存在しない。カラダがココロのどこにも存在しないように、だ。カラダはつねにココロにともなわれたものとしてあるし、ココロはつねにカラダにともなわれたものとしてあるのだけれども、ココロがカラダの一部になったり、カラダがココロの一部になったりすることは絶対にできないのである。

カラダとココロは一元的に論じることができないものなのだ。カラダとココロは、カラダにかくかくしかじかのことがおきるとき、ココロにはかくかくしかじかのことがおきる、という二元的な語り方しかできないものであり、それ以上のことはいかにしても語ることはできないものなのだ。もちろん、そうした関係にあるのはカラダとココロだけではない。ココロと呼ばれるものがそうした多元的なものとしてある。たとえば、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の間にあるのも、そうした並行関係なのだ。そのことについては、このシリーズの「その1」でやはりくどくど書かせていただいたので、ここではくりかえさない。

カラダとココロの並行だけを語ろうとする限りで私はスピノザ主義者だ。そしてその限りで私はライプニッツの試みは挫折しないわけにゆかないものだったと思う。

注

- (1) 『世界の名著27 デカルト』(中央公論社) 二六三頁。
- (2) ニコラ・マルブランシュ『形而上学と宗教についての対話』(晃洋書房、二〇〇五年) 五七頁。
- (3) 『世界の名著30 スピノザ ライブニッツ』(中央公論社) 一三一頁。
- (4) 同(三)一三三頁。
- (5) 『スピノザ往復書簡集』(岩波文庫) 二八六―二八七頁。
- (6) 同(二)七―二八頁。
- (7) 『世界の名著30 スピノザ ライブニッツ』 八五頁。
- (8) 同(三)八頁。
- (9) 同(三)九頁。
- (10) 同(三)九頁。
- (11) 同(三)九頁。
- (12) 同(三)九頁。
- (13) 同(三)九頁。
- (14) 同(三)九―一四〇頁。
- (15) 同(一)五三頁。
- (16) 同(一)七二頁。
- (17) 同(四)三七頁。
- (18) 同(四)三七頁。
- (19) 同(四)三八頁。
- (20) 同(四)三八―四三九頁。
- (21) 同(四)四〇頁。
- (22) 同(四)四〇頁。
- (23) 同(四)四一頁。
- (24) 同(四)四二頁。
- (25) 同(四)五三―四五四頁。
- (26) 同(四)五七頁。
- (27) 同(四)五八頁。
- (28) ライブニッツ『形而上学序説』(岩波文庫) 四〇―一四〇二頁。
- (29) 『ライブニッツ著作集5』(工作舎) 一二〇頁。
- (30) 同(一)二二頁。