

思考の自由

——デカルトとスピノザをめぐる——

大津 真作

デカルトのコギト

デカルトは、方法的懐疑をもとに、「われ思う。ゆえにわれ有り」とのテーゼを導き出し、それを疑い得ないみずからの哲学の出発点とした。しかし、この表現は、いったいなにをメッセージとして伝えているのだろうか。このテーゼは、私が思考していることを前提としている。早速、思い浮かぶ疑問は、私が思考していないとき、つまり、私が眠っているとき、「ゆえにわれ有り」とは言えないのか、というものである。そうすると、たちまちこのテーゼが自分の身体の物理的存在性を証明しているのではないことがわかる。なぜなら、思考していないときがあっても、それが死を意味するものでなければ、思考を再開したときに存在を取り戻すようになるわけだし、おまけに、思考しないで眠っているときにも、私の身体が存在しないなどということにはならないからだ。眠っている人間を誤って踏みつけることさえ起こるのだから。

デカルトの理屈からいくと、まさに眠っている私は、思考していないのだから、存在しないかもしれない、という奇妙なことになる。総じて、デカルトのテーゼを認識論によって存在論の証明をしたと解釈すると、われわれは、当惑せざるを得なくなるのである。この点を鋭く突いたのが、ピエール・ガッサンディだった。ガッサンディのデカルト反駁を理解するには、デカルトの『省察』を読まなければならない。

物体の運動

デカルトは、『省察』の第二の省察¹⁾において、もう一度この有名なテーゼを説明し、自身ではっきりと次のように解説している。デカルトは、私とはなにかと問い詰めていく。「私」というものが身体と精神を持っていることが前提である。デカルトは、まず身体を物体から区別する。それは、なんのためかというところ、身体は運動するのに対し、物体はみずから動くこと

はないからである。ここでもすでに、論点先取が見えている。

物体はみずから動くことはない、とはアリストテレス以来自明のこととされてきた。運動論を総括して、アリストテレスは、一度動き出したら止まらない円運動を除いて、通常の物体は、一度動かしてもいずれは、止まってしまうことを前提としていたから、物体の属性としては、静止を想定していたのである。

静止を物体の属性とすると、今度は、運動を物体に与える「力」あるいは外部原因が必要となる。そこで、運動には必ず始動因があるとアリストテレスは考えた。簡単に言えば、物体が運動を始めるためには、始動因というなんらかの意志を持ったものが指でひと突きせねばならないということである。

そもそも、動いているものには、二通りのケースしかない。

ひとつは、誰かによって動かされている場合——これは、物体の場合である。もうひとつは、みずからの意志すなわち欲望によって動いている場合——これは、なんらかの意志すなわち靈魂を持った生物の場合である。だから、意志を持たず、受動的な無生物である物体が動くためには、意志のある生物のような存在によって、動かされる以外に手だてはない。動かすものがなければ、物体が自分で動くはずがないのである。自由落下すなわち自由浮遊を物質の本質としたアインシュタインが生まれるよりずっと前の話である。いずれにせよ運動は、物体について考えるかぎりでは、結果から見れば必ずなにもものに動かされる受動的運動であり、物体の本質は静止にあるのである。

運動を見る

運動のうち、円運動だけが完全であるから、停止はなく、したがって、太陽はいつでも東から昇り西へ沈むのである。高貴なる円運動よ！ しかし、アリストテレスは、ニュートンやデカルトと同じく、この完全な運動にも、もちろん、運動が物体に関係しているか

ざりでは、始動因があると考えた。アリストテレスは、静止を事物の本質とするから当然の話である。そこでこの始動因は、「不動の第一存在すなわち実体」としての神にあるとした。

やはり、アリストテレスも、絶対者は、ヘーゲルとは異なって「不動」の存在だったのである。世界は、静止が本質なのである。世界の本質を静止と見る考え方は、世界を現象形態どおりに、つまり見え姿どおりに、解釈しようとする考え方で、人間の感覚器官の宿命とも言える。スピノザは、太陽の例をとって、そのことを次のように説明する。

「われわれは、太陽を見るとき、太陽がわれわれから200フィート離れていると想像する。この誤謬は、そうした想像自体のなかには存在せず、われわれが太陽をそのように想像する際に、太陽との真の距離ならびに、この想像の原因を知らないことから成り立つものである。というのも、太陽が地球の直径の600倍以上も離れていることを、あとになって、われわれが知っても、相変わらずわれわれは、太陽をすぐまぢかにあるものとして想像するだろうからである。われわれは、太陽がそれほど近いと想像しないわけは、われわれが太陽との真の距離を知らないからではない。そうではなくて、われわれの身体自身が太陽から刺激を受けるかぎりにおいて、われわれの身体の変状は、太陽の本質を包含するからなのである。」(第2部、定理35、備考)

つまり、われわれの視野いっぱい広がる太陽から、われわれの目が強烈な「刺激を受けて」、太陽が近いと感じるような「身体の変状」が起こるから、見え姿にとらわれるかぎり、太陽がまぢかにあるとの「感情」が必ず湧いてくるということであり、それ自体は誤謬ではないということである。こうした感覚論的・現象的解釈は人間の感覚器官の特性であるから、まちがいでない。誤謬が起こるのは、視神経を通じて、外界の刺激を受けて、そのデータ(変状)を脳髓器官で分析する(思考)ときである。誤謬の源は、思考にあるのである。

静止を見る

このように、「正しい反映」の世界に日常的に暮らしているわれわれの視覚器官には、毎日の現象が一回一回静止画像で捉えられる。動いているように見える

のは、時間が流れている(動いている)からであり、一瞬一瞬で画像を止めてしまうと、事物は、本質的に静止しているのだ。それに、すべての事物が動いている世界をわれわれの視覚器官は、長時間見るようにはできない。万物が動いている映像を連続的に見せられると、必ずわれわれは眼をそむけて、静止画像を探す。そうでなければ、文字どおり「目が回って」しまい、気分が悪くなる。それは、一種の拷問である。

このように、日常生活においては、われわれの視野には、必ず動いていないものが見えるか、どこかに静止画がないかと、本能的に静止を探そうとするか、どちらかである。まさに、そのような目の運動から、静止は安心である、との感情が生まれ、静止が快となり、善となり、こうして静止こそ善であるから、善を求める人間は静止を愛好するという転倒した理屈づけが誕生するのである。

善なる静止

さらに、静止が善であれば、世界の事物を創造したとされる神も静止であろう(「第一不動者」)。こうして、われわれの視野に映る映像には、圧倒的部分が静止物体から成り立っているのである。それにエネルギー保存則や重力の法則の関係から、目に見える物体の大半は動いていないということもある。動くエネルギーを使ったり、あるいは動くと他の物体に衝突したり、不安定になったりする。だから、物体もなるだけ動かないでおこうとする(惰性または慣性)。

人間を含めて動物と言われる「動く物」も、本質的に動くことを嫌う。ましてや他人に動かされることなどもってのほかである。一般に動物が動くのには、二つのケースがある。ひとつは、なにかが現在欠けている場合である。たとえば、食料、あるいは性交渉の相手、人間の場合は恋人。そのほか、道具または貨幣という媒介手段を使う人間の場合には、道具をとったり、かねを稼いだりするために動くのである。

なにかが欠けている事態は、動物にとっては、不幸な事態である。なぜなら、欠けているものを充たそうと行動しても、はたして目的物が手にはいるかどうかは、行動しようとする動物主体によって決まるのではなく、目的物という客体によって決まるからである。そうすると、動物の動きは、欠如を充たそうとする必然的な運動となり、運動しているさなかには、運動している主体は自由を感じることはできない。なにかを求めて動くとき、結果的に欠如しているものを得ては

じめて幸せになることができるからである。

最初のケースでは、不幸を好む動物はいないから、結局、欠如した事態を示すしるしとも言える運動は、できることなら、動物にとっても、ない方がよいということである。だから動物にとって最高の幸せは、日がな一日寝そべっている雄ライオンのように、狩などしなくても、雌ライオンがせっせと餌を運んでくれる静止と睡眠の状態なのである。その雄ライオンも、生殖能力を「欠く」事態になったり、雌ライオンが餌を何度も獲り損ねて群に飢餓が訪れたりしたときには、仕方なく、いやいやながら捕食行動に出かけるのである。そのときの雄ライオンは、まさしく幸せではないし、自由でもない。

第二のケースは、なにかに強制されて動く場合である。動物の場合には、テリトリーを侵す別の動物が現われたときやボス猿が主導権争いに負けて、群を去るときである。この場合は、自身の快適さがむりやり奪われるのだから、この運動そのものにも喜びがあろうはずがない。奴隷が鞭で叩かれながら労働をさせられるときを考えてみてもわかる。

身体能力

スピノザは、人間の能力について、面白いことを言っている。この定理は、『エチカ』の最終部分に置かれているだけに、スピノザが最も言いたかったことのひとつがこの定理ではないかと思わせるほどである。彼は、第5部、定理39で、人間が自由を獲得するための条件を設定している。それは、肉体的なものである。

「きわめて多くのことに有能な身体を持つ者は、その最大部分が永遠であるような精神を持つ。」

その証明は、次のようである。すなわち、多くのことを成し遂げられる身体を持つことは、精神面において、たとえば、怒りとか、恐怖感とか、絶望とか、憎悪とかの「悪しき感情」にとられることが少なく、つねに理性が働き、「身体の諸変状を知性に相応した秩序において、秩序づけ、連結する力を」その人間の精神が持つからである。

このことの真理性を証明するために、最近、わが国でも上映されたメル・ギブスン監督の『アポカリプト』(2006)を取り上げてみよう。

アポカリプトとは、無論、世の終末の意であろう。最初に、大部な世界文明史の著者として有名なウィリ

アム・デューラント(1885-1981)の文明の滅びについての定言が紹介される。それによると、文明は外敵の征服によって、滅びる前に、すでに内部から崩壊しているというのである。この定言は、マヤ文明がスペイン人たちの侵略を受けて滅びる以前に、宗教的な生贄の儀式などの「みずから抱える恐怖」からすでに滅びる内部要因をはらんでいたことを指している。

こうした内に滅亡の恐怖を抱えたマヤ文明がスペイン人によって征服され、滅亡する直前の帝国の有様を背景として、「恐怖」と戦う人間の姿を描くことがこの作品のテーマとなっている。主人公は、恐怖と戦うために、逃げながら、次つぎと恐怖の追っ手を倒していくのである。単に恐怖に駆られて逃げるのではない。逃げながら、人知の限りを尽くして、恐怖と戦い、勝利するのである。主人公の先住民ジャガーの足は、征服民族となっていたマヤ族に襲撃され、捕虜となる。父は、殺される前に息子に対して遺言を残す。それは、「恐れるな」であった。危うく人身御供に捧げられるところを、日食に救われたが、真の自由を得るには、競技場を駆け抜けて、ジャングルへ逃げこまなければならなかった。つまり、動くことを強制されるのである。

最初の2名の奴隷は、ジャングルへ最短距離を走りぬけようとし、弓矢と投槍で殺されてしまう。最初に走る者が最短距離をめざすのは必然である。二番目に走るのが主人公であるが、彼は、最初に走った者の失敗に学ぶだけの知恵と勇気を持った人物であった。最初に走った者の失敗を無駄にしなかった彼は、ジャングルまでの最短距離を走らずに、競技場をジグザグに走る。つまり、弓矢や投槍を回避しようと、わざわざ長い距離を走るのである。これもまた、人間性の必然である。フィールドの最後に待ち構えていた首長の息子を、知恵の限りを尽くして、殺すことに成功し、主人公はジャングルへ逃げこむ。この逃走は、自由を求めての運動である。しかし、この運動のなかでも、勇気あふれる主人公は、逃げながら次つぎと敵をやっつけるのである。ラスト・シーンでは、主人公は、妻子を連れて、住み慣れた土地を離れ、ジャングルをさらに奥地へと移動する。それは、スペイン人の侵略から逃れることを意味し、これもまた、ひとつの強制された運動であった³⁾。

この映画には、人間が動くことの二つの場合が描かれている。映画では、最初の動きは、明らかに他の者から強制された運動であり、その限りでは、物体の運動である。しかし、いかに走るか、なんのために走る

か、を考えた第二番目の運動は、目的を持つ点で、自発的運動である。この運動は、人間などの「靈魂」を持つ存在物のみ可能となる。しかし、目的に強制されるという点では、運動は強制されて始まるから、いずれにせよ、万物にとっては、動かない方が幸せな事態を指しているのに変わりはない。運動と静止を価値観の視点から見ると、静止が優位に立つのも当然なのである。

太陽は血に飢えている

古代ギリシアにおいても古代マヤにおいても、同じように東から出て、西に沈む太陽を毎日人びとは、「見ていた」。しかし、自然的・文化的諸条件の違いがあり、しかもギリシア文明と違って、孤立した文明を築いたマヤ文明においては、太陽が毎日東から昇ることに自信が持てなかった。つまり、スピノザの定理にあるように、天性から人間は、物事をそのときそのときの、身体への「刺激」とそれによって起こる身体の「変状」、そこから湧いてくる自然的反応としての「感情」で捉えるものであるから、マヤ文明の人間にとっては、太陽が——昨日も昇り、今日も昇ったのに——明日も昇ることについて、自信をもって断言できなかった。太陽は、真東から昇る気になったから、東から昇ったのであり、たまたま、気分が変わったときには、ずいぶん南寄りの方角から昇るのである。機嫌が悪いときには、みずからの姿を隠す（日食）ことも太陽はやるのであるから、まさに太陽神である。これを日常的に見ていた古代マヤ人は、なにかしら、太陽自身か、その背後にある超自然的な力かが太陽の運動を支配していると考えたのである。

彼らは、年代暦など特殊な例外を除いて、まだ物事を共通性において、したがって必然的・科学的に見ることができず、自然現象を擬人化して考えていた。ここにおいて、人間は、通常では、力と言え、意志を持った人間的な力しか感じることにはできないので、太陽もまた人間と同じで、そのとき、そのときの意志で、動いていると考えた。このように、事物の運動が擬人的な意志によって実現されていると考えたとたんに、事物と運動の必然的なつながりは断ち切られる。

そこへ持ってきて、自由を愛し（運動しなくてよいから）、強制を嫌う（運動しなければならないから）人間本性が作用する。人間は、自由に価値を置くから、自分をその価値の中心に置きたがる。そのせいで、ここでも精神的転倒が起こる。

スピノザが言うように、たいていの人間は、「自分の行動を意識しているが、自分を突き動かす原因を知らないから、自分のことを自由と考える」（第3部、定理2、備考）本能を持っている。つまり、通常の間人間は、自由をほしがるから、ここでも転倒が起こり、物事を偶然と捉えるようにできていて、自分が自由に行動していると錯覚する。

これと同じく、いつでも太陽が昇ってくると、太陽のことを気にしなくてすむので、自由である。自由をほしがるマヤ人は、太陽の運動を見て、それをなんらかの意志が働いて動いているものと見た。彼らには、ギリシア人とは違って、円環運動を永久運動と捉えられるほど抽象的の科学が発達していなかったため、毎日太陽に「動いてもらう」ために、生きた人間の心臓を剣で抉り出して、神に捧げ、それを神の食料としていたのである。この儀式を主導したのは、当時最高の知識人であった宗教祭司たちであった。

ピラミッドのてっぺんで行なわれる血塗られたこの儀式を、人民とくに力弱き女、子供、老人は、歓呼して迎えた。それはなにも彼らに、知性が不足していたからではない。それよりも最大のタンパク源である人肉にありつけるから、この残酷な儀式に希望を託していたのであった。ピラミッドから転がり落ちる犠牲者の死体とそれに群がる人びとの野獣のような叫びには、さしもの残酷なスペインの征服者コルテスマで、そのあまりのおぞましさに、この「邪悪で、野蛮な習慣」をやめさせようとしたほどであった。キリスト教徒のコルテスには、もうひとつの使命が生まれたというわけである。

しかし、物事を表象で見ているかぎり、この運動観から脱却することは不可能に近いし、この毎日の恐怖、気まぐれな太陽は、昇る気がしなくなるかもしれないという恐怖から逃れることはできない。だからこそ、彼らは、毎日、最高の捧げ物をしたのである。ただし、現代の文化人類学者は、そこにマヤ人の弱者に対するたんばく質補給という社会的再分配様式を見ているが、それは、さしあたり別の話である。

アリストテレスの運動観

これと比較すると、アリストテレスの時代には、円環運動は、いったん力が与えられ、物体がまわり始めれば、この運動は永遠だと考えられていたのだから、一度動き出し、現に動いている太陽の運動には、どのような外部的援助も必要ではなかった。太陽の運動は

物体の完全なる運動であり、それは、停止することはない稀な種類に属する運動である。あと必要なのは、神の一撃だけであった（第一不動者）。

しかし、同じ太陽の運動を見て、古代マヤ人とアリストテレスとでは、なぜこのように異なる見方ができたのだろうか。なぜ、円運動を永久運動と見なしえたのだろうか。

太陽の運動を、東西の半球という違いを持ちつつも、同じ「運動」として見ていた人間は、表象に頼る限り、宿命的に擬人的な力をそこに想定せざるをえない。これは、先にも述べたとおり、人間精神の宿命である。だから、西の半球にも、アポロンを太陽神としたギリシア人が多数いたのである。つまり、太陽の運動を見るたびに、それを、自由で、偶然的な運動ととらえるから、一回、一回、個別に物は動いていることになり、そのつどそこに動因という力を想定せざるをえなくなるということである。同じギリシア人のアリストテレスが円運動を永久運動として捉えるためには、そこにはマヤ文明とギリシア文明の物質的諸条件の決定的な相違が存在しなければならぬ。

通常、ジャングルを想像するとき、人間は、東アフリカ地方のように、動物たちの宝庫と考えがちである。しかし、マヤ文明を取り囲んだ緑のジャングルは、そのような密林ではなかった。本質的にマヤのジャングルは、「緑の砂漠」と言われるほど、動物たちの存在が希薄なジャングルであり、この点では、ニューギニアなどの熱帯雨林と異なるところはない。

ニューギニアの熱帯雨林に、人間の食用になる程度の動物を見つけることは、稀である。だからこそ、第二次世界大戦で、ろくに食糧を持たされないで、逐次投入された日本の第18軍は、「緑の砂漠」の餌食となり、「逐次」餓死するか、たんぱく質の欠乏もあいまって、人肉をやむなく食べるか、いずれにせよ非人道的状況に追いこまれ、13万5000人もの餓死と疲労死を出したのである。敵と戦って戦死したのではなく、人間としての最低限の食糧と休息を与えられずに、ジャングルに殺されてしまったのである。

しかし、ジャングルに繁栄を得ている動物たちは、東アフリカも同じで、ほとんど人間の捕獲力を超えている。高い木の上の樹上動物であったり、鳥であったりする。大地に動く動物は、たいいて人間を襲う狂暴な動物か、あるいは人間には捕獲できないほどの大きさを持つ動物かである。マヤのジャングルでも、同じで、ここで、動物性タンパクの食事——そもそも植物性の食料は存在しない——にありつこうとすれば、よ

ほどの身体能力を持つ人間が集団で狩をしないと、捕獲に成功しない。『アポカリプト』でも冒頭に、魚を獲る部族との食料交換のシーンが出てくるが、野豚を捕獲する勇敢な部族も、本当は、魚を獲る部族が大量に魚を捕まえているのがうらやましいのである。前者は、ジャングルを動物たちに劣らないスピードで「走る」（運動）必要があるのに対して、魚を獲る部族には、それほど過激な運動は必要ない。

だからといって、マヤの諸部族は、農業に転換することもできない。ジャングルを切り開いて作ったわずかばかりの耕地から採れる収穫物が食料調達の「恒常性」を保障する。しかし、ジャングルと耕地との境目は、ジャングルに有利に移動し、オマル・ハイヤムが歌った——中近東の自然——ように、耕地の拡大という人間にとって有利な移動をもたらさない。このような諸部族にとって、自然は、いわば「動いて自分から逃げ去っていく」存在物ばかりで満たされており、自然には、安定性・恒常性というものがないと表象される。自然とは、偶然と超自然的恣意性の世界なのである。そこから恐怖が生まれる。

彼らがこのような自然条件から、その文化的反映として、一種「落ち着かない」、つねに自由勝手気ままに動いている世界像しか持てなかったのは不思議ではない。『アポカリプト』でも、たったひとり生き残り、幸せをつかむ主人公は、ただひたすら「走る」。走る能力に最も優れており、ジャガーにもたとえられる足を持っていたがゆえに、主人公は生き延びることができるのである。彼にとって、一日一日は、新しく、新鮮であるが、それとともに、恐怖との戦いが毎日のテーマとなる。恐怖もまた、日々新しいのである。

一方、アリストテレスの生活風土は、これとは異なり、ジャングルは存在せず、乾燥気候のために、木々の背丈は短い。森は稀で、羊やヤギや牛などの草食の反芻動物が日がな一日、草を食んでいて、この動物たちに動きというものはほとんどない。飼育に適した動物が自然界の主人公である。草食動物と人間のせいで、森や林は次つぎと農業に適した耕地に変わり、生産が拡大し、流通が始まる。食料の交換も、客観的な安定した貨幣という金属で測られ、よほどのことがない限り、食料調達が不安定化することはない。労働力は、奴隷によって確保されるが、奴隷たちの食料は、農業によって得られるために、狩猟社会のように、人間の身体にとって有益なたんぱく質主体の動物の肉ではなく、炭水化物主体の農産物である。したがって、労働というエネルギー消費こそが目的となる食事では、奴隷

の身体に強靭さは要求されない。人口増大には、植民活動の活発化が対応する。彼らの植民地は、地中海沿岸全域ばかりでなく、黒海周辺にまで及んでいた。トロイア戦争は、黒海の入入り口で起こるのである。このような安定した世界では、物事の静止的観測を主とする経験科学が発達するのは必然である。アリストテレスに関して、『大自然科学史』の著者ダンネマンは、次のように述べているが、卓見である。

「アリストテレスが示したような広大な科学活動を遂行するには莫大な費用が必要であった。彼がこの費用をマケドニア王の好意から引出したのか、それとも自分自身の財産から支出したのか、確なところは分からない。恐らく両方の事情が一緒になって、そのお蔭でアリストテレスはギリシア哲学者の中で始めて大文庫を所有することができたのであろう。書籍を作るということは当時あっては手間と費用の嵩む仕事で、一つの著述について出る部数も勢い限られていた。従って当時の書物をアリストテレスがなしえたほど沢山に手に入れるには莫大な金額を要したことが想像できる。」(フリードリヒ・ダンネマン、『大自然科学史』、邦訳、安田徳太郎他訳、三省堂、第一巻、168頁)

古代ギリシアには、広く知識を結集できるほどの財力があり、事物を幅広くしかも長期間にわたって観察すること、そしてその上に立って、観察結果に科学的考察を加え、そこから事物の必然性と共通性を探り出すことができる知識階級が存在したのである。こうした安定した知識階級による広範で、長期にわたる観察と純粹考察は、それだけで必然性にもとづく「安定した」世界観をもたらす。古代ギリシア哲学の主流が万物流転のタレスなどの「運動」学派ではなかったことは、おそらくこうした静的で安定した社会システムの循環のおかげである。

静止と安定の生活からは、静止こそ事物の本質とする世界観が生まれる。それが人間の切なる希求であり、欲望だからである。スピノザが言うように、欲望が善を生み出すのであって、善が欲望を生み出すのではない。

完全な運動が円運動であれば、形として最も完全なものは、球体である。だから天空は球体であり、静止を事物の本質とするから、星はその天球に太陽と月を含む遊星を七個、円形運動させていて、その中心に動かざる球体の地球が鎮座する。恒星は、天球に貼り付いていて、動かない。しかしながら、遊星の運動もあ

りうべからざる不均等な円運動を繰り返していることが観察の結果分かってきたので、同心球面の理論が提唱されることになり、アリストテレスの天空観もなんと55個の天球を必要とするにいたった。静止を尊ぶ世界観の産物ではある。

このような観点から考えられた宇宙像を、セルジュ・モスコヴィシは、『自然の人間の歴史』のなかで、簡単にまとめている。

「宇宙は二つの領域にわかれる。ひとつは天空、もうひとつは地上である。天空地域の運動は回転運動で、単純かつ永遠の運動と考えられていた。逆に、直線運動は不完全で、うつろいやすいと考えられていた。この二種類の運動の双方に特別な物質原理が対応していた。円運動のできる実体はエーテルだった。それはいわば第五の元素で、もっとも高貴で最高のものとされていた。エーテルは最高の部分、すなわち月のレベルにまで達するほど広がった固定された星を含む第一天を作っていた。この部分は原動天にいちばん近いのではないだろうか。原動天は不動の原動力がある場所で、始めもなければ終わりもない。言わば魂をもった物体であり、物質の形をしたヌースである恒星天は完全性のヒエラルヒーにおいてもっと低い、しかし同一の特権をもっている。恒星にはそれぞれ堅いクリスタル状の軌道があるが、これはエムペドクレスのガラスでできた天空という考え方を受け継いだものである。そして、恒星の運動を説明しようとしてアリストテレスはこのような軌道が五十五個あると考えた。……各元素物体は自分の場（自然な場と言われていた）をもち、その場とその中心から物体を移動させるものは非自然的または暴力的な効果を産み出すとされた。こうした枠のなかでは、直線運動はいつもその方向に従う形で定義された。「中心から離れる」か、「中心へ向かう」かのどちらかであった。重いものと軽いものとは、前者が下へ、中心へ向かい、後者が中心から離れて上へ向かうという点で対立していた。質にかんするこの定義はさらに敷衍されて元素にまであてはめられた。土と水はそれぞれ冷たさと乾燥、冷たさと湿気という性質を組み合わせたものであるが、重たいので、その自然の場はいつも下方を志向する。あつさと湿気は空気を作り、あつさと乾燥は火を作るが、ともに軽さを代表しており、その自然の場は上方志向である。こうして、認知可能な性質から物質または実体を経て観測可能な運動に至る等質性の連鎖ができあがった。だから通常、この物質または実体にもとづいて、あるいはそ

の助けを得て、人びとは行動を起こしていたのである。」
(S・モスコヴィッシ、『自然の人間の歴史』、拙訳、
法政大学出版局、上、406-407頁)

最後の強調部分が人間認識の枠組みを決定していた
と言っていい。この枠組みは、現代になっても消え去
ることはなく、永遠の真理として通用している。そこ
から、パルメニデスからミラン・クンデラまでのパラ
ドックスが提出される。

「世界は二つの対立物に分けられる。明るさと暗さ、
暖かさと冷たさ。そしてこのうち前者が肯定的で、後
者は否定的。では、軽さと重さはどうなるのかと問わ
れて、パルメニデスは、前者が肯定的で、後者は否定
的と答えた。」(M. Kundera: *The Unbearable Lightness
of Being*, faber and faber, London, p. 5)

しかし、アリストテレスの圧倒的常識は、パルメニ
デスのパラドックスを消し去った。爾来、静止＝重さ
/運動＝軽さの天秤は前者に傾いたままである。もっ
とも、パルメニデス自身も、その世界観の原点は、静
止＝不動であったが。

物体から身体の運動へ

だからデカルトは、まず、みずからでは動かない物
体の運動を、みずからで動く身体およびみずからで考
えることを始める思考から厳然と区別するのである。
だが、物体的自然の世界には、植物のように、成長と
いう変化を成し遂げる存在物があるのではなかろうか。
栄養を摂取するというのもまた、運動のひとつである。
さらに、動物は、感覚するのではなかろうか。感覚も
また運動の一種である。それゆえ、デカルトは、これ
に思考を加えて、合計三つの運動を物体の運動から区
別し、それらの運動を靈魂の存在に結びつけるのであ
る。

この点に限って言えば、デカルトは、アリストテレ
スと同じである。アリストテレスは、『靈魂論』で、
植物にも動物にも人間にも共通して存在する、栄養摂
取への「欲望」の存在を認めている。靈魂があるかぎ
り、存在物は、欲求し、動いていく。欲求は靈魂の存
在を前提とする。靈魂が存在物に運動を生じさせる原
因である。だから、アリストテレスの靈魂の定義は、
生命有機体に共通する「自然的物体の第一の現実態で
ある」(『靈魂論』、第2巻、第一章)というものであ
った。そして靈魂は生命体の「実体」であり、したがっ
て、その「本質である」。ここでアリストテレスは、

斧の例をあげて、靈魂と身体の関係論を論じている。
「靈魂と身体とが一つであるかどうかと探求する」必
要はない。それは、身体という質料と靈魂というその
本質との関係だからである。「例えば、斧が自然的物
体であったとすれば、靈魂は斧の本質のようなもので
ある。」生命を持つ「自然的物体、すなわち運動と静
止との原理を自分自身のうちにもつ物体の本質が靈魂
である。」感覚をも含めて、これらの働きは動植物全
体に共通した運動で、その意味では、生物には靈魂が
宿っているし、それは生物本体と分離が問題にならな
いくらい密接に結びついている。そのことを、アリス
トテレスは、目と視力の関係で説明する。目が「動物
であったとすれば、視力が目の靈魂である。」視力つ
まり靈魂を失った目は「もはや目ではない。」身体と
靈魂の関係も同じで、靈魂が抜け出した身体は、もはや
生きてはいない、生命体の抜け殻である。「ともかく
靈魂は身体から分離できるものではないこと」は明ら
かである、とアリストテレスは結論づける。

靈魂と身体

同じように、デカルトの思考にも、靈魂と身体の間
の問題が浮上する。思考する私に自然に「立ち現わ
れてきていたのは」身体である。

「私が顔や手や腕、そしてもろもろの肢体よりなる
この機構の全体を持っていること、これを(死骸も含
めて)身体という名で私は指示していたのである。そ
れに加えて立ち現われてきたのは、私が栄養をとり、
歩行し、感覚し、思考するということであって、これ
らの活動を靈魂に関係づけていたのである。」⁴⁾

ここで、デカルトは、栄養摂取と歩行と感覚をとり
あげているが、明らかに彼は、教養人にとっては、古
典的テキストだったアリストテレスの『靈魂論』を念
頭においているのである。そして、物体の運動から截
然と離れたのちに問題になるのは、アリストテレスで
言えば、第二番目の運動論である。デカルトは、アリス
トテレスにならって言う。「栄養をとり、歩行し、
感覚し、思考するという活動」が可能になるのは、私
に「靈魂」があるからだ、と⁵⁾。すると、私とは靈魂
だということになる。

ここでデカルトは、従来からの運動観にとらわれて
いる姿を露呈する。「物体は形状によって限界づけら
れ、場所によって囲まれ、他のあらゆる物体をそこか

ら排除するという風にして空間を充たしている」から「他のものによって接触されて動く」のである。言い換えると、「自己自身を動かす力と感覚する力と思考する力」は、いかなる意味でも、「物体的本性」にこの「特典」を渡すべきではない。ところが、前の二つの力は、「身体なしには存在しない」。というのも、動くことは、たとえば足のような身体器官がなければ実現しないし、感覚することも、目のような身体器官がなければ実現しない。要するに、前二者の力能を実現しようと思えば、身体の生存が前提になるということであり、その意味で、私からは切り離された、身体に依存する能力となっている、とデカルトは主張する。そうになると、残るのは、身体に関係なく展開される能力である思考こそが「私から切り離すことのできない唯一のもの」なのである⁶⁾。

「では、考えることはどうか。ここに私は見いだす。思考は、私に属する属性である、と。これだけは私から切り離すことができない。われ有り、われ存在す。これは確かである。だが、どれだけのあいだか。もちろん、私が考えるあいだである。というのも、もし私が考えることをすっかりやめてしまうならば、おそらくその瞬間に私は、有ること、あるいは、存在することをやめてしまうということになりかねないからである。」⁷⁾

ここでは、はっきりと思考と「私は有る」という存在論とが結びついている。おまけに、思考をやめたら、人間の方も、存在することをまったくやめてしまう、とデカルトが書く以上は、これは、存在論を認識論が根拠づけているテーゼではないかと思われる。ガッサンディがこのテーゼを批判したのも無理はない⁸⁾。

そのうえで、デカルトは、この思考能力を実体の地位にまでのぼせてしまう。こうして、思考こそは、人間の本質的属性で、身体から離れても存立する実体的なものとなったのである。実体となれば、思考という本質とその存在は一致しなければならない。すなわち「われ思う。ゆえにわれ有り」の完成である。

こうして思考は、当初のデカルトの目論見どおり、霊魂なき物体からも、生命体からも、完全に切り離され、人間だけの特典としてとっておかれることになるのである。

「それゆえ、厳密に言えば、私とは考えるもの⁹⁾でしかない。すなわち、わたしとは、精神であり、悟性

であり、あるいは理性である。」¹⁰⁾

つまり、私は、「精神」や「知性」や「理性」という「考える」ものであって、「私は、人体と呼ばれる、もろもろの肢体の組み合わせではない」というのである。この「もの」をはっきりさせるためには、『方法序説』に戻らなければならない。デカルトは、「われ思う。ゆえにわれ有り」と定式化したすぐあとで、思考する精神は、実体であると規定している。つまり、私はひとつの実体であったというのである。この実体の「本質あるいは本性は、考えることだけである。」

「この実体は、存在するために、いかなる場所もいらないし、いかなる物質的なものにも依存しないということを知った。したがって、この私、すなわち霊魂——この霊魂によって、私は、私であるものである——は、肉体から完全に区別されるものであり、霊魂は、肉体よりもはるかに認識しやすいものである。霊魂は、肉体が存在しなくても、現にあるようなものであるほかないであろう。」¹¹⁾

しかし、ここで、デカルトは、重大な誤謬を犯し、論点先取を行なっている。すなわち、「自己自身を動かす力と感覚する力」は、動植物にも存在するが、「思考する力」は人間にしかないという証明すべき論点を先取りして、あたかもそれが証明されたかのように、思考を最高の実体と確定しているわけである。この点をガッサンディは、繰り返し非難する。「感覚する力」が身体と結びついているからといって、デカルトが言うように、それは私ではない、などということにはならないからである。感覚することも私の本質的属性であり、その点では思考と同じ地位にあるのではないか、とガッサンディは反駁する。

『あなたはまた感覚しない』と言われる。しかし実際のところ、色を見たり、音を聞いたり等々しているのは、あなた自身なのです。『このことは身体がなければ生じはしない』とあなたは言われる。私もまったくそう思います。けれども第一に、身体があなたに現存しており、また目はたしかにあなたなしには見ることはできませんが、その目のうちにあなた自身があるのです。そして次に、あなたは感覚器官を通してはたらしを営む微細な物体でありうるのです。」¹²⁾

「その目のうちにあなた自身があるのです」という

ガッサンディの反論は、たしかに、きわめて印象的である。人間とは、思考または精神と身体という風に截然と分けられるものではなく、「目のうちに」存在しているのは、「あなた自身」すなわち「私」そのものだけというのである。つまりは、人間とは一元的なものであり、分けられない、というのである。ガッサンディは、さらにつづけて、身体から截然と分離された「思考」というものに、疑義を唱え、デカルトの二元論の弱点を鋭く突く。すなわち、思考は、身体の微妙な「変状」の影響をまったく受けない独立自存の実体などではなく、本来の意味での身体の運動も、感覚の働きも、思考も、すべて身体との相互関係のうちにあり、それらすべてをあわせたものが人間本質なのである。ガッサンディは、デカルトの論点先取を見抜いている。

「それゆえ、あなたは身体から独立に思惟するということが、またしたがって、時として頭脳に極めて悪い影響を及ぼすといわしい、濃密な蒸気あるいは煙のごときものによって、あなたが妨げられたり、あるいはかき乱されたりすることはありえないということを証明せねばならないでしょう。」¹³⁾

これこそは、「物質の悩みとしての思考」(ヤーコブ・ペーメ)である。この人間本質の内在論的一元性の主張は、全物質にまで拡張されねばならないことを、ガッサンディは原子論の立場から主張している。デカルトの思考＝実体説は、その意味で、古代ギリシア人の思考＝精神内在説よりも、後退している。なぜなら古代人は、少なくとも思考を身体のどこかに位置づけていたからである。

まず、理性と情動(感情を含む)は別だと考える道がある。たしかに、「情動と理性は水と油のごとくたがいに混じり合わないものである」¹⁴⁾との教育は日常的になされている。脳科学的に言うと、情動と理性の働きをなす神経の方は、それぞれで異なった独立したシステムを形成するのが普通だったというのである。

この道が破綻に通じていることは、冷静で理性的な心の持ち主が脳の「特定部位」が冒されると、その日を境に理性的な決定を下す能力までも、奪われてしまったという実験学的データが反論をしてくれる。ということは、第二の道が王道だということである。つまり、目の視神経の伝える情報は、何らかの情動を引き起こし、それに対する感情的反応をもたらすがゆえに、目と感情は一体のものであることになる。感情と理性

は、先ほどの例で、検証されているように、一体のものである。

「彼ら[古代人]は、靈魂が身体のいたるところに広がっているとは考えていましたが、しかし、その主要な部分にして支配的なものは、頭脳とか心臓とかいような身体の一定の部分に座を占めていると信じていたのです。」¹⁵⁾

このように、すでにデカルトと同時代に、デカルトの二元論的思考・身体分離論を批判し、運動を引き起こす靈魂・感覚する靈魂・思考する靈魂すべてを、人間の身体の各部位に位置づけ、人間という存在を統一的に把握しようとする思想が存在したのである。そればかりではなく、ガッサンディの原子論に見られるように、古代ギリシアにも、アリストテレスが批判的にとりあげている原子論哲学が存在したということである。その意味で、デカルトとガッサンディとのあいだで交わされた論争は、『靈魂論』の第1巻、第二章のアリストテレスの原子論批判の再現とも考えられるのである。アリストテレスは、やはり第一存在者は、不動でなければならず、静止にこそ価値があるという「先験的」立場を固持し、原子論者のデモクリトスやレウキッポスを斥ける。アリストテレスは、靈魂が運動を始めさせるものであることは認めている。「靈魂は動かすものである」。しかし、この「動者」自体が動いては、動かす本体が逆に運動を受け取る立場にあることになり、それでは運動を起こす原因ではなくなる、というのである。原子論者は、

「自分みずから動かないものは他のものを動かすことはできないと思って、靈魂は動くもののひとつであると解した。……動かすものがそれ自身もまた動く必要はない。」(『靈魂論』、第1巻、第二章および第三章)

この第一不動者という考え方に対して、ガッサンディは、デカルトをアリストテレスに擬している。

「あなたが物体に対して『自己自身を動かす力』を否定されたとき、あなたがその考えをどのようにして擁護しようか明らかではありません。あなたの見解によれば、あたかもいっさいの物体がまさにその本性によって不動のものであり、すべての運動は、非物体的原理[靈魂あるいは不動の一者]から発現しなければならないかのようです。また非物体的な動かすものがなければ、水が流れることも、動物が歩くことも考え

られないかのようです。』¹⁶⁾

この問題は、万物が動くと考えれば、容易に解決するが、それでは、世界を支える静止したアトラスのような土台骨なくなり、世界は崩壊すると夢想されたのであろう。

ホッブズの反論

「われ思う。ゆえにわれ有り」をめぐっては、ガッサンディとは別の角度から、ホッブズは、デカルトを批判した。彼は、「われ思う」から一直線に、私の本質は、思考であると言えないのは、ちょうど、「私は歩いている」から「私は歩行である」という命題を導き出しえないのと同じであるとデカルトのテーゼを切って捨てた。言語論的視点に立つ彼の論点は、存在と本質の分離である。存在と本質の分離切断は、地上にあるものすべてに共通する性質で、スピノザの考えと類似している。しかし、このホッブズによるデカルト批判は、中世スコラ哲学を震撼させた唯名論対実念論の論争を再現したものとなってもいるのである。

ホッブズは、唯名論的経験論者だったから、本質は単なる名前、すなわち名詞に分類される言葉にすぎないと考えている。デカルトは、この言葉にすぎないものを、実体化し、存在させるようにしているというのである。ホッブズに答える前にデカルトは、第二答弁のあとに、「幾何学的様式」で、思考と延長的事物との二実体説を明確にしていた。

「直接に思考が内在する実体は、『精神』と呼ばれる。』¹⁷⁾

実体となると、スピノザの定義を待つまでもなく、本質と存在は一致しているから、精神は実際に存在することになってしまう。ホッブズに言わせると、この手続きは完全に逆である。結局、「私が考える」ということと「私が考えるもの」であるということは、「同じことを意味する」。なぜなら、「考えるものは、無ではないから」¹⁸⁾である。そんなことは、当たり前だとホッブズは言いたかったのだろう。しかし、デカルトの誤謬は、「考える」作用と「考えるもの」の存在性とを混同しているところにある。つまり、デカルトは、本質と存在を区別していないのである。

「すべての哲学者は、主体をその能力および働きか

ら区別しています。すなわち、主体を主体の特性と本質から区別しています。というのも、有るものそれ自体とその本質であるものとは、別のものだからです。』¹⁸⁾

そうなる、ホッブズによれば、「思考するもの」という思考機能を果たすものが「精神とか悟性とか理性とかの主体」である「可能性」が出てくる。デカルトにあっては、「精神」、「悟性」、「理性」こそが実体としての主人であったのに、ホッブズによると、それらは、身体という物質的主体の「奴隷」であるというわけである。すなわち、一元論的唯物論のホッブズからすると、この本質から区別された主体は、思考という本質的機能を果たす「物体らしきもの」である「可能性」が出てくるというのである。ホッブズがほめかしていることは、脳髓器官という身体の一部が「主体」であり、思考は結局その従属的・関数的客体である、ということである。デカルトは、このような推論の正しい進め方をしておらず、まったく「それとは反対」の方向へ推論を「導いている」とホッブズは批判している。以上の批判ののちにホッブズは正しい推論を例示する。すなわち、「思考」と「思考する事物」とは切り離せないとする、「思考する事物は物的な或るものである、ということが帰結するように思われます。』

「というのは、すべての働きの諸主体は、物的根拠のもとでしか、すなわち物質 [質料] の根拠のもとでしか理解されないように思われるからです。デカルト氏自身がすぐあとで、蜜蝋の例で示されているように、蜜蝋は、その色、その固さ、その形状、ほかのすべてのその働きの変化しても、同じ事物であるとならば概念されるのです。すなわち、それは、これらすべての変化のもとにさらされても、同一物質と概念されるのです。』¹⁹⁾

思考は機能であり、本質と称してもよいものであるが、その機能あるいは本質を現実に実現するには、必ず物質的支え、思考を支える主体が存在する必要があるとホッブズは考えたのである。この物質的主体の方は、あらゆる変化に耐えて、同じ実体でありつづける。主体が「物質的根拠からしか概念しえない」というきわめて唯物論的な思考は、本質こそ主体であると考えた概念存在論者からすれば、大きな衝撃であったろう。

そこで、ホッブズのとどめの一撃は、デカルトの唯

心論的悪循環の暴露である。つまり、ホッブズは、「われ思う」という世界で、何度「思う」「われ」を探求しても、「われ」の「有ること」を導き出せるはずがない、というのである。

「ところで、われ思うを導き出せるのは、もうひとつ別の思考からではありません。というのも、彼は思考したということをだれかが考えることはできるけれども、考えているということを考えることはできないし、知っているということを知ることもまったく不可能だからです。なぜなら、これは、終わることの決していない問いかけだからです。あなたが知っているものがなにかを、あなたが知っているということをあなたは知っているということを、あなたはいったいどこから知るのでしょうか？」²⁰⁾

観念の世界で、事物の存在性を導き出そうとしても、「知らないものを知っている」ことはできないのと同じで、それは、所詮不可能なことである。ホッブズの主張では、主体はあくまで物質であり、思考はその従属物であり、むしろそのような客体なのである。しかし、物質の世界は、われわれの自由にはならない。つまり、物質だらけのこの世界には、人間の精神的自由が住みつくことはそもそものはじめから不可能なのである。物質の世界から或る意味で切り離されたとき、物質的根拠から一度は切断された世界を構築したとき、人間は自由になれるのである。ただし、この世界では、論理法則という幾何学的絶対法則が支配する必然の王国でもある。というのも、観念の世界で、この世界を統べる法則を無視することは、決して自由ではないからである。デカルトは、この陥穽に陥りかけて、危ういところでとどまっている。

幽霊はいるのか？

デカルトによると、人間精神は、キマイラのような怪物さえ「想像できる」という。

もし思考が主体であり、実体であるならば、本来の論理から行くと、キマイラという名前で呼ばれる「ヤギのからだ」を持ち、「ライオンの頭」を持つ怪獣の現実的存在を認めなければならなくなる。デカルトは、危ないところで、理性に救いを求めている。

「われわれが見たり想像したりするものが真実であると理性は、まったく布告しない。」²¹⁾

すなわち、理性はキマイラの現実的存在を否定しているし、キマイラの現実的存在性は、「真ではない」というわけである。これでは、同じ布告を先験的超越界から引き出してくるカントの論法と同じである。

しかし、どのように推論すれば、このキマイラの現実的存在が真ではなく、偽であるとの結論が導き出せるのだろうか？ これはホッブズの言う悪循環の世界で、理性は、「知らないものをどこから知るか」という問題でもある。

精神、または思考の世界にとどまるかぎり、存在性の証明を完成することはできない。

たとえば、海王星の存在は、木星や土星の影響を加味した天王星の軌道に関する理論計算と観測のずれから、その存在が理論的に予想されていたのだが、それはあくまで推論の世界での出来事であったから、だれもその存在を否定できなかったし、肯定もできなかったのである。ただケプラーの法則からのずれからその存在が予想されていただけである。議論がこのレベルにとどまっていたら、ホッブズの言うように、知らないものを知ることはできないのだから、海王星は、単なる理論上の可能性にとどまっていたことであろう。しかし、予測にもとづいて、その方角に望遠鏡を向けた天文学者は、1846年に海王星の存在を現実にかめめた。

このことから、デカルトのように、存在物の世界を成立させる理性の実体的・自立的・内部的力の存在を結論づけてはならないし、理性を実体化してはいけない。すなわち、のちには、ヘーゲルがやるように「世界理性」とか、「絶対理性」とかいうイメージを抱いてはならない。それは、理性の独善主義である。

この世界と現実の世界との、乗り越えがたい障壁、踏み越えがたい閾を取り外してはいけない。このことから、導き出せるのは、理性の世界では、存在物の存在性を予測する正しい推論がありうるということだけである。しかもそれは、現実の秩序に正確に従った場合だけである。最終的には、実際にその存在を発見しなければ、理論がいかに正確に計算していても、その現実的存在を確定することはできない。

理性の主人

だから、理性は、自分の外側に基準を持ち、なにかを対象として持ち、なにかを客体として、「努力し」、「意志し」、「衝動を感じ」、「欲望」する。理性は、自分の外部にあるなにかによって突き動かされ、なにか

に頼っている従属物なのである。頼っていることに理性が、気がつかないとすれば、それは、まさしく理性が自分を「突き動かす衝動の原因を知らない」²²⁾にすぎない。

こうした理性の自立的存在は、人間精神が実体であることを意味するのではない。理性は、属性であって、実体ではない。理性したがって人間精神には、主人がいる。それは、なにかの高度な反映なのだ。では、理性の主人とは誰か？ それは現実の存在物の秩序である。これがスピノザの偉大な発見だった。スピノザは、第2部定理7でこのことを次のように定立する。

「観念の秩序および連結は、事物の秩序および連結と同一である。」

つまり、キマイラについて、理性的に推論すれば、ヤギのからだとライオンの頭とを接合した動物を「明晰判明に」頭に思い浮かべることができるし、その絵を描くことすらできるのは、その「観念の秩序」が「事物の秩序」と完全に合致しているからだ。昔から画家は、地獄絵さえ描いてきたくらいだから、このような「怪獣」を描くことは朝飯前である。幽霊も同じことである。夏になると幽霊を主人公にした映画が昔は上映されたものだが、幽霊俳優は、なかなか迫真の演技をして、われわれを恐怖に陥らせたものだ。

だが、このキマイラという怪物が実際に動くかどうかは、理性という静止画の世界では決め手がない。実際、こんな怪物の張りぼてを作って、それにぜんまいでもつければ、それを動かすことができるし、理性の世界では、そのようにして動いているキマイラと実際に動いている動物としてのキマイラの判別がつかない。キマイラのぬいぐるみを作り、なかに人間がはいて、まさしく動物のように迫真の演技をすることもできる。相変わらず、理性は、現実の秩序と合致しているかぎり、その真の存在性を結論づけることはできない。

現実気まぐれな主人

しかし、上記の現実的存在にかかわる命題は、理性の世界すなわち精神の世界では、真偽判断をつけることは絶対にできない。なぜなら、人類は昔から異種交配という技術を農業や牧畜の領域で、実現してきたから、現実に存在するヤギと現実に存在するライオンとをかけ合わせれば、キマイラという名の新種動物が誕生するかもしれないからだ。それは、実験を重ねてさ

え、真偽のほどは判断できないくらいの問題である。

実際、ダーウィンは、絶海の孤島で、数かずの新種生物を発見したが、それらは、爬虫類の項目に分類される奇妙な動物であったり、鳥類に属する奇妙な動物であったりした。およそ、ガラバゴス諸島に住む鳥たちは、まったく人間を恐れない。ダーウィンによると、このことは、鳥の本能に反することで、理解しがたいことだと言う。そのほかにも、ダーウィンは、空を飛べない鳥を発見したというのも、有名な話であるが、真実かどうかはわからない。

もっと衝撃的なのは、人間であり、フエゴ島に住む「蛮人」である。ダーウィンは、人を食べる習慣を持った「蛮人」の姿、形、生活習慣のあまりの奇異さに、「人間には、改善能力があるはずだから²³⁾、この蛮人と文明人の著しい差は、野獣と家畜との差よりもさらに大である」と記し、「このみすぼらしい国のみすぼらしい君主であるフエゴの蛮人も、その食人の宴をますますくり返しつつ、人口を減じ、おそらく生存しないものとなるであろう²⁴⁾と恐怖感をもって、結論づけている。人間でさえ、いままでに見たことのない習慣を持っているため、わざわざ「人類」のなかに「蛮人種」を設けなければならないほど、厄介な問題を引き起こすのである。

ダーウィンの時代には、現実に人を食う「人間」が発見されたのである。おそらく、デカルトも伝聞では食人の存在を知っていたが、その現実の存在までは、知らなかったであろう。人を食うのだから、「ライオンの顔をした人間」が想像されても、まことに理性にかなったことであり、しかもこのような人種がフエゴ島に現に「生きていた」のである。これは、想像が真であった例ではなからうか。それゆえ、理性も、想像も、同じ地平で動いている機能なのだ。

心とからだは一体のもの

理性も、想像も、同じ地平で動いていると言っても、どのような地平か？ スピノザは第二部定理7のすぐあとで、心と身体関係を定義づける。

「人間精神を形づくる観念の対象は、身体である。あるいは現実に存在する或る延長の様態である。そしてそれ以外のなにものでもない。」²⁵⁾

これが有名なスピノザの心身平行論であり、この定理で、彼は「人間が身体と合一していること」²⁶⁾を証

明したのである。この地平は、理性も想像も身体もみな同一の人間という個物から成り立つ。

デカルト風に言えば、「われXを思う」であり、このXは、思考の目的つまり対象であり、思考を主体とすれば、Xは、客体である身体だということになる。そして形成されてくるのは、身体の「変状」に関する「観念」である。これらがそろってはじめて、十全な思考というもの成立する。換言すれば、思考を支える精神は、対象を必要とするがゆえに、独立自存の実体ではない、ということである。

物活論でも万有神論でもなく

ところで、身体は、ラテン語でも物体と同じ用語 Corpus (コルプス) が使われている。だから、これは、「一般的」には、身体をも含めて、およそ「延長」を本質的屬性とするあらゆる物体に当てはまるというのである。スピノザが、定理13に付けた備考は、議論を呼んできたが、いずれにせよ、物活論的・アニミズム的に理解されてはならない。

「われわれがこれまで示したことは、ごく一般的な事柄であって、人間に当てはまると同様に、他の個物にも当てはまる。すべてのものは、程度の差こそあれ、精神〔靈魂〕で突き動かされている (animata) ののである。なぜなら、あらゆるものについて必然的に、神のなかに観念があって、その観念は、人間身体の観念と同様に神を原因とするのであり、したがって、われわれが人間身体の観念について述べたことは、あらゆるものの観念についても、必然的に言われうるからである。」²⁷⁾

フランス語訳、スペイン語訳でも、アニミズム的解釈と一線を画しているが、邦訳では、「精神を有する」となっていて、訳注では(岩波文庫版、274頁、(六))、「万物有心論にまで発展している」という立場をとっている。しかし、この解釈は、いささか強引である。というのも、スピノザは、人間の身体を表現するのに、それを人間の意識つまり精神にとっては、三次元的に実在する「客体」として捉え、その意味で、人間の身体を Corpus というラテン語に humanus (「人間の」) という形容詞を付けて、表現しているのである。だから、むしろこれは、「人間的物体」というしろものである。ところで、スピノザによれば、神がこの人間的物体に「変状」したゆえに、人間身体が神の一時的な

「様態」となったように、人間身体の変状についての「観念」も思考の世界で、神が一時的な「様態」に「変状」したものであるから、この二つの「様態」は、同義にして一体のものでなければならない。なぜなら、人間のからだに加えられるさまざまな刺激に応じて、からだは反応し、さまざまな変状をきたし、それが思考の世界では、「観念」となるわけだから、本来、身体の変状と観念とは一致しなければならないからである。そうでないと、神は無駄なことをしていることになる。

では、神は人間的身体にだけ、特殊に「観念」を思考することができる別の思考世界を設定するように、世界を作ったのだろうか？ ここで解釈は二つに分かれる。神は、人間に向けてだけ精神または思考という特殊な世界を作ってくれたのだとすると、ここで問題になっている物理的な非生物的「物体」には、精神なるもの、したがって、「観念」なるものがはじめから考えられなくなる。しかし、この考え方は、たちまち解きがたい難問にぶつかる。つまり、神はなぜ人間に対してだけ精神を付与するという、この「えこひいき」を許したのかがわからなくなるのである。神が人間に「えこひいき」したのは、人間を神の似姿として神が創造したからだ。とキリスト教では説明するが、これは、説明にはなっていない。この解釈では、「えこひいき」の結果を示しているだけで、その原因を示していないからだ。神が万物に上下関係・優劣関係を付けて世界を創造したという考えは、スピノザにとっては、まったく受け入れられない神観念である。世界のすべてを一元論的に「共通性」において、したがって「永遠の相の下に」見ようとするスピノザにとって、世界は実はのっぺらぼうな・名前のない、単なる起伏・濃淡なのであり、そこに区別をもたらし、形象化・概念化するのには、人間精神の働きの結果なのである。根源の世界には、いっさいの区別が存在しない。

人類が存在する以前の世界を想像してみよう。そこでは、地上にはいつくばる動物にとっては、世界は二次元にしか見えず、ろくな感覚器官を備えていない原生動物にとっては、光か闇かの単純な世界しかなかった。緑なす豊穡な三次元世界を構想したのは、発達した感覚器官をヒトが備えていたからこそである。

このことから、もうひとつの解釈が出てくる。この解釈によると、神は、すべての物体に観念世界を作ったというものである。しかし、この観念世界を高度に発達した人間の脳髓作用だけが読み取ることができ、そしてそれは、一種の反射作用だということである。こ

れがスピノザの完全受動態としての精神というものであり、ヘーゲルに「主体不在」と言わしめた精神の解釈なのである。完全受動態である精神がなぜ物体を突き動かす力を持つかについては、別稿で探求することとして、スピノザのこのすべての物体が二重写しになっている世界をアニミズムとして、主体的活動として捉えてはいけない点だけを注意しておくことにしよう。

アニミズムでは、「精神」を「生物」全部に想定する。人間だけではなくて生物にも靈魂はあると考えるのだ。それでは、無生物とわれわれには思われる太陽や月、あるいは雷に靈魂を想定したのはなぜか、という疑問が出よう。しかし、『アポカリプト』に触れて、指摘しておいたように、太陽も月も雷も、自然現象であっても「動いている」のだから、古代人がこれを動物と同じ原理で動いているものと考えたからといってなんの不思議もない。しかも、アニミズムというのは、語学的に言っても、動かぬ無生物を「靈が動かす」(アニモ) ことに由来するのだから、およそ動くものすべてに、靈魂の存在を仮定したところで、不合理とは言えないのである。

ピエール・マシュレーの注釈²⁸⁾を参考にすると、「身体」と「物体」がラテン語では(そしてフランス語でも)同一語であるので、スピノザの一元論的思考からすると、まさしく物体にも、身体同様に「観念」があるというのである。観念が「神が変状したもの」であるかぎりでは、「神のうちにある」。しかし、この観念からできあがる精神世界は、あくまで、外界の反映、反射にすぎないもので、なんら能動的なものではなく、主人はあくまで、外界であり、外部物体である。この外部物体のなかには、思考する身体が含まれている。だからこそ、思考は、存在論ではありえないで、認識論にとどまるのである。スピノザにとって、思考は欲望する身体という外界の解釈であり、反映なのである。したがって、変革しなければならないのは、思考ではなく、現実世界の方であり、現実的身体の方である。近代的市民社会の誕生期に自由への希求を最大限拡張した偉大な思想家スピノザは、主著『エチカ』の最後の部分に置かれた第5部、定理39で、人間が自由を獲得するための条件を設定している。それは、純粋に身体にのみ関係している。

「きわめて多くのことに有能な身体を持つ者は、その最大部分が永遠であるような精神を持つ。」

まさに外界である自己の身体が鍛えられ、分業を克

服して、多能・多芸となることによつてのみ、永遠の精神を持ちうるということである。では、この場合、主体は、自己の身体か? それとも自己の思考か?

言うまでもなく主体は、身体なのである。そして、思考という非主体的な作用がみずから動く実体のように見える瞬間があるとすれば、それは、思考が「現実の秩序」、つまり自己の身体および身体をめぐる環境の秩序と合致したときだけなのである。その意味では、スピノザは、ヘーゲルを超えて、マルクスとつながっている。

マルクスの有名なフォイエルバッハに関するテーゼは、「人間の本質は社会的諸関係の総体」であり、「世界をたださまざまに解釈」するのではなく、「肝腎なのはそれを変えることである」と主張している。重要なのは思考活動ではなく、「感性的人間的な活動、実践」であり、つまりは、身体的行動である。そこでは、主体=客体関係が完全に転倒される。身体的行動が主体であり、思考はその対象であり、客体なのである。マルクスは、この唯物論的転倒をヘーゲル主義の克服としたのではなかったか?

デカルトの意図

最後に、デカルトは、思考をスピノザのように受動的なものと思えずに、思考を実体とし、運動を産み出す原因と捉えたのはなぜかという問題に答えておくことにしよう。この問題に答えることは、観念論がなぜ太古の昔から人間の思考の主流を占めてきたかという問いに答えることになる。

この問いに対しては、ぜひともデカルトをめぐる現実世界の状況を前提とする必要がある。デカルトにとって、思考の世界はやはり主体の世界でなければならなかった。それは、ある種の現実逃避でもあった。デカルトにとっては——スピノザと異なって——外界は、思考の対立物であり、むしろ思考を邪魔するものですらあった。それは、当時の社会状況から導き出される思想家デカルトの自由への希求でもあった。デカルトは、官職と国を捨て、財産だけを持ってオランダに脱出し、さらにそこからスウェーデンへ向かい、客死したのではなかったか? 自身はカトリック信仰にとどまったものの、娘の改宗を許したのはデカルトではなかったか? それに対して、同じく人間的自由を希求したスピノザは、ユダヤ人社会から追放されたことによつて、かえって生活手段を見だし、市井に生き、表向きはレンズ磨き職人であり、余暇には市民サーク

ルの先生役を務め、著作を死後出版とした。スピノザは、この代償を支払って、現実世界と調和して生き抜いたのである。

いずれにせよ、はっきりしたことは、デカルトの「われ思う。ゆえにわれ有り」という観念論的命題は、実は、思考の世界つまり観念の世界の自由宣言だったということである。それが存在論に触れたとたんに、観念論の習性として、たとえ悪循環に陥る性質のものであろうとも、思考の世界で最も尊ばれるべきものは、「思考の自由」であり、現実の物的世界から切り離された論理的かつ科学的な推論の自由であるのだ。一元論者のスピノザと二元論者のデカルトは、まさに思考の自由という地平で、出会うのである。ただし、一方は、身体から切り離された世界の探求で、生涯を終えるが、他方は、もういちど、思考と身体とを結びなおすのである。観念論にも、相当の客観的根拠があるのは、身体的世界の変革が思考の世界でのみなされるからなのである。それは、しばしば夢想に陥るが、しかし、その美しい夢をつむぎだす精神は、現実世界の悲惨さを体験しているだけに、観念論として持続してきたのである。しかし、それは真の意味で、「永遠」なる精神ではない。

註

- 1) 邦訳、野田又夫訳、『省察』、『世界の名著』27、デカルト』、中央公論社、省察二、244頁以下。『デカルト著作集』、白水社、第2巻、所雄章訳、『省察』、37頁以下、とくに40-41頁。『省察』は、1641年にパリで出版されたが、もとはラテン語で書かれていた。ラテン語原本はただちにフランス語に訳されたが、デカルトは、翻訳原稿に自由に手を入れたため、デカルトの伝記作者バイエによれば、ラテン語原本「よりもフランス語訳の方が優れている」。たとえば、「われ思う。ゆえにわれ有り」の「われ有り」(je suis)は、「われ存在す」(j'existe)のことだとはっきりと書いている。Cf., R. Descartes: *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1953, p. 275.
- 2) ここでスピノザが使っている affectio や affecto や affectus という用語は、外界からの「刺激」、そこから起こる身体「変状」、それに対する反応としての「感情」を一体化した意味群である。
- 3) このように、人間は、「悪しき感情」にとらわれなためには、からだをどのような悪条件でも耐えられるほどに鍛えておかなければならない。ただし、現代においては、身体を自由を補う機械やコンピュータが発達している。現代では、こういうものを使う能力を身につけることは、スポーツでからだを鍛えるよりも、或る意味では重要であるが、スピノザの生きた時代は事情が異なる。

4) 邦訳、『デカルト著作集』、39頁。

5) デカルトが、ここで「靈魂」を持ち出すのは、古来、運動ないし活動は、物体においては、他の物体の圧力による受動的運動しかありえない、と考えられてきたことによる。ニュートンには神の最初の一撃が必要だったのは、或る物体の運動の原因が他の物体の物理的強制力によるとすると、ほかでもなく、この他の物体も、また別の物体によって動かされているわけだから、無限に運動の原因にさかのぼっていくことになり、第一原因として神の一撃を想定しなければ、最初に運動が生じたことの説明ができないことになるからであった。デカルトの場合は、世界という時計(運動)と時計職人たる神(ねじを巻く)との比喩である。ねじを巻かれた時計は永遠に動くのである。パスカルは、デカルトにとって、一度世界を作ってしまうと、もう神の存在は余計になった、と論難したが、もっともである。アリストテレスは、円運動を除いて通常の物体が動かないことを前提としていたから、運動には必ず始動因があると考えた。物質の変化増大も、外界からの栄養摂取によるから、いずれにせよ運動は、結果から見れば必ずなにかに動かされる受動的運動である。円運動だけが完全であるから、停止はなく、したがって、太陽はいつでも東から昇り西へ沈むのである。しかし、アリストテレスは、ニュートンやデカルトと同じく、この完全な運動の始動因は、「不動の第一存在すなわち実体」としての神にあるとした。イギリスの理神論者トーランドは、「運動は、物質の基本的属性である」と喝破し、万物流転のヘラクレイトスの物質観を啓蒙時代の初期に復活させた。しかし、アインシュタインの天才が出て、すべてをひっくり返してしまった。運動も静止も運動者・静止者にとっては、どうでもよく、存在するのは自由運動だけであり、運動を引き起こすのに特別な力を必要としないと考えた。たとえば、動いている電車に乗っている自分から外を見ると、外が動いているようにも見える。そこへ、同じ進行方向の電車が同じスピードで並んで走ると、自分は静止しているように見える。加速度が加わり、力が加わっているのに、動く場合と動かない場合が出てくるのだ。しかも観察している自分は、系に巻き込まれているために、「自分は絶対に運動している」という意識すら持てない。ニュートン的な不動の座標が設定できない以上、要するに万物は自由に浮遊しているということである。相対性理論のもっとも卓抜した入門書であるジョン・アーチボルト・ウィーラーの『重力と時空への旅』(J. A. Wheeler: *A Journey into Gravity and Spacetime*, New York, 1990. 邦訳、戎崎俊一訳、『時間・空間・重力——相対論的世界への旅』、東京化学同人)は、この自由浮遊について論じることから相対論的世界への旅を始めている。彼は一般相対性理論をひとことで片付けている。一般相対性理論とは「重力落下は、本当は自由浮遊である」という「より新しい」考えにアインシュタインがつけた名前である、と(J. A. Wheeler: *op. cit.*, p. 15. 邦訳では、「より新しい」を訳し落としている。邦訳、14頁)。アインシュタイ

ンが哲学的には、スピノザに心服していたことは有名である。彼は、スピノザを「唯一の哲学者」と絶賛している。まさにアインシュタインの時空把握は、スピノザの内因論を思わせる。アインシュタインにとって、もし神が存在するとすれば、それは「スピノザの神」であり、神は、世界の外の絶対不動の観察者ではなく、運動の始動因としての神でもなく、世界そのもの、時空そのものである。そして、「空間が物体の主人か、物体が空間の主人か」(ウィーラー)と問うことができ、どちらも正しいとすれば、神は物体そのものでもあるのだ。ただし、それは神の「様態」(スピノザ)ではあるが。そのほか、アインシュタインが徹底した近接論者であり、「簡単に言うと、遠距離作用は局所的法則を通じて起こる」と考えていたことにも、スピノザの影響を見ることができる。スピノザは、物体は運動または静止を他の物体から命令される、と考えていた。アインシュタインは、この考え方を受け継ぎ、局所的にはすべての物体は、時空に規定されるとともに、相互に運動していると捉え、遠隔力も結局は、非常に微々たる形で近接力に影響を及ぼすと考えた。すべての物体が自分の時空を持っているということは、万物が運動のうちにあることの証明でもある。

時代をアリストテレスに戻すと、人間は、物体のように、受動的ではなく、能動的である。物体は力を受けて動くのであるが、人間は、欲望を充たそうと、「自発的に」運動を開始する。つまり、人間は、みずからのうちに欲望という名の始動因を持つのである。アリストテレスにとっても、欲望は精神的なものだから、人間においては、能動的運動が人間固有の精神の働きで生じることになる。そのほかに人間は、物体と同じ受動的運動もする。どちらが、価値が高いかは議論の余地なく決まっている。ところが、この「高貴な」運動を人間だけの特殊な存在様式としてとっておくことは、そもそも動物のように、獲物に向かって「自発的に」動く生物が存在することはだれの目にも明らかだったから、はなはだ説明困難な事態に陥る。そこで、アリストテレスは、動物にも始動因らしきものが低レベルで存在すると考えた。それが名高い「動物靈魂」である。以来、自発的・能動的運動には、どうしても精神すなわち実体としての靈魂が必要ということになり、「植物靈魂」も、「世界靈魂」も存在することになった。ライプニッツの「单子」にいたって、すべての運動する存在物は、なんらかのグレードの靈魂を持つことで、統一されてしまった。なお、以下の議論において、アリストテレスからの引用は、すべて岩波書店版の『アリストテレス全集』の該当する巻および章による。

- 6) これは、現代高次神経科学の達成を前提とするまでもなく、身体なしの思考を主張するもので、論点先取であり、まちがっている。
- 7) プレイヤッド版、277頁。邦訳、所雄章訳、40-41頁。
- 8) 実はガッサンディは、原子論者だったから、静止しているように見える物体の深奥で、微細な原子が運動をしていると主張し、デカルトのように、人間の身体

の運動が靈魂を必要とするがゆえに、無生物物体の運動とは区別されるのだという考えを批判している。本質的に運動という点では、物体の運動と身体は、異ならないというのである。万物は運動しているとの見地から、ガッサンディはデカルトの物体運動論を批判する。「あなたが物体に対して『自己自身を動かす力』を否定されたとき、あなたがその考えをどのようにして擁護しようか明らかではありません。あなたの見解によれば、あたかもいっさいの物体がまさにその本性によって不動のものであり、すべての運動は、非物体的原理[靈魂あるいは不動の一者]から発現しなければならないかのようです。また非物体的な動かすものがなければ、水が流れることも、動物が歩くことも考えられないかのようです。」(第5反論、『デカルト著作集』、第2巻、313頁)しかしながら、これは、デカルトが批判していたはずのアリストテレス=スコラ哲学者の説である(!)。

- 9) この「もの」という言葉は、ラテン語では *res cogitans* となっていて、文字どおり「考えている事物」を指す。ただしこの事物は「実体」であるから、デカルトの二元論を明確に指している。すなわち、*substantia cogitans* がそれである。なぜ実体であるかということ、もうひとつの実体である物質的存在とは、まったく本質を異にしており、物質がなくとも思考は働かうからであるし、それは物理的空間をいっさい占めていないからである。
- 10) プレイヤッド版、277頁。邦訳、所雄章訳、41頁。
- 11) 邦訳、『デカルト著作集』、第1巻、39頁。
- 12) 第5反論、『デカルト著作集』、第2巻、315頁。
- 13) 同上、316頁。
- 14) 同上、317頁。
- 15) 同上、313頁。
- 16) 同上、197頁。
- 17) 同上、209頁。プレイヤッド版、400頁。
- 18) 同上。
- 19) 同上、210頁。
- 20) 同上。
- 21) 『方法序説』、『デカルト著作集』、前掲、45頁。「布告する」というフランス語の動詞は、*dicter* であり、これは、邦訳にあるような「告げる」よりはもう少し強制力のある言葉である。
- 22) 『エチカ』、第2部、定理35、備考。「人間は自分の行動を意識するが、行動へ決定する諸原因を知らない。」その結果、人間は自由だと思ってしまう。理性も理性的推論が展開されるのを自分の内部にある自由を求める衝動にあると思っている。そこからデカルト、ヘーゲルの誤りが出てくる。スピノザは言う。「われわれは、あるものを善と判断するから、それへと努力し、それを意志し、それへの衝動を感じ、それを欲望するのではない。反対に、あるものへと努力し、それを意志し、それへの衝動を感じ、それを欲望するから、そのものを善と判断するのだ。」そもそも人間は、自分をなにごとに動かすかは、あまりわからないものである。まして、自分が他者によって動かされている

にすぎないとは、思いたくもない真理である。それを認めると、自分が自由ではないことに気づくからだ。「努力」。「意志」。「衝動」。「欲望」には、すべて必ず対象が必要である。対象とは他者であり、客体である。われわれは、つねに客体によって動かされているのだ。愛するがための行動は、愛する他者の存在を必要とする。たとえそれがペットであっても。

- 23) 動物内部に進化力（自己完成能力）があるというラマルクの主張に対するダーウィンの揶揄でもある。ダーウィンにとっては、ラマルクのように、蛮人に自己

完成能力があれば、むしろ彼らは文明化し、生き残るであろうというのである。

- 24) 邦訳、島津威雄訳、『ビーグル号航海記』、岩波文庫、中、48、104頁。
25) 第二部、定理13。
26) 同上、系。
27) 第2部、定理13、備考。
28) P. Macherey: *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, puf, 1997, p. 120-121.