

### ライプニッツ論(第一部) : 「理性会通論」への補遺

HIRANO, Hideaki / 平野, 秀秋

---

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Society and labour / 社会労働研究

(巻 / Volume)

40

(号 / Number)

3・4

(開始ページ / Start Page)

116

(終了ページ / End Page)

211

(発行年 / Year)

1994-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003195>

# ライプニッツ論（第一部）——「理性会通論」への補遺

平野秀秋

## 目次

- 序 本稿の目的
- 一 一七世紀の「自然と人間」への関心
- 二 「様式」と「自然」について
- 三 エウヘニオ・ドールスのバロック論における一七世紀の意義
- 四 トレルチのライプニッツドイツ観念論起源説
- 五 ジル・ドウルーズの「ライプニッツとバロック」論
- 六 ライプニッツ自然学における「実在と論理」の関係
- 七 自然の形態と連続——マンデルブローットのライプニッツ
- 八 ライプニッツ自然学における「モナド」と「生命」

凡例

引用中の「」と……は筆者の補筆および省略、他はすべて原文中の区切りである。

序 本稿の目的

『理性会通論——文化社会学的研究』と題した前稿で、儒学の成立と、こえて宋代の朱子のいわゆる理学を通じて、「理」すなわち本来の自然と「性」すなわち人性との関係にかんする、中国文明の根底にある精神の在り様を論じ、それを比較の対立項として西欧精神の特殊性を論じることによって、比較文明論への視野を獲得しようとした。

前者においては「理」を体现する不動の天は、人性にたいして超然たる位置を与えられており、天理は人欲の及ばざるところと見なされた。この位階秩序は長い時間をこえる基本前提となり、いわば中国文明の不動の基礎をなす建て前として動揺することがなかった。さまざまな宗教倫理の浸透もこの構造を破壊することはなかった。この対立項に照らしてみると、西欧は「理」の座をもともと人性の一樣相の抽象物である「理性」に求めることになった。この、東との対照における哲学の倒立が、ヘレニズム期の文化の激しい攪拌混交の中で、それ自体文明の進行に随伴する倫理命題の暴走である宗教——この場合はグノーシス宗教の一つとして出現し、やがてローマ帝国の衰弱とともに国教の位置に押し上がり、制度として人倫を支配することになったキリスト教——と強固かつ不可分に結合することによって、この倒立構造が固定した。そのことがまた、以後長く西欧精神を間断ない動揺と変動の中に立たせることとなった。

その動揺と変動とは、時代に応じてさまざまな異なった対立項をめぐる神経質な揺動に似た様相を呈する。あると

きは宿命と自由、あるときは秩序と自然、あるときは理性と欲望、そしてやがて自然と倫理。この最後のものは、本稿が対象とする自然学と倫理学の關係に反映し、ひいては分業と専門化をモットーとする近代社会の中で自然科学与人文・社会科学という対立項に發展し、今世紀後半に出現する科学与倫理の対立に坎する反省にたいして問題を投じるものとなる。この長い過程をふりかえると、『告白』というもつとも典型的に西欧的な文章形式の中で、過去、現在、未来という時間はわたしの記憶という純粹主観の中にしか存在しない、と省察したアウグスティヌス<sup>(2)</sup>は、この意味での西欧精神の矛盾の兩極端を一身に體現した最初の典型的な人格の一人であつた。

以上が前稿の要旨である。かりにこのアウグスティヌスを神学の人と見なすならば、このような西欧精神を體現した神学の中からかえつて後世自然学の奔流が生じ、天理という不動の自然を構想した中国文明の中に自然学の沈黙があつたのはなぜなのであろうか。この疑問を手がかりにして西欧近世哲学の最高峰であり、同時に無限数学を最高の手段とする自然学の出現にとつて画期となつたライブニッツにおける、「無限」ないし「極限」の構想の出現を一つの注目すべき事実として考察したいと考えた。その際に筆者の念頭にあつたのは、哲学が神学の軛を破つて台頭し、科学が哲学の束縛を打破して確立する、といった進化論的図式とはおよそ正反對のイメージであつた。

そのイメージは、つぎのように表現することができる。すなわち、かなわぬ安住の地を求めた西欧精神の彷徨が、かりそめの安定点としてつぎからつぎへと選り求めつづけたものが、結果において神学であり哲学であり科学であつたのではなかつたか。その上今日では、この彷徨のつぎの地点として、科学技術つまりいわゆる「ハイテク」が加わりそうにさえなつてゐるのではないだろうか、と。西欧文明は、すでに今日では世界文明であり、地球文明そのものになつてしまつた。前稿以来筆者がここで試みていることは社会学としてではあれ理論研究であるから、地球と人類の共存の方策如何といった課題に直接こたえることは失当であるにちがいない。しかし、だからといってこの問題に

無関心ではありえない。比較研究によるこうした西欧文明の履歴の検討が、いわばこれの内蔵する対立構造の認識が、どこかでそのような課題につながるかもしれないと願うのみである。

さて、前稿においては、ライプニッツの『弁神論の試み』の背景にあるはずの問題に一瞥を加えることができただけであった。それがおよそどのような問題であるのかを、ライプニッツに立ち入って考察を行うことができなかったのは残念であった。この部分の欠を、ここにいささかなりとも補いたいというのが、本稿の目的である。

### 一 一七世紀の「自然と人間」への関心

今世紀初頭、社会学者ゲオルク・ジンメルはその研究生活を閉じるにあたっての遺言として、一知識人として、一個の人間として、遺稿の中でつぎのように表明した。<sup>(3)</sup>

「ここに自然的な世界があり、かしこに超越的な世界があつて、われわれはそのいずれかに属しているというのが普通の考えである。そうではない。われわれは言い表し難い第三のものに属しているのであつて、それが抽象され歪曲され解釈されたものが自然的映像でもあり超越的映像でもあるのである」。

人間は、人間の加工を受け付けない世界に棲んでいるのか、それとも人間が加工した世界に棲んでいるのか、というのが、この問いの本当の意味である。かれがいわんとする「超越的な世界」が、どこか彼方に存在する世界でも、どこにも存在しない非在の世界でもありえないことは、この遺作全体から見てもあまりにも明瞭である。超越的な世界とは、思想・観念によつてであれ、価値によつてであれ、契約によつてであれ、ほかでもない社会集団が歴史の中で分泌した観念における理想社会という世界にほかならない。この意味で、人間が地球上にもたらした社会というものは、すくなくとも文明の成立以後の歴史において、あきらかに人間の加工した超越的な世界、すくなくともその影を

引いた世界という名称にふさわしい。<sup>(4)</sup>

そこにおいて、なにがなにを超越するのだろうか。ジンメルはこの白鳥の歌全体を通して、「社会が人間を超越してしまう」、といったそうである——いやかれはほとんどそういつている。「創造的精神とは肯定の比較級(Comparativ)である。これはすべてものに同一の権利を認めることがすでに支配しようと欲する傾向を含んでいるのと同じことである」。「そもそもわれわれの文化の大部分をなすものは何であろうか。それは結局こういうものに過ぎない。自ら招いた苦惱、自分で作り出した欲望、自ら惹き起こした矛盾、こういうものを再びすこしづつ和らげ、すこしでも弱め、非常に不完全な方法でこれを解決するための手段を創造すること、これである。仮にこれが完全な方法であったとしたら、そのたえざる変化交替はありえなかったに違いない」。そしてつぎのようにつけ加える。「全体者と無限なものにたいする憧憬、その充足手段としてはただ純粹主観的な生命、それがロマンティック(超歴史的意味における)である」。

「全体者と無限なものにたいする憧憬」をもちながらも、その「充足手段として純粹主観的な生命」しか持たない、という表現にふさわしい人を社会的思考の領域に求めようとすれば、だれでもすぐもう一人の『告白』の作家ジンメル・ルソーを思い浮かべる。そのルソーが追求した理想は、ほかならぬ「自然」の観念に深く根付いたのであった。かれの「自然人」の理想は、まことにジンメルがこの表現を文字どおり引きうつしたかのである。自然学と倫理学の連続性になんら疑問を表明しなかったライプニッツからわずか一世紀後に、ルソーは『学問芸術論』や『人間不平等起源論』で国家や社会という超越存在を、論理をこえた激情によって、はげしく糾弾しなければならなかった。そして「ここではない何処か」で、自然生活と自然人の純粹培養を試みようとした。そのとき、かれの「自然」は心理という柵に保護されたある精神の場所の中に囲こまれたのである。かれが糾弾していたのは、は

たしてアンシャンレジームだけだったのだろうか。一七世紀から一八世紀にかけて、自然と倫理、または自然と人間の関係は、同じことばで呼ぶことが不自然なほどかけ離れた極端を動揺する。その意味でまざまざと現代を連想させる。<sup>(5)</sup>

純粹で、いや純情で、レ・シャルメットの隠れ家で「朝日とともに目覚めてしあわせだった。散策をしてしあわせだった。……森を、丘を、駆けめぐり、谷間をさまよひ、本を読み、ぼんやりし、庭仕事をし果樹を摘み、家事をし、その間いつでも幸福がわたしとともにあった」と告白するルソーが、今日このおよそ散文的で目まぐるしい近代市民社会の先駆者と見なされるのは、実に大きな皮肉ではないか。ジンメルがこのルソーを意識していたかどうかは、もちろん不明である。

いやむしろその逆なのであろう。かれはロマンティック (Romantik) ということばに「超歴史の意味における」という限定的形容句を与えることによって、それがほかでもなく、西欧精神の基底をなすところの「歴史的常数」ないし「共通分母」(ドールス<sup>6</sup>後出) のような普遍的なものであることを、主張したかったのではないだろうか。そうすることによって、「自ら招いた苦悩、自分で作り出した欲望……矛盾……を再びすこしづつ和らげ……弱め、非常に不完全な方法でこれを解決するための手段を創造すること」から、目まぐるしい変化交替が生起してくることに目を向けたかったのではないだろうか。その構図から、ルソーも結果的に逃れることができなかっただけである。そのような印象が、かつて社会学者によって書かれた最高の文章の一つであり、西欧の歴史と人間の構図全体を視野におさめたこの断想的遺稿の全体から浮んでくる結論である。それだけではない。総じてかれの社会学は、すべてこのような変化交替の中にある常数のような「形式」<sup>(7)</sup> に注目することから成り立っている。形式の社会学という名称は、この意味でたしかに正しいのである。

ただし、かれの社会学の中で二つの最も重要なことがその死後に忘れられることになった。第一に、形式は変化交替の別名であることである。それは不変の別名ではないのである。これが忘れられたために、「創造的精神とは肯定の比較級である」というかれの認識も忘れられた。その結果、創造的精神は単なる肯定のための肯定に昇級された。第二に、形式はほかでもない西欧社会において、西欧精神が「解決するための手段」として創造するものであることである。これは、忘れられたというよりはまだ認識されていなかった、というほうが正しかった。西欧文明は社会の到達点であり、文明たるものの「最上級」であるという常識から、現代さえもまだ完全には自由になりえていない。あるいはもつと正確に言えば、現代はそのような常識から自由になるには、ひよつとするともう遅すぎるかもしれないと予感しはじめている時代である。

しかし、そうした予感、なにも今世紀末になつてはじめて出現したわけではなかった。ジンメル<sup>(8)</sup>の断想から二〇年とはたつていない一九三〇年代なかばに、ポール・アザールは、一七世紀に、「欲望と不安の心理学」に王座を与えたジョン・ロックがいなかったなら、後世のルソーの「神聖な本能」は生まれ出なかつたであろうと書いた。「人が行動するのは何か善いものがあたえられて、それが眼前にあるからではない。むしろそれが不在だからである。私たちの行為は意志に依存するが、意志を動かすのは不安である。不安がなければ無感覚なアパシーがいつまでも続くだろう。希望も恐怖も喜びも悲しみも不安に拠っている。情念も、いや私たちの生活自体がそうである……ロマン派的な心理学の登場はいろいろな仕方<sup>(8)</sup>で説明されてきたが、ロックに目を向けることは誰も考えつかなかつたらしい」。心理の柵に囲まれたルソーの隠れ家は、人間は自然から経験という煉瓦を切り出し、人間の場所を建築して生きるのだという、哲学の中で行われた理性による自然からの倫理の切除手術の一つの帰結であつた。啓蒙主義とは、多かれ少なかれこの切除手術の必然性という構想の上に築かれた精神運動であつた。同時に、ポール・アザールの指摘は、



近代の起点をルソーからさらに一世紀過去へとさかのぼらせた。

アザールの描写するロックの「欲望と不安の心理学」はまことに現代的でもあり、まるでかれが半世紀後の現代社会に生起している欲望の飢餓という流行状態そのものを名指してさえいるかのような錯覚を、覚えさせる。現代社会にあつてアザールの中に欠けているものがあるとすると、いわゆるハイテク技術の最先端の利用がこの欲望と不安を増幅する巨大な文化装置を創出し、一大文化産業市場を形成するにいたつていゝといふ、かれの時代の直後から出現するにいたつた、最近の現実そのものであろう。それにもかかわらず、アザールの文章はそのことさえも予想させるかのような力をもつていゝ。こうしてかれによつて、近代の発端はすくなくともジョン・ロックの活躍した一七世紀にまで遡及させられることになつた。それは、スピノザとデカルトによつて幕を開けニュートンによつて幕を閉じる世紀であり、反宗教改革と陰險なカルヴィニズムとの時代であり、三〇年戦争とウエストファリア条約の時代であり、絶対主義とはいふものの、政治権力はその表現が不自然なほど、聖権も俗権も、落ち着きのない時代であり、また地味で目だたないウイリアム・ハーヴェイとレウエンフックの時代でもあつた。このような時代に、ライプニッツも生きていた。

ただ、このライプニッツという人は、目だたないことはなかつたが、C・J・ゲルハルト編纂の著作集で一四巻、まだ完結していない最新のアカデミー版全集では四〇巻を越える予定の、おびただしい著作、手稿、遺稿、書簡を書き残しながら、本人が出版を意図しても止めてしまつたり、そんな気持ちさえも持たなかつたり、という結果、その中で正式に出版されたものは結局『弁神論の試み』一巻だけだつたといふ、不思議な生き方をした人物であつた。目だたないどころか、遺稿、書簡の中でかれが論争した、あるいは論争しようとした人物は、ボシユエ、アルノー、ピエール・ベール、スピノザ、マールブランシュ、プーフエンドルフ、ホップス、ロック、ニュートン……まるで世界

史の教科書のような顔ぶれなのであった。しかもその死後は、エルンスト・トレルチが評したように、「ドイツ観念論」の中で郷党の士の熱烈賛美を受けた以外は、すぐに忘れ去られた。まるでこの人にとって、誤解はわが別名といわんばかりの生きざまでである。それかあらぬか、ライプニッツの評価は近代思想の礎石を置いたと高く讃えられる一七・一八世紀の同時代人たちに比較すると、決して高い方ではなかった。「モノドロジー」という近代合理精神にはまことに解釈しにくい遺稿を残して、多くの哲学者たちを今日まで手こずらせてきた。

それに、かれの大きな特徴は、専門化をモットーとする近代精神にとつてはまことに分類しにくい人物であるところにもある。モノドロジーは、自然学の集約とするにはすくなくとも三世紀は早い。したがって論理学や数学の分野でも、同じほど過激に時代をこえている。反対に社会観にかんしては、真偽はともかく「中世社会観の引き写し」のように守旧的だった、とこきおろされる。神学の必要もなさそうなところで神学を論じ、必要そうなところではそんなものには目もくれない。また、生前に唯一世に出た著作の中の弁神論 (Theodicee) ということば自体が、どこかいかかわしい響きさえ持っている。

『弁神論の試み』の表向きの主題である理性と信仰との一致(前稿で述べた論点を再現すると「理」と「性」との一致)という問題は、どちらかといえば西欧精神にとつて論じるにおよばない(いや、もっと正確な表現を使えば、たとえばすこし前のソ連で市場経済を論じると同じくらいに、論じると具合の悪い)建て前であり、神学でも哲学でも、もともと決して重視される見込みの薄い性質の問題であった。それにあえて正面から手をつけるとは、それだけでたいへんな度胸である。ただし、この大部の作品は、それを書いているかれ自身がこの表向きの主題に真剣であつたかどうかさえ、またそれを論じているかれの真意が本当はどこにあつたのかさえ、かならずしも判然としないのである。理性と信仰の一致という表向きのふれこみとはどこかちぐはぐに、かれが夥しい遺稿の中に書き残したかす

かずの構想が、まるで珠玉を粘土に埋め込むように点々と散見される。ことばが不穩当かも知れないが、うっかりふれこみにだまされると、とんだ目にあう奇書である。筆者は前稿で、その真意が信仰の擁護などとはほど遠い、探求の権利の暗黙の奪取にあつたのではないかという観測を述べた。いまもなおそう考えているが、ただそれが唯一の意図であつたとはいえないと感じることも事実である。それがこの筆を取らせることになつた直接の動機である。

かつてバートランド・ラッセルが評したように、この作品は君侯におもねるのが目的だつたというのも一つの解釈であろう。だがそれなら、そのことと新旧キリスト教合同による大ヨーロッパ統合というかれの悲願とは無関係だつたのだろうか。そもそもどのような思考過程からヨーロッパの大統合などという、あまり哲学者らしいとはいへない結論が出てくるのであろうか。この不思議な構想は、どうもかれの思考様式と人間洞察との中に深く根を下ろしていることは、間違いないように思われる。哲学だけなら、そんなものに一生をかけるのはデカルト一人もいれば十分ではないか、とかれならいいかねないようなふしもある。ただし実際は、ライプニッツは同時代のだれよりもはるかに正確に、デカルトの長所をよく理解していた人であつたに違いないのだが。

ともあれ、この『弁神論の試み』は、当人が出版したほどだからそれなりにかれにとって必要なのであつたのだろうが、前稿で指摘したように、かれがこの表向きの意図に全力投球したとも見えないのである。そのようなさまざまの理由もあつて、この本は書かれた途端に忘れられる宿命にあつた。こうした経緯を持つ「弁神論」ということばが、後世西欧精神の本質的一角をなすヘブライズムの理論的把握の作業の中で、マックス・ヴェーバーによつて掬い取られたのは僥倖とすべきであろう。それがヴェーバーであつたのは、理性と信仰の一致という表向きの主題そのものにとつても、まことにふさわしかった。すくなくとも後者は、近代的合理性と価値判断との折衷を、たとえ前者の勝利の裡にはあれ、真剣に論じることには生涯をかけた有能な社会学者だつたことは間違いないからである。

ライプニッツの生きた一七世紀は、第五章でエウヘニオ・ドールスのバロック論に関連して述べるように、ルネッサンスとはまた異なった意味で自然と人間にかんする渦巻くような関心が西欧を覆った時代であった。その渦巻きを生み出す直接の原因となつたものは、宗教的側面においてはいわゆる反宗教改革運動の熱風であり、政治的側面においてはヨーロッパ世界の旧「国際秩序」の中に最強の主権国家として登場したフランスの圧力であり、経済的側面においては地中海から北海への重心の移動であり、結局のところそれらの重層の生んだ事件であつた三〇年戦争によつて象徴されるものであつた。そして、この世紀全体が、戦争で始まつたものは戦争で終わるといわんばかりに、スペイン継承戦争前後までのいわば戦間期なのであつた。こうした西欧社会の巨視的動向が、人間心理という微視的次元におけるどのような動向となつて反映されたのかについては、上記のポール・アザールが行つた「静から動へ」、「旧から新へ」、「南から北へ」という視野の内に展開される叙述があざやかに描写してくれる。そのような巨視的渦巻きの中で、精神面における対応する渦巻きを生み出したのは、やはり三〇年戦争の従軍軍人でもあつたデカルトなのであり、『方法序説』という象徴的告白に体现された哲学であつたと考えることができよう。

そうだとすれば、その一応の結末がどこに求められるだろうかという問いへの答えを、われわれはやはり先にアザールがいつた「欲望と不安の心理学」者ジョン・ロックの出現と、かれともう一人のイギリス人との影響下に出現する、英仏合作のいわゆる啓蒙思想の形成・成立・普及の中に見いだすべきなのであろう。アザールがその作品に冠した「一六八〇〜一七一五年」という副題をこのように読んでも、おそらくさほど見当違いにはならないであらう。この年代の間に『人間悟性論』の作者とほぼ同時代に登場したもう一人のイギリス人は、もちろんアイザック・ニュートンである。このように並べてみると、デカルトの生み出した渦巻きが自然と人間との関係、という問題をめぐる渦巻きであつたことはあまりにも明白であつた。この渦巻きに、ライプニッツは生涯つきあうことになる。

西欧社会を覆ったこの渦巻きが、海をへだてたイギリスでニュートンとロックという両端への、自然と人間という両端への、もつと端的に言えば自然学と倫理学という両端への分極現象を起こしていた最中に、ライブニッツとはいえば一方で微分学、もう一方で「モナドロジー」という不思議な学問を、ほとんど同時に主張していた。

つぎの世紀における啓蒙思想が、うっかり飛びついた自然学と倫理学とのイギリス流「Division of Labour」を纏うのに四苦八苦したのと対照的に、この人は自分の中でこの両分野が付きも離れもしない一体でなければならぬと、強く感じていたようである。前稿で引用した「弁神論」だけではこの謎を解きあかす完全な証言とはなりにくいと、かれの中でこの二つがどんな構図をなして存在していたのかをさらに掘り下げて考えてみることは、やはり試みるに値することであろう。なぜなら、アザールもその作品を締めくくるにあたって述べているように、一七世紀の渦巻きを起こさざるをえなかったのも西欧なら、その渦巻きが信じられないような分極現象を起こしはじめたのも西欧だったからである。ポール・アザールは、なにかかれのいう「ヨーロッパの意識の危機」だったのかを一言で述べようとするのではなく、作品全体によって言い表わそうとしているが、やはりその全体で表現されているのはつぎのような問題なのであるといつてよいだろう。

「ヨーロッパとは何か。あくなき思考の営みである。自分を甘やかさずに、ヨーロッパは二つのものをたえず求める。ひとつは幸福、ひとつは幸福よりさらに貴重で不可欠な真理である。この二重の要請に答えそうな状態がかりに見つかったも、それが長持ちしない不安定なものであること、一時的、相対的なものに過ぎないことをヨーロッパはたちまち気づく。それを知って必死の探求をまた始める。これがヨーロッパの栄光であり苦しみでもある」<sup>(10)</sup>。

この「必死の探求」の繰り返しは終わつたのだろうか。そうでなく地球全体に拡がってまだまだ終わっていないのだろうか。もしやその先頭にアジアの日本も含まれてしまったのではないのだろうか。ともあれ、この現代社会にもつ

ながる直接の起動点に生きて、同時に、なぜかたちまちにして「歴史の進歩」という舞台から見ても追いつられてしまったライブニッツという不思議な人間の精神に立ち入って見たい。この人が、近代の意味で哲学者という名を冠することがはばかられるほどに、ただの自然学でもただの倫理学でもない巨大な全体に飽くなき関心をいだき、しかもそれについて時代を越えて驚嘆させられる怪力を発揮した人であることを知るには、まずその自然学からはじめるべきであろう。

## 二 「様式」と「自然」について

ライブニッツの複雑をきわめる精神に立ち入って考察を始めるために、もうすこし予備的作業を続ける。とくに、「様式」、「形式」、「形態」などの観点の西欧精神史における意味についてである。原語はどれも「フォーム」やときに「スタイル」であろうが、ふつうは人間がいれば「創造」するものを「様式」、「形式」、自然がいれば「分泌」するものを「形態（かたち）」と呼ぶ。だが実はこれらはいずれも、人間が自然にたいしてとる態度の鏡像にほかならない。鏡像として、それは要素還元可能な「構造」<sup>[1]</sup>と反対に、無意識のうちに要素還元が不可能な種の全体性をそこに宿しているもののように理解される。もともと強くそのように確信されている芸術様式については、すぐつぎに述べる。「形式」は、国家、国民経済、官僚性、企業・団体、家族などの制度について、頭の中では要素還元可能だが、現実には人間より強固な生命を主張する、その意味でジンメルという「超越的な世界」に属するもの<sup>[2]</sup>にたいして用いられる。そこで、つぎのこともいえる。要素還元の方法については、われわれは規格化という近代社会の約束ごとに従って、客観的・標準的手法を手に行っていると信じるようになっていく。本当はしばしば信仰に過ぎないことが多いのだが。またその逆のこと、すなわち総合が成功するかどうかは結局総合する人間の能力以上に出ることはで

きないということは信じていない。両方向の均整が達成されるのはむづかしいことであるが、避けて通ることができない。実はライプニッツは、このような問題にはじめて目を向けようとした人であり、またそれをわれわれに考えさせる人であった。自然学にだけ即していても、ライプニッツのこのような側面をわれわれの前に明らかにしたのは、現代の数学者ブノワ・マンデルブロートであり、物理学者ヘルベルト・ブレーゲルであった。

あまりここで論点の先取りをすることは避けておこう。前章に引き続いて、近代の起点をどこに取るのかという問題にもうすこし立ち止まってみよう。前章で、ポール・アザールの「一六八〇〜一七一五年」という見解に接したばかりであるが、従来の代表的な見解には、市民革命を取るもの、啓蒙思想の時代を取るもの、およびルネッサンス（北では宗教改革）を取るもの、というおよそ三種類の、それなりに妥当な考え方があったようである。これらは内容に即して見れば、政治制度を取るか、制度に先行する思想を取るか、思想に先行する文明の精神を取るか、という相違に帰着するといえそうである。前稿以来、筆者は文明の根底をなす東西精神の発想の相違という意味での比較に関心があるので、その結果西欧文明の中に段階を区切るという問題には、主要な関心を置いていない。しかし、段階がどこにどのように設定されるかという問題は、西欧精神が自画像をどのように描くか、という問題に他ならないのであり、同時に先に筆者が「入り口を間違えた精神文化」と評した西欧がなぜ、ジンメルの意味で自ら招いた苦悩、欲望、矛盾を不完全な方法で解決するための創造を必要とするのか、という問題の別の様相に他ならない。さらにまた、その結果である間断ない変化交替にたいしていかなる判断をするのか、という問題に他ならないのである。そうである以上、これはその限りで興味ある事柄ではある。

たとえば、人間は自伝を書くときとときに、かれが現在かくあることになった特定の「出来事」を中心に伝えようとするのであろうか、その出来事に自分を遭遇させることになった自己の「意志決定」を伝えようとするの

であろうか、それともそのような意志を持つことになった「自意識」がどうして生じたのかを伝えようとするのであろうか。いいかえれば、『方法序説』という自伝が出版された（「私はこれをフランス語で書く」）ことを告げようとするのか、それともかれが哲学の第一原理に確信を持った（「そう考える私は必然的に何ものかでないならばならぬ」）ことを告げようとするのか、それともイエズス会の学校で過ごした（「私は雄弁を愛した。私は詩を愛した」）ことを告げようとするのか、ということに相当する。<sup>(13)</sup>近代の起点に関する上記の三つの考え方は、このような疑問にどこか非常に似ているのである。意識が意志に連続し、意志が行動に連続するという仮定を採用するとするならば、どれが正解ということはもちろんありえない。問題はどのような「連続仮定」を採用するかどうかにあることは明白であり、三つともこの仮定の上に成り立っているのである。ついであるが、デカルト自身はこの自伝の中で、歴史を（理性という）確固たる連続の上に置くことを強く希求するがゆえにかえって歴史を追放することになったという意味で、一つの西欧精神の思考の経緯を活写しえている。このことは、前稿で指摘したアウグスティヌスの思考とどこかで裏腹の関係にある西欧精神の逆説であり、かれが甚大な影響を及ぼした一七世紀の開幕にとつても、きわめて象徴的な一つの出来事なのであった。

なお、歴史の追放と歴史の復権は、ジンメルという「ロマンティック」としてだけではなく、ただし往々そのような意識とともに、一九世紀にも二〇世紀にも重要な問題でありつづけた。それは、還元可能性（すなわち分析）と還元不可能性（すなわち全体性）という未解決の（おそらくはつねに未解決でありつづけるだろう）問題のしぎ合う最大の格闘場として、現代においてもとうぜん大きな、かつもつとも有意義な関心事でありつづけている。

最近のポール・リクールによる歴史叙述にかんする興味深い考察は、この問題への見逃せない重要な貢献である。かれがこの中で考察していることは、ほぼつぎのように要約することができよう。すなわちかれは、本稿の冒頭に述



べたアウグステイヌスにおける「時間の純粹主観性」という認識を一方に置き、もう一方にアリストテレスの「ミメーシス」（すなわち人間による「自然」の模倣にもとづく把握）という認識を置き、この二つの対極をいかにして歴史の中に手繰りこむことができるかと——同時に手繰りこむ必要があるとも——論じているのである、と。<sup>(14)</sup>

リクールによる問題の所在のこのような提示の仕方は、分析と総合、主観と客観、などの哲学的概念にもとづいて展開される論述とはまた異なった、新鮮な視点を形成しえていることは明かである。ただ、この二つの思想家のテクストに即して論じるという方法は、<sup>(15)</sup>それが行き過ぎると弱点にもなりうるようである。かれのこの両極は、実は「倫理」と「自然」という両極に他ならないからである。しかし、そのように見ればますます、この作品の提起する問題は重要である。結論的に、かれはこの両極の融合を「物語性」というものの中に見いだそうとする。ここにいう「物語性」は、かれの論理の結果としても、また事実問題としても、狭義の「物語」に限定することができず、哲学理論、科学理論、歴史記述、その他の範囲に及ぶはずである。とりわけそれらの学問の方法と関連するはずである。かれの主張は吟味すべき重要な中間的結論であるが、以上のことを考慮すると、なお十分な射程を持ちえていないように思われる。もっと正確にいうと、十分な射程を持つものが他にすでに存在するという意味からでなく、かれがこれほど広範に及ぶ問題を、しだいに歴史記述と狭義の物語との対応関係に縮退させているのではないかと思わざるをえないという意味である。

とはいえ、リクールのこの作品は示唆するところの多い労作である。なぜなら、この「物語性」こそは、その認識論的な核心を抽出してみると、「様式」「形式」「形態（かたち）」などの要因と同じものに帰着するのである。その意味で、かれの作品は本稿にとっても潜在的に示唆の大きい作品でありうる。かれがこの作品で提起しようとする要求の中に、分析と総合、主観と客観などにかんする常識に確信が持てなくなってしまうた精神の、ある何かにたいする

疑問が陰を落している。それは、自然学と倫理学との分業体制が成立したときに用意された懐疑の温床から立ちのぼる要求である。「物語」や「様式」にたいする憧憬は、なにも現代に始まったのではなくすでに一世紀以上西欧精神が繰り返してつづけてきたこの同じ要求の反映なのである。

何にたいする疑問かを確認するためには、ふたたび意識と意志と行為の連続性という問題にもどるのが、もつとも端的な方法である。近代の起点をルネッサンスでも啓蒙思想でもなく、その中間期である一七世紀後半に見るという態度の中には、単なる歴史理論の問題よりもっとはるかに、文明の深部にかかわる判断が存在する。それは、言ってしまうえば、自己の連続性への疑問である。人間と自然との間によこたわる西欧文明の特質のどこかに、これら三つの間の連続性が正統的な理論として主張されながらも、この連続性にたいする深刻な不信を醸成せずにおかないにかが潜在しているのである。近代につながる「ヨーロッパ意識」の転換を、ルネッサンス期ではなくバロック期に選んだアザールの『ヨーロッパ精神の危機』の中に見られるものも、まさにこのような文明における意識の線形連続への懐疑であったにちがいないのである。それは、控えめにいつてもヨーロッパという連続体が、意図すると否とにかかわらず自己分解して行き、その中からふたたび、思いもかけずに同じようなある一つの方向に向かって再度収束していくプロセスにたいする注目である。アザールの中に見られるものは、ここでもジンメルのことばを借りれば、この時代においてまさに不完全な解決に向かって「創造」を続ける西欧精神の運動の中で生じたある見えない断絶の様相の、精彩あふれる描写である。ただし、すでに前章でも見たように、アザールには自分が直面している問題の正体が正確に意識されている。だからかれは、あの時代の緻密な細部を克明に描写して見せるのである。かれには様式論への幻想はない。まして、別の場所で触れる現代のドゥルーズの「ライブニッツとバロック」論に見られるような、様式論に仮借したことば遊戯をするという凡庸な精神の弛みがあるわけでもない。

様式論への憧憬そのものについては、「(芸術作品は) 孤独な活動から生じ、至上の夢と自由を紡ぎ、しかしその中に文明のエネルギーが集約されて行くものである」<sup>(16)</sup>といった、アザールとほぼ同時代の、アンリ・フォションのような前例がある。さらにもっと遡れば、アザール自身が「早すぎて理解されなかつたかわいそうな天才」と評している一七世紀のヴィーコのように、歴史そのものを「様式の重層性」として考察したいという、それなりに重要な抱負の表現である側面がたしかにある。すなわち様式論には、「間断ない変化交替」を通じる不変な対立項を特定して見たという、大いに理解できる動機が存在するのである。

「(芸術は) 時代の運動の中に潜行し、やがて永遠として顕現する。それは特殊で、地方的で、個別的だが、しかし同時に普遍的な証言である。それは受容の多様さにもかかわらずそれを超えて歴史を、人間を、世界そのものさえもを映し出しつつ、人間と世界とを創造し、こうしてほかの秩序には還元されないある一つの秩序を、歴史の中に定着させる」<sup>(17)</sup>。ここに、様式に関心を持つものが「様式」の中になにを求めたいと願っているのが率直に告白されている。それは歴史の中に生命を吹きこむことを求めているのである。それは、ほかの秩序には還元されえない一つの「永遠」の証しが存在することを、希求しているのである。その希求を、単に幻想を追っているにすぎないと糾弾することは容易である。ただそのとき、糾弾するものは自分が西欧的「理性」の走狗としてそうしているのでないということを証明する責任がある。様式に歴史の生命を希求するものが、論理の力を、自らその切所にまで追求する責任があるのと同じことである。ともあれ、様式の中にこのようなものを発見したいという切望は、とりわけ西欧近代に失意し、同時にロマン的近代にも失望した時代、すなわち現代に先立ち、現代の意識に直接通じる一九二〇、三〇年代には、ある意味で盛行した思考様式なのであった。その限りにおいてのみ、それは近代の分析的な要素還元と要素の規格化にたいする異議の申し立てということではできない。そしてその資格において、それはリクールに見た「物

語」の復権への探求も含めて、現代にまで切実な願望として受けつがれているのである。とはいえ、くりかえすがアザールにはこの意味の様式論を展開しようという意図も、さらにはバロック論を展開しようという意図も見られない。かれはもつと冷静である。もつと冷酷にヨーロッパという対象を突き放している。

### 三 エウヘニオ・ドールスのバロック論における一七世紀の意義

アザールの冷静さと違った性格においてであるが、同じ時代に同じようにある一つの様式——バロック様式——に全霊を魅了されつくされながら、その追求の中からもつ制約さえも本質において凌駕し、ついに西欧精神の深奥の秘密に到達してしまつた人もいた。そうした最高の表現の一つを、エウヘニオ・ドールスの『バロック論』の中に見いだすことができる。ドールスはバロックの妖しい魔力に限りなく魅きつけられながら、その妖艶な魅力の正体が西欧精神のもつ自己矛盾の中から発散してくる、自然と人間とを対立関係に置く傲慢な禁欲主義の精神文化の伝統から湧出してくる、双子の兄弟への想念であることを開示した。

「われわれの世襲文化には、その特徴的な要素として郷愁という一種の快感があることは疑いえない。そしてこの快感への願望が、自己の『形質』とその仮装舞踏会の享受では満足しえなくなると、さらにさかのぼり、素朴なもの、原初のもの、赤裸々なものを求めるようになる。無邪気さの魅力にわれを忘れて夢中になること、それは極めて複雑化した文明に固有な病気なのである」<sup>(18)</sup>。

もちろん、東西を問わずあらゆる文明には、それが文明である限り、そこに固有の病気があることは認めておくべきであろう。しかしその症候は文明に応じてはつきりと異なるものである。ドールスの描き切つたものは、よかれあしかれ西欧精神に特有の病状を濃厚に帯びている。無邪気さに憧れることは、決して無邪気なことではない。自然を

求めることも、決して自然なことではない。「人は、ひそかに裸体の快樂のうちに清純さを、仮面の下に誠実さを求める。『齒に衣を着せずに物を言う』のはいつも仮面をかぶった人々である」。その意味でこれは、西欧に特有の奇妙な病気なのである。それは自然に憧れつつ、いや自然に憧れれば憧れるほど、結果として自分の周囲を、傲岸に人間を閉め出してしまふ「超越的な世界」へと変えて行きかねないような「病気」である。

ドールスは、ロビンソン・クルーソーからジャン・ジャック・ルソーへ、ルソーからゴッギャンへと自然児たちの年代記をたどりながら、この「病気」が漂わせる「聖女テレサの法悦」のような甘美な倒錯の香気によつて人を酔わせ尽くしたのち、突如一転して年代記を逆に遡上し、一七世紀のまったただ中へと、われわれをつれて行く。バロックの本質を「汎神論とダイナミズム」の中に位置づける、同著に収められた長い論文「ポンティニーにおけるバロック論<sup>(20)</sup>」で、かれは一七世紀ヨーロッパを席卷した宗教運動の核心にかんしてつぎのような問題を問いかける。「フランススコ会の主張とルター主義と反宗教革命運動とは、形態的にいつてある程度まで一致している。しかし、形式面における一致がある種の精神面の一致に通じないということはあるかないか……それでは、この一致とは何であろうか」。いいかえれば、形式の底流に存在し、様式を様式たらしめているものはなんであるのか。そのような精神的要因はなんであるのか。ドールスが様式を論じるのは、このような問に答えるためである。

インディオの楽園であつたサント・ドミンゴに真つ先に修道院を建てて住み込んだフランシスコ修道会とルター派の共通性は、おそらくだれでも認めるであろう。それら二つは、ドールスによれば、「人間による自然に対する一種の赦罪的な態度」を共有していた。しかし、それに反して、ルネッサンスのもたらした輝かしい光芒をかき消してしまつたヨーロッパの暗雲と見られている、反宗教革命運動——トリエント宗教会議、イエズス会、反動的ローマ化——の中に、汎神論的傾向を秘めた自然主義が内蔵されていることを、認めることができるだろうか。ところがドール

ルスは、カトリックの反宗教改革に対比させられるべきものは、時代的に先立つルネッサンスではなく、同時代のカトリシズムそのものの中にこそ見いだされるべきだと主張する。同じ意味で、宗教改革に対比させられるべきものも、宗教改革そのものの中に見いだされるべきである、と。すなわち、ジャンセニズムとイエズス会、カルヴィニズムとルター派とである。西欧精神の分裂を象徴する対立項は、時間を追って交替するのではなく、いつも同時代の中に共存しているのである。

「反宗教革命の真の性格を何かと対照してとらえたいならば、対置すべき相手はルネッサンスではないのである……ヤンセン派とイエズス会の関係はそれ自体一つの孤立した現象を構成していたのでないことは確かであり……二つの歴史的常数がそこで対立しあったと考えるべきであろう」。自然に対する不信、自然に対する誇り高き支配、罪の客観性への信念、精神と自然との二元性と矛盾をもつ、真に禁欲的な立場はヤンセン派のものであつて、その立場を代表していたと見られているイエズス会のものではなかつた。「ヤンセン派がイエズス会の寛容さ、時代との妥協性、現実に対する実用主義的な寛大さに対して繰り返し執拗な非難を思い出していただきたい……特に、ヤンセンおよびその後継者たちが、彼らは聖アウグスティヌスの観念論的、先知主義的、古典的な伝統に忠実に従っていると執拗に主張している点を思い出してください」<sup>(21)</sup>。こうしてドールスは、反宗教改革の潮流の中に存在していた二つの根本的に対立する精神的態度を、あたかも顕微鏡写真のように拡大して示す。一つは精神と自然との傲然として融和し難い対立である。もう一つはこの両者の融合へと向けられた、矛盾と動揺に満ちた憧憬である。一方をジャンセニズムとカルヴィニズムが体現する。もう一方をイエズス会とルター派とが体現する。

「主よ、……貴方は彼女に『私に触れるな(コレツジオ)』<sup>(22)</sup>といいながら、彼女に手を差し延べるのです。貴方は、敗北し涙にくれる彼女を地上に残したまま天国への道を教えられるのです」。

こうしてわれわれはドールスによって、デカルトとライブニッツのすぐ傍らまで連れて行かれていることに気づく。しかし、かれの追求はまだ終わらない。

「ところで、アウグステイヌスとペラギウスとの論争は、すでに古典的なるものとバロック的なるものとの闘いの一つのエピソードなのである。わたしは……ベルニーニよりペラギウスの方をはるかに重視し、はるかに直接的に考えていたことをここで告白しなければならぬ。わたしは、ペラギウスと五世紀から六世紀への移行過程を特徴づけた思想的変動を念頭に置いていたのである。その時期は原罪の性格と効力に関する議論に揺れ動いていた時代であり、自然主義的樂觀論、恩寵による新生、悪の觀念の消失といった奇妙で感動的な思潮が貫通した時代であった。ペラギウス説——わたしはすでに幾度か、ペラギウスは、何世紀も先立つ一ジャン・ジャック・ルソーなのだといった——に対してアウグステイヌスが行った反論の内容と同じものを、厳格なヤンセニズムはイエズス会の中に、そしてトリエンツの宗教會議に発するカトリシズムの運動全体の中に見出したのである。ヤンセン派の論争には必死なまでのセクト主義があるが、だからといってその議論が全く見当外れのものであったという訳ではない。ここではヤンセン派の正統性云々の問題は除外しても、ヤンセン派が下した診断の正しさを認めることが出来る。聖イグナチオの靈感の中には、自然との協調、生への好感といった基調があり、その点では宗教革命——といってもルター派の方のことで、プロテスタントの中のヤンセン主義であったカルヴァン主義ではないが——及びポルテインクラーと類縁関係にあつたのである。ポルテインクラー（フランシスコ会）と反宗教革命とイエズス会は、一つの知的分野、形態的にはバロック様式で示される精神という共通の場に集いえたのである」<sup>(23)</sup>。

こうして場面は暗転し、ドールスはまさに前稿で論じたヘレニズム末期に立つ。ペラギウスとペラギウス派を糾弾するアウグステイヌス自身のことばに、直接耳を傾けよう。このことばこそは、アウグステイヌスを恩寵予定説にか

んする最大の神学者とし、あのプロテスタント倫理、とりわけカルヴィニズムの倫理の直接の先達としたところのことである。ペラギウスが、人間は神の恩寵を自らの手で努力することによって獲得する必要があると説いたのにならして、アウグステイヌスは抗議する。「彼〔ペラギウス〕が……自己の主張を裏づけていると信じているものを吟味してみなさい。彼は言う、『いかなる意志も自然本性のうちに分かちがたく植えつけられていると証明されているものを取り除くことはできないから』と。……自然本性のうちに分かちがたく植えつけられていると証明されている能力はいったどこに存在するのか。見よ、人間は自己の欲するところを行っていないのである……善を意志するところは人間に備わっていても、善を実行することは備わっていない……人間の本性は自己の義にいたるために自分の力だけで十分であるように考え〔れば〕、キリストの十字架が無効にされてしまう」<sup>(24)</sup>。

自由な意志が神によって人間に与えられた以上、人間は自己の意志の力によって、自力で善を行うべきであり、そこにこそ神の恩恵を活かす道があるのだ、という自己への責任感にあふれたペラギウスにたいして、アウグステイヌスが金切り声をあげている。そこには、前稿で論述の対象にした『自由意志論』を書いた闊達な人間とは全く別人のように、切羽つまったアウグステイヌスがいる。前者をかれの初期の古典主義の自然な発露と見るならば、晩年の後者は度しがたく神父である。とはいえ、それもまたありあまるほど古典主義の教養を体現したアウグステイヌスが、古典主義とキリスト教とを融合しえたと信じたときに、みずから撒いてしまった種なのでもある。

ドールズがその作品の中で折々注目している一九世紀最高の古典学者ニーチェは、こんな醜態には当然我慢がならない。「キリスト教の神への情熱は往々精神の高貴を侵す」……奴隷が身にふさわしくない恩恵を受けたり崇められたりしたかのようなオリエント流の恍惚もある。アウグステイヌスがその例だ。かれは、態度にも熱情にも不快なほどに気品を欠く<sup>(25)</sup>。あまりに手厳しい批評だがその通りではある。ともあれ、ここで問題を要約するためにハンス・



ヨナスの検討を通じて見た前稿の論点を一部反復することにする。

「古典哲学の素朴で馴染みやすい精神の作用が、ある文明史上の要因群の組み合わせの中で宗教的倫理判断に接合されることになったのが、西欧精神の個性であつた。西欧哲学は『野生の思考』から哲学がようやく立ち上がったばかりの時期にヘレニズム時代の巨大な攪拌機の中に投入され、出発点を『性』の断片としての『善悪』に求めざるをえなくなつてしまつたのである。そこからいかにして『理』へたどり着く回路を持ちうるかというのが西欧精神の課題であつた。『理』が本然の座をついに見いだすことのできない西欧の『ヒュレー』の放浪は、その代償として『理性』という東洋哲学に見られない一種独特の観念を生み出すこととなつた。それは『有此理便有此天地』の『理』ではなく『性』であるところの『欲情』『欲望』との対比<sup>26</sup>対決においてのみ『理性』でありうるという意味で、あるいは『意志』的倫理命題に監視されているかぎりでのみ『理性』でありうるという点で独特のものである」。

以上に述べた構図から、一七世紀に生きたライプニッツもまた自由ではありえなかつただろう。しかし今は、ドルスが指摘するアウグステイヌスのペラギウスにたいする血相を変えた論争へと、もどることにしよう。世界を悪意に満ちた鉄の牢獄だと観ずるマニ教徒にたいしては、アウグステイヌスは、神の摂理によつて人間に自由意志が授かつており、たとえそれが悪い行為の根源になりうるとしても、人間に最高の善を求めさせようとする恩寵の賜物なのだ、と主張することができた。しかしこのとき同時に、かれは「理」と「性」との間にもともと潜在していた裂傷痕上のかさぶたを、あらためて引き剝し、傷口を押しひろげてもいたのである。自由意志というそのような能力が、神によつて人間に与えられているのだとすれば、率直にその自然本性に従つて善を行おうとその能力を用いることが、人間の崇高な義務ではないか。そのとき神は、その努力に報い、その功績に應じて恩寵を授けるはずではないか。こうして穢れなき新生は約束されているはずである、とペラギウス派は感動的な「自然主義的樂觀論」に満ちて確信す

る。アウグスティヌス自身もじつは、『自由意志論』の中ではそのようにも解釈できる論旨を披瀝しているのである。<sup>(27)</sup>だがそれでは、人間が神の敵かな手を離れて、アダムとイヴの自然に還ってしまうことだってできるではないか。原罪と十字架は無効になるではないか——オリエント色の漂うマニ教に向かつては闊達でありえたアウグスティヌスがペラギウスに向かうと一転して、「恩寵予定説」の権化と化す。このあたりの事情は、現代も含むあらゆる宗派闘争に瓜二つである。後世ライブニッツがあるところで言及するはめになる「原罪を背負う以上、洗礼を受けずに死ねば幼児でも地獄に行くしかない」、という戦慄なせりふをアウグスティヌスが吐いたのも、このような、西欧から離れてみれば、醜悪で難解としかいいようのない文脈の中においてであった。

こうして、アウグスティヌスとカルヴァン主義とジャンセニズムという「主知主義的二元論」に立つ世界観と、「汎神論的自然主義」とが決して相容れず、しかも相容れないままにせめぎ合う西欧精神の描き出す構図を、様式論もバロック論もはるかに超えてしまった次元において、ドールスのことば通り理解することができるのである。もし、同一の文化についての通時的比較というものが構想されうるとすれば、この作品はまたとない模範となるだろう。ドールスの様式論の最大の長所は、様式論を超越してしまったこと、そうすることによって文明論の核心に到達したこと、にある。「アレクサンドリア時代と一七世紀とは何と酷似していることか!……これら二つの時代においては、文化は風景の中にひたっている」。「ヴィーコやヘルダーに発する無邪気な批評は、民謡や民族衣装や魅力ある地方習俗などを非常に古いもの、というよりも太古からのもののように考えた。しかし調査してみると、これらすべては実際にはバロック文明、特に一八世紀に始まっていることが分かった。あの一八世紀という、百科全書が現れると同時に民間伝承が固定化した歴史的な時代」に。<sup>(29)</sup>

こうしてみると、かれのつぎの判断はよく理解できるものである。「われわれが文化史に関する知識を深めれば深

めるほど、次のような真理がより明確になってくると思う。つまり、汎神論は、その他の哲学流派のような一つの哲学流派ではなく一種の共通分母、一つの総括的な基底であって、厳格な峻別、多元論、不連続性、合理性に対する非常に熱烈で戦闘的な偏愛、といった、維持することが極めて困難であり不安定である態度を人間が放棄するや否や、精神はたちまちその基底に向かつて滑り落ちてゆくことである。……これは普遍的法則なのであり、カトリシズムのみならず、論理的思考と情念的思考、あるいは知性と生との一切の関係を適応される法則なのである<sup>30</sup>。

ドールスの様式論を超越したバロック論が探り当てた一七世紀は、まさに西欧精神の根底につねに存在する主知主義と主情主義、知性と情念、政治体制と日常生活、制度と人間、人工と自然、等々から合成される不安定なモザイクの骨格構造が露呈し、それを形作る骨材同士が激しいきしみを発しながら離合集散を繰り返し、再統合に向かつてひしめき合っていた何度目かの転回期であったことがわかる。その中からさまざまの粒状構成物が音を立ててこぼれ落ちつつあった時代であったことがわかる。先にみたアザールのいうジョン・ロックの欲望と不安の心理学は、この再統合がおよそどこに向かつて落ち着き先を模索しつつあったのかを、鮮やかに暗示するものだったのである。

ドールスは自然科学とは縁のない人であるが、にもかかわらずかれが「一つの総轄的な基底 *un fondo genérico*」と名付けているものは、なぜか物理現象や数学を端的にイメージさせる。おしなべて西欧文明は、いわば凹面体の縁辺のある一点に必死で止まろうとしているなかなのである。西欧文明における精神は、渾身の力を振り絞り、多分自然の扼殺に全力を行使しつつ、この位置を維持することに貢献しているのである。だが、その困難な努力の手をゆるめるや否や、精神はこの凹面体の「底」に向かつて、この共通分母に向かつて、滑り落ちていくのである。もしバロックに仮に「醜怪さ」があるとするれば、それはこうして滑り落ちるからではない。滑り落ちつつ、ジンメルを表現を借りると、西欧精神がそれを「解決の手段」のための「創造的精神」であると、幾度となく自認してきたからで

あるに違いない。このような性質の「基底」こそ、かれが「類型」と呼び「歴史的常数」と呼ぶところのものである。かれはこのような要素を、きわめてグノーシス的な「アイオン」という象徴的で不気味な概念に対比させて見ようと試みさえしている。これらのせめぎ合いから、かれのいう「ダイナミズム」が生じると観察しているとすれば、それはある意味で「形態の秘密」への考察にもどこか非常に近接した発想であり、また別の意味でレヴィーストロースが立脚している「人間と自然との対立」としての文化、という構想にも相通じる立脚点である。ここには、現代に「流行」している自己組織系論などとは比較にならない豊富な内容がともなわれている。これを「時代の運動の中に潜行し、やがて永遠として顕現する」(フォション)ところの「様式」とあえて呼ぶのであれば、それは西欧精神の中に、このようなきわめて不安定な矛盾と動揺の構造が内蔵されるにいたった結果なのである。ドールスはむしろ「様式」というよりある意味で「形態」の奇妙な出現機構の解剖に成功したのである。ドールスの作品が開示する、不安定の中からある種の奇妙な形態が成長して行くのに似たこの不思議な構図は、単に時代の芸術作品に宿る様式であるだけにとどまらず、アウグスティヌスの周辺にもダンテの周辺にも啓蒙主義の周辺にも見いだされるはずの、西欧精神の「共通分母」である。

この中にライブニッツの名が見あたらないのは、単にドールスとの関心対象の差の問題にすぎないのではあるが、もしドールスが自然学者で、なにかの偶然からライブニッツの研究に従事することになったとしたら、と想像してみるのは興味深い空想である。なぜなら、ライブニッツはドールスのいう西欧精神の対立項の両方を、どこか一人で体現してしまっていた人だったからである。

#### 四 トレルチのライプニッツドイツ観念論起源説

従来の正統的なライプニッツ観の一端にも目を通しておくことは、意味があることだろう。ここに見るトレルチのライプニッツにかんする判断は、ライプニッツが歴史の進歩の舞台から押しやられ、二〇世紀劈頭バートランド・ラッセルによって真正面に連れ戻されるまでの二〇〇年のあいだ逼塞することになった仮の宿が、いつたいどんなところであつたかということを証明してくれる。

ドールスのものが、カトリシズムの中から発散する微かな不協和音により多く鋭敏な聴覚をはたらかせた作品であつたのにたいして、プロテスタント側でも、そのすこし前に宗教社会学者エルンスト・トレルチが、ルター主義とカルヴィニズムとの親近性ではなく異質性について、「キリスト教社会哲学の段階と類型」という論文の中で強調している<sup>(31)</sup>。もつとも、ドールスとトレルチの共有するものはここまでである。わずか二、三〇年の差といつても、第一次大戦を隔てるという意味では大きな時代差があるし、それ以上に二人はあまりにも体質が違いすぎるから、当然といえば当然であるが。

トレルチは、プロテスタント内のルター主義とカルヴィン主義という二大セクトの異質性を、当時の後進国ドイツ知識界の常套句を用いて、前者が「保守」主義的であり、後者が「自由」主義的である、と評している。要は、前者が牧歌的ゲマインシャフトへの回帰志向がよく、後者は経済的ゲゼルシャフトへの適応志向が強い、といつてゐるのである。プロテスタント宗教史家トレルチといえども、マックス・ヴェーバーほどでなくとも、なにがしかドイツ国家の発展、とくにその経済発展に関心を持たざるをえなかつたのであろう。もつとも、トレルチが書き綴るキリスト教精神史の中からも、書き手にその意識がなくても、読んでいるとどこかから、罪を着せられたまま地上に取り残

されたものに天国への道を教えようとするかのような西欧文明の中に生きることになった人間が、矛盾した二元的な要求に応えようとして、ぐるぐると、どちらが表でどちらが裏かはつきりしないメビウス円環の上を巡りつづけるかのような、情景が浮かんでくるところが皆無とはいえない。それは、トレルチという宗教史家の持つ非凡な才能の予期せぬ流出である。その中から、キリスト教における自然法の解釈を通したかれの自然と倫理にかんする叙述に目を通して見よう。

キリスト教が制度と化して以降、ロマ書やガラテヤ書の矛盾は、つまりはアウグスティヌスの矛盾は、日常さらに起きる厄介きわまる悩みとなった。それに答える必要の中から形成されたものが、自然の秩序、「自然法」という一つの折衷的観念である。この「自然」が、出発点からしてきわめて西欧的特殊性にもとづくものであったことはいうまでもない。「教会にとつて、それは単なる妥協であり、なんら内的な統一をあたえるものではなかったが、応急に必要な秩序なのであり、その結果教会の最良の能力は修道院の中へと避難せざるをえなくなった<sup>(32)</sup>。いいかえれば教会とセクト、俗衆と選良、大衆と前衛との分離であり、こうしてキリスト教は、結局は、グノーシス宗教として同胞であり同時に最強の天敵であったマニ教のそれと、強固さにおいて劣るとはいえ、類似した組織原理を採用せざるをえなかった。この組織原理はトレルチのいう「二重道徳」の使い分けの産物である。キリスト教と資本主義という例の有名な主題を考えると、いったいプロテスタントの（とりわけカルヴィニズムの）禁欲的倫理が注目されるべきなのか、それともここに見える、二元的でありながら同時に絶対的に一体でなければならぬという社会的組織原理の方がより大きく注目されるべきなのか、いまだにはつきりしていない。ただ、ソースタイン・ヴェブレンのいうヴィクトリア時代の「見せびらかしの消費」が、自然法にもとづく組織原理の世俗版二重道徳であったことだけは間違いない。

「このような妥協を実行するにあたって手段となつたのは、教会がストア派から学んだ相対的自然法という理想であつた。つまりストア派は、現実の世俗生活の中では遂行不可能な、原始状態の黄金時代においてしか完全に妥当しえないような、高い理想を持っていた。人類の墮落以後、自然と理性の法則は自由、平等、共有財産から、権力、権利、暴力、戦争および私有財産に基づく秩序へと姿を変えた。その理想は、この墮落の下での道徳的な自然と理性の法則であり、理性を利己心と悪から免れる鍛錬・救済の方法と見なすことである。このような相対的自然法則を、罪への罰として、また原罪への救済手段として、キリスト教道徳が遺産相続した。その結果キリスト教道徳は、世俗生活と自然法則との妥協としての二重道徳を形成したのであり、そこでは、キリスト教的戒律はたんに可能性としてのみ追求されるしかなかつた。本来の峻厳なキリスト者は、山上の垂訓を最高の指針としつつ、きびしいキリスト教的倫理を遂行するために、修道士として世俗から自己を隔離する。この二重道徳は妥協の手段である」<sup>33</sup>。

そこから、制度としての教会とセクトとの分解が生じる過程を明らかにするのが、トレルチの作品の特徴である。しかし、この分解は、単なる二極分解ではない。ちょうどイエズス会とジャンセン派の関係のように、分解した部分同士がさらに分解し、さらにさらに細かく分解に分解を重ねていく、間断ない「プロセス」なのである。それらは、統合システムである教会の権威と権力が機能している間だけ、見かけの制度としての一体性という外見を示すことができる。トレルチの宗教社会史の長所は、このようなプロセスが、その成立をどのような精神構造に負っていたかを明確に示そうとするとところにある。もつとも、様式論者ではなく歴史的類型論者であるトレルチは、このようなプロセスの中から様式のダイナミズムを掬い取るのではなく、いわば社会学的「類型」<sup>34</sup>を掬い取るのである。その類型が「教会」、「セクト」、「神秘主義」の三つであることは周知のことであろう。

この興味深い「キリスト教社会哲学の段階と類型」を主要部分として収録した、ハンス・バロン編纂による『精神

史・宗教社会学論集』の中に、「ライプニッツと敬虔主義の起源」（一九〇二年）と題した長い論文がおさめられている。その論旨を要約するとほぼつぎのようになる。

一八世紀は、ドイツプロテスタントにとって閉鎖的な国家教会時代の終焉と、新しい時代の開幕を意味した。フランス、オランダ、イギリスの政治的、経済的、精神的成長は——つまりは国民国家への歩みは——近代文明の勝利に満ちた台頭をもたらし、眠れるドイツ人にとって、その愛国心を揺り動かす一撃となった。ドイツはもはや、偏狭な小邦分立と、閉鎖的宗教感情の中に安住することができなくなった。世俗化した習慣と教養、世界化した知識と実用関心、新しい社会認識と新しい経験が、すなわち「エスプリ・モンドレーヌ」が必要になった。そのとき、オランダやとりわけ一六八九年（名誉革命）以後のイギリスの先例が提起されるにいたった。すなわち、寛容で宗派の多様性を許容する国家、その国民を信仰に関して保護し、国民はまた現実的国家関心を唯一の政治的関心と見なすような国家の理想、さらに、経験と観察と実験に基礎をおき、自然をあらためて知り、歴史的には国家と法とをあらためて理解することを教えるところの、新しい啓蒙的科学が提起されるにいたったのである。「この衝撃は世紀を追う毎に強まり、精神的、政治的の生活において死に瀕していたドイツ大衆をして、ついにフランス革命の衝撃に直面させるにいたる……かくしてプロテスタント的ドイツにおいて、一方では新しい哲学と自然科学の形成への動きと、同時にそれらをキリスト教の宗教的、道徳的基礎観念へと奉仕させるところの啓蒙主義の歴史的理想とが出現し、また他方では、それまで長くつづいた死せる教条主義と聖職者による旧守と宗教的感情にたいする信條的束縛とを、根源的な意味において解き放ち、プロテスタントイズムにたいして、現代にまで継続するドイツ民族の精神的深化と活性化とを賦与したところの、真性の宗教運動、新たな宗教改革が台頭するにいたった。前者こそ古典的『ドイツ観念論』哲学であり、これは完全に新しい科学の上に基盤を置きつつ、だが同時に自然を、永遠なる善と精神的課題の下へと位置づ



けることを教えた。また後者こそ『敬虔主義』であり、混乱した宗教感情を強烈な主観的生活へと覚醒させ、それによって、プロテスタンティズムの根底に横たわる宗教体験にふさわしい新鮮な覚醒を宣言するものであった<sup>(35)</sup>。

比較的均整のとれたトレルチの文体も、ことドイツとプロテスタンティズムにかかわる問題になると、とかく暑くするしげになるきらいがある。ともあれ、その論旨は平たくいうと、ヨーロッパの中で「国際化」を達成し、世界に進出する「国民国家」への地歩を築くためには、プロテスタンティズムが地域主義を脱却する必要があった。この社会的ニーズに応えるものとして、上記の二つの精神運動が生起した。「前者〔ドイツ観念論〕の父がライプニッツであり、後者〔敬虔主義〕の父がシュペナー (Philipp Jacob Spener) であった」というのがこの論文におけるトレルチの結論である。その中のライプニッツの位置は、古典的ドイツ観念論の創始者にして、敬虔主義とも相まちつつ、カントの先駆者となった、ということになる。すこし前までの、ドイツ哲学の影響下にあったわが国哲学界の定説もほぼこれに近いものといえるのではないだろうか。なお余談ながら、上記のことから、トレルチにおける近代の起源はルネッサンスとの対比における啓蒙思想と、かれが「イギリスの道德学者」と呼ぶものに求められていることがわかる。それはともかく、敬虔主義についてはいま割愛するとしてもこれは、なるほど一つの傾聴すべき判断であり、哲学と歴史との、経験科学と信仰との強い緊張関係の中に「近代文化」を見ようとしたトレルチにふさわしい結論とすることができよう。

トレルチが強調する多くの根拠も、たしかに感銘を呼ぶところがある。ライプニッツがすぐれた学者であったこと、「偉大なスタイルにおいて近代人であったこと」、などはいわずもがなとして、かれが「イギリス王立協会」や「パリ・アカデミー」に相当する組織をドイツに作ることを希望したことも事実であるし、ある種の国家構想を持ったことも事実であるし、それとの関係でエジプトへの出兵を論じたことも事実である。その出兵が、ライプニッツの意図

そのものであったかどうかは不明にしても、結果的にフランスを弱体化しドイツへの脅威を軽減することもありえたであろう。いいかえると、真理の追求に生涯献身すると宣言したデカルトのような意味での、ただの学者でなかったらしいことも、まったくその通りである。ドイツの哲学者の中に、カントやヘーゲルをはじめとする、後日「ドイツ観念論」と通称されることになった、多くの有力なライプニッツ祖述・解釈者を持つことになったことも、その通りにちがいない。

ただこれには、困った問題が若干あるのも事実なのである。なかでも、ライプニッツが「新たなドイツの歴史を体現する人間であり、ドイツ民族を、ドイツ国家を、ドイツキリスト教を……革新し奮起させる計画をその人格において体現した」<sup>(36)</sup>人物だったかどうか、というのがかならずしも判然としないことである。もつと端的にいうと、ライプニッツがドイツ国家をそれほど強く意識していたかどうか、自分がドイツ人であることさえそもそも気にしていたかどうか、さらには、自分がプロテスタントであることさえ念頭にあったかどうか、などという一番肝心の問題が、ライプニッツ自身の作品を読むと、きわめて疑わしくなってくるのである。ある意味でそのような問題を超越しているところに、ライプニッツの正体があるようにさえ思える。これがルターなりシュペーナーであれば、確かにこの方向に沿ったかれらなりの情熱的なアピールが見られるのであるが、はたしてライプニッツは、そもそもドイツ民族やドイツ精神にかんするそのような使命観を、強固に持っていたのだろうか。筆者の学びえたかぎりでは、そうだと確言できる証拠はどこにも存在しないようである。むしろかれは、もうすこし別の関心と別の論理的帰結から、新旧キリスト教の提携とキリスト教大国家の再建を構想した可能性の方が大きいように考えられるのである。<sup>(37)</sup>ドイツの民族国家への踏みだし、ドイツ国家主義イデオロギーの高揚は、ライプニッツが直接関与しえた時代よりもうすこし（少なくとも一世紀）後のことになるのではないだろうか。もちろん、本人が自覚することなく、しかし同時にトレルチ

の評価するような貢献をドイツ国家にたいしてなしたということは、十分に可能である。また、後世のいわゆるドイツ観念論哲学がライプニッツをおのれに引き付けて解釈したことも、ライプニッツの関知しないことであるし、その解釈がかなり真相と異なっている可能性も、本稿の中でしだいに明らかになって行くであろう。したがってトレルチの評価は、このような本人の意図せざる歴史的意義についての指摘であると解釈しておくのが、目下は最善であろう。

トレルチの論文に先立つわずか二年前、『ライプニッツ哲学の批判的展開』によってライプニッツを一気に二〇世紀にもたらしたバートランド・ラッセルは、この書においてもまた後の『西洋哲学史』においても、ライプニッツにたいしてきわめて明快な二重評価を与えている。後者の中では、ライプニッツは「世紀を超越した」天才的哲学者だが、人間としては推賞しにくい人だといっている。前者の中ではその作品について、世に公表されたかれの作品は軽薄、皮相、空虚だが、かれが公表しなかった作品——とくに一六八六年以後の——は独創的、深遠、かつ「高度に論理的」であった、と述べている。その上で、かれほどの人が体系的な「大作」を残さなかったのは、その体系の中に欠陥があったからではなく、かれが一つには神学上の評価に気が使すぎたから、もう一つには王侯君主に阿ることに忙しくて、年中時間に追われていたからだとかなり厳しいことを述べている。身も蓋もなくいうと、ライプニッツが俗事にかまけすぎずに体系を残してくれたければよかったのに、と慨嘆している。これもまた、もう一つの正反対の評価である。それに比べると、トレルチの評価はあまりにも熱情的で美しすぎる評価であることは否めない。

## 五 ジル・ドゥルーズの「ライプニッツとバロック」論

前章のトレルチの評価は、いわばもつとも古典的な評価であるといえるが、一方ここに見るのは、それから一世紀

を隔てた、いまをときめく「新哲学」の一典型とされるジル・ドゥルーズのライブニッツ論である。それも、ライブニッツとバロック様式とに関する議論である。トレルチのものが熱情的で美しすぎるとすれば、これは見るからに屈折しているように感じられる。ところで、先に筆者がエウヘニオ・ドールズを検討の対象にしたのは、バロック論はどうでもよい、とまではいわないにしても、すくなくともバロック論のためでないことは理解してもらえよう。ドールズを深く検討したのは、かれが結果において正確に掘りあてた西欧文明における対立項が、すなわちかれの「歴史的常数」と呼ぶものが、前稿以来の試みである東西比較にあたって筆者が採用している方法にたいして、非常に興味深い参考事項であり、また傍証ともなると考えるからである。

バロックとライブニッツとをただ重ねてみることは、よほど愚鈍な人間でもできることだろう。なにしろ、かれと時代の重なる名だたる芸術家、音楽家を数えるだけでも容易に十指に余るのだから。また、ライブニッツが一度でも美や美学を主要な課題にしたのなら——同時代のヴィーコのように——これまた「ライブニッツとバロック」という主題は、当然どこか必須の研究課題であろう。しかしライブニッツは、スピノザよりもデカルトよりもっと徹底して、美学には関心がない。かれの関心は、終始二つの分野にしかない。第一は、まさにラッセルが瞠目した「実体」にかんする考察、第二は、前者ほど注目されないが「倫理」にかんする考察である。両者の間を跨構しているのは、美ではなく神である——正確には、神という名の「論理」である。しかし、ほかならぬこのようなライブニッツとバロック論をキーワードにした評価の出現である。これは天啓のような大発見か、さもなければ手の施しようがない駄作か、どちらかでしかありえない。

ドゥルーズは、当代わが国でしばしば名前が聞こえてくる、その意味で高名な哲学者である。筆者もかねて、日仏でのううわさは多少耳にしていた。しかし、その作品に接したのはこれが始めてである。この著作の中にライブニツ

ツの名がなかったなら、読む機会も持てなかったかも知れない。今回接して、うわさにもれずいわゆる才人であるらしいことは、たしかに知ることができた。しかし、本稿はドウルーズ論ではないので、その才人ぶりを紹介する必要はないであろう。筆者のこの作品にたいする評価を結論としていってしまえば、哲学とはいうより出来の悪い美術評論のようなもの、ということになる。美術評論を紹介するのは、別の意味で難しくて気が重いが、なにぶん異例の場所にライプニッツの名を発見した以上、通り過ぎるのも本意でない。幸いにも、この作品『襞——ライプニッツとバロック』には、「バロックとは何か」と題された一章がある。さらに幸いなことに、この章は六つの、比較的抽出しやすい節によって構成されている。この作品の論旨全体を紹介するには、この部分を取り出すのがもつとも適当であると思われる。というのも、これらの節に書かれていることが、作品全体で書かれていることと、ほとんど過不足なく一致するからである。極論するとこれ以外の内容は、つぎに述べる省略を除くと、作品全体に存在しない。

すなわちここで省略するものとは、第一は、バロック時代の画家・造形美術家への言及である。省略する第二は、デュービュフェー、クレー、ラウシェンバークなどの現代の画家、ケージ、シュトックハウゼン、ペリオなどの現代の作曲家、およびヘルマン・ワイル、ルネ・トム、マンデルブロートなどの現代の数学者への言及である。これらを省略するのは、作品の色彩、とくにそのペダントリーを損なうことではあるが、こと論旨にかんするかぎり、この作品の主題である「ライプニッツのバロックにたいする意義」を損なわないと判断しえた。そのような前提で、この要旨に目を通そう。この部分は、バロックの本質、ならびにライプニッツの哲学全体にたいする貢献にかんする、つぎのような主張によって始まる。

「以下に述べるのが、厳密な意味におけるバロックの極度の特殊性、また同時にバロックを歴史的境界を越えて、恣意的な延長としてではなく、のりこえさせる可能性、を解きあかす諸特性である。これらは、バロック的なもの

の芸術一般にたいする貢献であり、また同時にライプニッツ的思考の哲学にたいする貢献である」。かれがこのような特性として列挙するのは、つぎの六つである。それらとは、つぎのようなことである。<sup>(38)</sup>

「1 『變』は無限の運動または過程を発見した。バロックにとって問題は、變をどうやって終えるかではなく、どうやって続けていくか、限界を越えてどうやって無限に到達することができるかである。變があらゆる物質に遍在し、そのことによってそれを異なつた尺度、異なつた速度、異なつたベクトルを持つた表現する物質（山水、織物、生体組織、脳）に変えるからだけではない。とりわけそれが『フォルム』を決め、『フォルム』を物質化するからである。それが表現の形式すなわちゲシュタルトウング（組成）を産出するのであり、これこそが生成要因すなわち無限の変曲する線であり、また独自の變数を持つ曲線なのである。……」。

たしかに「變」は、バロック造形美術において、隙窩の裝飾その他のそこかしこに頻繁に目撃しうる形状的特質ではある。この著者のような人が、そのような直載なことから述べはじめてくれることを大いに期待したい。しかもそれがライプニッツ論となればなおさらその期待が強くなる。ところがこの期待は、ひどく裏切られる。なおもなにか深遠な含意がきつとあるのではあるまいか、と考へつつ「變」を定義した第二章（「精神の『變』」）を読みなおすことになる。この章の表題が、しかし意味深長ではないか。面倒ではあるが、やはり文章そのものを直接引用する方がよいと思われる。この作品の事実上の書き出しに相当する、この第二章の冒頭はたとえばつぎのように書かれる。

「バロック的数学（珍しい表現である）の定義は、ライプニッツとともに誕生した。その学問の目的は、それ自体が變数そのものであるような、多様な尺度への『新しい愛好』である。実際、分数において、いや代数式においてすら、變数はそのようなものとは見なされていなかった。なぜなら一つ一つの項は特定の値を持っているからである〔式  $a/b$  が  $1/2'$ 、 $1/3'$  など有理數値をとることをいうのであろう〕。ところが、無理數やそれに対応する級數計算や、

また微係数や微分法においては、同じ性質はもはや成り立たない。なぜなら、ここでは変数はただちに無限として現れるからである。無理数は、一方は最大を持たず、もう一方は最小を持たないところの、二つの収束数列の共通極限である（「デデキント切断をいうのであろう」<sup>(39)</sup>）。微係数は、しだいに極小化する二量間の関係の共通極限である（「おおむね定義に近い」）。ところで、このどちらの場合についても、曲線という要素が原因として作用していることを主張することができる。無理数は、有理点からなる直線の上に弧が下降することを意味し、かくしてこの直線が偽りの無限であり、無限の窪みを内蔵する単なる無限定にすぎないことを開示する。これはまた、無限がなぜ直線によっては表現しえない迷路であるのか、の理由でもある。直線は常に曲線と混在させられねばならないのである（「以上数学的には無意味」<sup>(41)(42)</sup>）。

最後の一文を除くと、初歩的な数学解説である。そこからなぜ最後の難解な文が成り立つのか、筆者には責任ある解説は不可能である。要は、この作品がこうしたレトリックで書かれていることが理解されれば十分である。これに続けて、この文のすぐ前にある、「変曲は多様な曲線あるいは變の、理想的な生成因である。変曲は真の意味のアウトムであり、生成するところの点である。これこそクレイが、運動する自発的な線の生成要素として抽出したものである。この事実はクレイのバロックへの、そしてライプニッツへの親近性を証言するものであり、かれを、デカルト主義者で外的力によってのみ運動させられる固い角度と固い点に固執するカンディンスキーにたいして、対立者たらしめているものである」、といった前置きを付け加えれば申し分ない。本作品はすべて同様な文体であるから、できかぎり余計な補足や説明を加えず読者の「鑑賞」を妨げないようにしたのであるが、ドゥルーズのいう「ライプニッツ的思考」にかんしては、そうもいかないようである。

「2 『内側と外側』Ⅱ無限の變は、物質と精神の間を、表口と閉じた部屋との間を、内側と外側との間を、分割す

る。あるいはそれらの間を運動する。変曲を持つ線は仮想のものであり、細分化し続けることを決してやめないから、それは精神のなかに実体化されると同時に、物質のなかに現象を持ち、これら二つは境界を越えることがない。パロツクの特徴はこのようなものである。すなわち、外部はつねに外側にあり、内部はつねに内側にある。無限の『受容性』と無限の『自発性』。外側は受容し、内側は運動する。これまでパロツク建築は変わることなく二つの原理に直面してきた。支える原理と覆う原理である……。二つの直接の調停は決して行われず、必然的に調和的であり、さらに新たな調和を喚起する。記録によってであれ記憶によってであれ精神の内側の音楽の高揚によって表現されるものと、原因から原因へと造形される物質の部分による綾目とは、同じ表現であり同じ線なのである。ただし、表現されたものは、まさにその表現そのもの以外のうちには存在しない。……」。

これは、モナドの心身二元論に言及していると思われる。ただし、受容性と自発性、といった「深遠な」不正確さは、ライブニッツにふさわしくない。この種の曖昧な論理をライブニッツは持っていない。なお、「精神のなかに実体化されると同時に、物質のなかに現象を持ち……」という部分は、主語を（「モナドは」のように）取り換えてやると、やや意味をなすようになる（いいかえると、この文章では関係のないものが語呂合わせで結ばれている）。下記の5にかんする解説を参照いただきたい。

「3 『高さ』と『低さ』」引き裂かれたものの完全な調和、あるいは緊張の解消は二つの水準への分割、唯一で同一の世界（宇宙線）を形成する二つの階層への分割によってなされる。表口側のもは下の階に、精神の部屋は上の階に位置する。無限の襞はこの両階の間を縫って運動する。だが二つの階層に分割されたせいで、その襞は上下のどちらにでも大いに拡大される。襞はもつと細かな襞へと分割され、内側にむかってたぐり込まれ、外側に向かってあふれ出し、こうして高いものと低いものとして結び付けられる。物質の皺が外部の状態を作り精神の襞が閉じた内部の状



態を作る。部分の皺と音楽の襞。バロックは究極の抽象芸術である……バロック的なものにおいては物質と力の結合が、マチエールとフォルムに置き換わる。（根源の力は精神のそれである。）……」

上の項の反復であろう。物質と力の結合は、ライブニッツの自然学の一つの中心主題ではあった。それが「マチエールとフォルムに置き換わる」という比喻にかぎり、前後を取り払えば理解しうる。ただし、それと抽象芸術とはならん関係がない。抽象芸術はそれほどすぐ底が割れるものでもない。

「4 『襞の開展』」これが襞の対立物でも襞の消去でもなく、同じ行為の継続または延長であることは明瞭である。襞が『方法』となり、過程となり、行為となるために、現象であることを止めたときに、襞をほじくることが、これと正確に同じ様式で表現されることの行為の結果となる。……バロック的なものには、東洋との深刻な対峙が必要だ、というべきかも知れない。これは、ライブニッツの二進法にかんする冒険において現実に起きた。ライブニッツは、一とゼロが中国的に全と無とに対応すると見なしている。しかしバロック人であったライブニッツは無を信じない。かれにとつては、無は常に襞となった物質によって満たされていると思えた。なぜなら、かれは二進代数もまた十進法や——そして「自然」そのものや——とともに、一見明白な無の外見の中に秘蔵している襞をその中に二重写ししていると見なした。ライブニッツにとつて、そしてバロックにおいては、襞はつねに充満である。……」

この部分は相当の補足説明を必要とする。「襞が『方法』』といった表現についてはない。この種の表現は、昨今の大衆化した批評では日常茶飯事であり、悪習だがわれわれもあまり驚かなくなつた。それではなく、後段の、「東洋」と「ライブニッツ」と「二進法」とを取り合わせたいわくありげな叙述についてである。

ハノーファー侯国時代のライブニッツとイエズス会中国宣教師との間に、頻繁な接触があつたのは史実である。とくに一七〇〇年前後数年に集中する。清の康熙年間であり、宣教師側は、漢人知識層懐柔のため百科辞典ばかり作ら

せた聖祖康熙帝に、数字百科の編纂について協力する必要がある、という事情があった。ライプニッツ側は、あとで述べる大キリスト教統一国家形成の構想が、事実上潰えていたとはいえ、なお胸中を満たしつつづけていた時期である。双方の動機はいま傍らにしておくとしても、マテオ・リッチからすでに「世紀の経験」を積んだ宣教師側は、儒教精神や「理」の観念や中国仏教などにかんして、その時期としては核心にせまるきわめて深い洞察を持っていた。仏教についても「ボンズ（坊主）」の説としてはつきりと説き分けられている。それらを総合すれば、上記の引用の中でドゥルーズが「東洋」と表現しているのは、固有に中国のこととして受け取らなければならない。そうであれば、正確には「無」も禅的なそれ、すなわち主観の滅却にもとづくものではなく、「太極而無極」というときのそれ、すなわち天地のことではなくてはならない。

一方、ライプニッツがその晩年にド・ルモン神父に宛てた長文の書簡<sup>(44)</sup>では、かれはニコラス・ロンゴバルディ、アントワーヌ・ド・サン＝マリーなどの宣教師の著述によりながら、中国の「XANGTI上帝」、「LI理」、「TAIKIE太極」などの思想を、ヨーロッパの「神」や「第一形相」、「第一質量」などと比較してその差異を論じている。マテオ・リッチの後任となったロンゴバルディが中国思想を分析した論文<sup>(45)</sup>はひたむきで、緻密、自己客観的、かつ西洋離れした透明度があり、心なしか中国思想にたいする敬意さえどこかに漂っている。しかし、リッチやロンゴバルディのように中国に飛び出し、住み着いたわけでもないライプニッツの論調が、でたらめではないにしても、いわば余裕綽々のものになるのは想像するまでもないであろう。

問題の「二進法」云々は、イエズス会側のル・ゴビアンの紹介などでかねて親しく文通した同会中国宣教師のブーヴェが、ライプニッツに宛てた一七〇二年の書簡<sup>(46)</sup>の中で「伏羲の体系 système de FOHI」つまり易経を、儒字の成立にはるかに先立つ四千年前の中国の世界観であり、点と棒だけの「結合」で宇宙を表現する数理的宇宙論であり、

なんとあなた（ライプニッツ）が発見した結合算法と合い呼応する、永遠の真理ではありませんか、と、いくらかお世辞まじりに述べたのを引き合いに出しながら、上記のド・ルモン宛ての論文体書簡の中で、「わがヨーロッパの人士が、われらの論理と批判と数学と、ならびにこれらより優れた正確な表現手段との保証の下でならば、中国の古典文献から知るところは大きいように思われる……」、と述べつつ、書簡の最後で、この易なるものは「二進法という記数法」なのであって、六四通りはおろかあらゆる数をこの通り表現できるし、加減乗除の算法規則はこうなるのだよ、と軽くデモって見せた、というだけの話である。<sup>(46)</sup>無限あるいは極限の概念にかんして明確な論理を与え、前稿で指摘したように西欧数学・自然学の無限数学への貫通をもたらし、同時にまた無限級数の収束問題などでも、今世紀初頭まで数学者たちの念頭を去らない実績をこの当時すでに持っていたライプニッツにとつては、この程度は朝飯前の、造作もないことだったであろう。<sup>(47)</sup>この程度では、それ自体がライプニッツのきわだつ獨創性を裏書きするものでもなんでもない。

二進法と論理学と電子計算機を読者の中で結び付けてみたくなるということ、ドウルーズが期待したかどうかは、ドウルーズのこの作品からは直接は読みとれない。大いにありそうなことではあるが。しかし、ライプニッツの思考の中で二進法が計算機と結合しているということは、もちろんだがありえない。かれは、先の書簡の中で、記数法は何進法でも同じことだ、と強調しているのである。二進法が計算機と結合したのは、量産を前提とする電子回路にとつて二進法が最適だったという後世の技術上の要求からである。

ドウルーズの技巧的な表現を筆者の補足解説が台無しにしたとすれば、それは本意でない。しかし、本章の冒頭で示唆したように、さきにエウヘニオ・ドールズを傍証としたのは、その思考がカトリシズムの真中からの証言として筆者に貴重だったからであつて、東西比較という見地からではない。二〇世紀のドールズも、控えめながら東洋につ

いて折々言及はしている。しかし、それらはいっさい取り上げなかった。理由はいうまでもない。異なった文明が接触することだけでは、ないしはとりあえず関心を有することだけでは、文明の個性（本質）の変容に直接の影響をもたらすことにはならないからである。いわんやドウルーズのいう「深刻な対峙」などということは、真剣に受けとめれば、異文化のただの接触とは多くの場合ほとんど関係がない。そのことは、アメリカの消費主義が（それだけが）日本人を浸してしまったのは、米國が戦勝し日本が敗戦した、という双方に重い事態の結果としてはじめて起きえたものであったことを考えてもわかる。文明がその個性を一変せざるをえないような対峙・対決は、国境を焼き切り、民族を巨大な攪拌機にかけるほどの激動を通じてしか起こりえなかつたし、今後もある意味で起きないであろう。西歐にとつて、中国とのそのような対峙は、極論すると第二次大戦後まで存在しなかつた。前稿で指摘したように、それでもなおかつ、もし東西の深刻な対峙といったものが歴史の中で生起しうる場所が世界にありえたとすれば、それはかろうじて幕末・明治以降の日本の内部だつたに違いない。

「5 『テクスチャー（組織）』——ライブニッツ自然学には二つの主要な問題が含まれている。一つは物質との関連における能動的な、もしくはいわゆる派生的な力についてのもの、もう一つは物質あるいはテクスチャーの持つ受動的な力、あるいは抵抗についてのものである。<sup>\*</sup>組織が組織であることを明白にし、そのもつとも純粹な状態を示すのは、張力をかけられ、襲への抵抗を放棄して切れ裂けようとする限界においてである……一般に、物質に襲を生じさせる方法は、それを組織にする方法と同じものである。組織は、それを構成する異質でばらばらの部分ではなく、特別の襲によつてそれらが分かち難く織りなされる様式によつて決定されるものである。ここから、パロックと共働関係にたつマニエリズムの概念も由来する。『紙あるいは覆い』というとき、ライブニッツが述べたこともこれである。紐、竿、なんであれ万物は、それ固有の方法で折り畳まれていてだけでなく、光線や音響の凹凸・屈曲に対応す

る多様な色彩を、『震動する部分が短く均一である』ときほど、いやがうえにもまばゆく反射する。……』

この部分はとりわけ理解しにくい。ドゥルーズは、右に「\*」を付した箇所に注して、ライプニッツのデ・ボスに宛てた一七一五年の書簡の参照を求めている。問題の書簡はたしかに、キリストの肉性という面倒な問題を抱えたカトリック側の神学と妥協を計りつつも、モナド理論がいかに実際の現象に適用されるべきかを、付表と共に書き送ったものである。人間の五感に触れるものほとんどが物質であるから、これを形而下の学、自然学に属するということだけは、なんら誤りではない。しかし、そこに書かれていることは、引用文中のアステリスク以下のことはまったく関係がない。その書簡でライプニッツが述べることは、基本的に物理学的に理解することが可能であり、よくも悪しくもそれと矛盾しない認識である。

その場所でライプニッツが力説していることは、なにか実体で、なにか実体の単なる「複合体 aggregatio」であるかは区別しなければいけない、ということである。<sup>(49)</sup>なぜなら、実体というからには、それはいかなる時にも基本性質を変えない存在者でなければならぬからである。こう述べながら、ライプニッツはまだデカルトやデカルト主義に反論することも忘れてはいない。あまりに有名なことではあるが、デカルトは実体に神、精神、物質の三つを上げ、あとの二つはやや劣るもの<sup>(50)</sup>という序列をおいた上で、その最後である物質を「延長」とした。デカルトは、認識する精神と認識される延長とを一对をなすものと見なした。一对と見なすのは、物質が認識されるからにはかならない。ライプニッツはデカルトのこの心身一对の二元論を受け継ぎ、心と身体が一体となつてはじめて実体を形成するとしながら、延長の概念を否定した。これもよく指摘されることであるが、ライプニッツのモナドはかれがこの「延長」を否定した論理の中から生じたとされる。ライプニッツが書簡の中でいうのは、デカルトが延長と見なしたのは、実体そのものではなく、たかだか実体の複合であるにすぎない。実体とはそれ自身が、単一で充実した存在のほずであ

る。複合によつて実体と見なされたものは、じつは半分しか実体の資格を持たない半実体、すなわち「現象」である。現象には、実体が集合してあたかも一つの実体であるかのように見なされるものと、修飾（思考や言語）によつて一つの事物のように見なされるものがある。

「それ自身で単一ではないもの、実体の絆 (vinculum substantiale) を持つてはいるが精神をとまなわなないものは、半実体である。人間の集団や石の積み上げなど、単純な実体の複合からなるものは半実体である。一方、色、臭い、味、などなどは半事物である」。

この箇所の「実体の絆」はやや神学に花を持たせた観がある。すくなくともあまり十分に展開されてはいない。ともあれ、実体の能動性と受動性も、以上のようなわけだから当然デカルトの場合と逆になる必要がある（たとえば、わたしが「心」で「身体」を動かそうと思うから身体が動くわけではない）。それ自身で一者である実体は、その占有する位置を不変に保とうとする。別の表現を使えば、その占有する位置を変えられることに、抵抗しようとする。これが上記の引用の中で「受動的」、あるいは「抵抗」、と記述されているものの論拠である。これは、いま問題の対象を後世の用語にしたがつて物質または質点と呼べば、質点は変位に抵抗する（そのことが認識される）こととして、自然に理解されうることであり、疑とはなんの関係もない。なんの関係もないものをレトリックで結合するところがドウルーズの獨創性だといわれると、なんともいいようがないが、さらに、物質を質点と見なすと、質点は同時に運動に結びついた力を持つ。引用の中の「能動的」な力とはこれである。物質にとつて本質的なものは、あたかも質点についてまさにそうであるように、位置を変えないこと、すなわち「受動性」である。このことが基本となるがために、かえつてそこから「能動性」という性質が「派生」してくる。ただし、この意味の能動的力もライブニッツは実体のうちに数え、これが保存されると考えた。このとき保存されるものは、今日のいわゆる運動モーメントであると

理解されている。これらもまたほぼ古典物理学の認識に合致するし、襞と関係があるわけではない。<sup>(52)</sup> なお、当時は「物性物理」、「分子化学」などについてはまだ十分な知見がなかったことを、同時に指摘しておく必要があるであろう。物体あるいはテクスチャー（組織）が「裂ける」「裂ける寸前にある」といった現象が、物質の次元でどのような出来事に対応するかは、とりわけて物性物理にかんする知見の拡大を必要とした事柄である。

「6 『パラダイム』——襞を追求する試みは直接に物質を選択することに向かっていく。それは、東洋が暗示するように、紙の襞であろうか。それとも、西洋を支配していたかに見える、布の襞であろうか。だが問題は、襞（組織（織物））を構成する物質は、表向きにあらわれる表現の形式を隠さないことである。この点でギリシャの襞は、たとえ政治の力や思考の力といった最高の場面で価値あるものたらんとする正しい野心を持っているにせよ、満足にあたいしない。綴れ織るといふプラトンの織物にたいするパラダイムはたしかに織物の中に含まれているものだが、襞の様式的要因を抽象しえていない。『国家』や『テイマイオス』が示すように、ギリシャの襞は捻り合わされる二つの概念項の公約数を予定しており、それによって均整の回復に対応する円環の上を運動する。これが、プラトンにとって、様式は襞そのものとなる理由である。ここでは、襞の様式的要因は獲得されない。様式的要因はただ無限とともにのみ、通約不能で余剰なものとともにのみ、多様な曲線が円環からあふれ出すときにのみ、はじめて姿を現わす。このようなものがバロックの襞の場合であり、それに対応する位置を占める思考の力も政治的力も、そこに由来する。そこでは、パラダイムが『マニエリズム』的となり、襞の様式を引き出して行く。」

今世紀の自然観の中で「物質への選択」が強く働きたとすれば、それはとりわけ直前に述べた物性物理、分子化学、生命現象などの分野においてである。素粒子、超伝導、半導体、超集積、超高分子、分子レベル生命、などは典型的なものである。それらの「物質への選択」は理論的可能性からだけでなく、そこにハイテク社会化という政治

社会学的要因が、強引な牽引力として作用することによって発生し、実現した。このような経緯で実現したものが、逆に今日の自然観・社会観の再検討を余儀なくする、という事情の方が、現代芸術にはかえって大きなインパクトになつていると、筆者は理解している。

そのような問題に比べれば、紙か布かなどはどうでもよい二義的なことである。ただし、だから紙と布に戻ろう、という主張なら理解できなくはない。ただ、そういうことは述べられていないし、どうやって戻るか、という問題は芸術評論をはるかに越える哲学を要求するはずだが、ドウルーズがここでいっていることは、どうやら「物質の選択」よりは、「様式」そのものの獲得は、物質（マチエール）の選択の差にかかわらないにか精神的なものだ、というこのようである。ではその「様式」は、先輩のフォションのようなものだろうか、それともドールズが開示した歴史的常数のようなものだろうか。筆者の見るところ、この中にはどちらとも答えはないようである。

はじめに断つたように、バロックの美術と現代の美術は、この作品の検討から省略してある。それがなければ、この作品は検討したことにならないという反論があれば、それは甘受しよう。だがそれは甘受するとしても、それならはたして、この作品はライブニッツを表題に置く意義がすこしでもどこかにあつたのだろうか。ライブニッツは、三百年を隔てた美術にとって、不可欠の中間項であつたのだろうか。襲は、ライブニッツの本質だつたのだろうか。狭義の現代芸術や現代音楽は、それほど多くをライブニッツに負っているのだろうか。現代数学はそのほとんどの展開を、ライブニッツの着想から得たのだろうか。そのような設問自体は、あつても別に不自然とは思わない。だがどの問いも、筆者が理解したかぎり、この作品からはとても肯定できるものではない。それならこれは、かれにおいて成立した自然学が、気が遠くなるほど回りに回って現代のコンセプチュアル・アートに、すこしは影響した、と無理やり理解するしか方法がない評論である。ひと昔前にはこの種のものが「読み」と称されたようである。あまりに狭す



ざる論評は、含意がすくなく過ぎて、なにもいわないのと変わりが無い。その逆に、あまりに広すぎる論評は、なんでも含意しているという意味で、これもなにもいわないのと同じことである。この書物は、そのような印象を二つながら拭いきれない、奇妙な駄作である。哲学に対するライプニッツ的思考の影響解明という目標設定は、結局かけ声倒れになっただけであった。

## 六 ライプニッツ自然学における「実在と論理」の関係

バートランド・ラッセルは、一九〇〇年に発表したライプニッツ論の古典的記念碑である前記の『ライプニッツ哲学の批判的展開』の、いわば第二部にあたる部分で、<sup>53</sup> 実体論とモナドにかんする問題を検討し、「連続の原理（連続律）」とライプニッツの（形而上学序説）においていう「連続の迷路の解決」、との中には矛盾が内蔵されていると批判した。ラッセルが問題にするのは、事物の中に事物がどこまでも「無限」に多く存在するという主張と、「無限」なる数は存在しないという命題の間の矛盾である。この見解は微分学にかんする一つの難点の指摘として、この作品にすぐひき続いた『数学原論』の中にも受けつがれた。<sup>54</sup> ここで以上の問題を踏まえつつラッセルの議論を通して、前章ですでに一部出現したライプニッツにおける実体と論理の問題に注目してみよう。

ラッセルの議論を知るには、前章で上げたライプニッツの「実体」について多少の整理が望ましいだろう。とても簡単な留意事項であるが、実体は個性的な一者として存在するものである。したがってまず、ほかならぬラッセルがこの中で有名にした「フランス国王は禿だ」のような存在しない主語にかんする命題はとりあえず対象にしない。また、同じくかれの例示するように「青は色だ」のような類にかんする命題は対象にしない（前章で述べたようにこれはライプニッツが「半事物」としたものに相当する）。これらを除外し、個別者として存在するものに限るのであ

る。この意味の存在するものは、主語であつて述語とならないもの、いいかえると主語―述語関係の主語となるものである。これがラッセルがライブニッツから抽出しやがて洗練した第一階述語論理である。

ラッセルは、ライブニッツにおける「不可弁別者の自己同一性」と「連続の原理」という二つの原理が、相互に選元できない一対をなす言明であることから出発する。「不可弁別者 indiscernibles」とはモナドのことである。したがつてその自己同一性とは、すべてのモナドは他と異なる独自のものだということである（この命題は論理学のいう排中律に対応しよう）。ライブニッツに内在する。「不可弁別者の自己同一性」と「連続の原理」という二つの命題を組み合わせるとつぎのようになる、ラッセルは要約する。

「あらゆる被造者である実体は一系列を形成する。この系列のなかの最初の項と最後の項の間の任意のあらゆる位置を、一回そして一回に限り満たすことができる」<sup>(53)</sup>。

数学的イメージの方がかえつて理解が容易かも知れない。注(54)で述べた数と実体との関係はいま深く考えない（両者をかりに同一視する）ことにすれば、これは閉区間  $[0, 1]$  の任意の一点には実数が一個、そして一個に限り存在する、のように読みかえることが許されよう。

「一回は満たすことができる」、が「連続の原理」であり、「一回に限る」というのがラッセルのいう「不可弁別者の自己同一性 identity of indiscernibles」原理である。

同時に、ライブニッツにおける時空は（ニュートンの時空と異なり）実在でない。かれの論理によれば、実在の事物がそこを満たす結果として（特定の）時空が決定されるのであつて、逆ではない<sup>(56)</sup>。

ラッセルはこのパラフレーズを前提として、ライブニッツの「形而上学序説」をはじめとする断章の詳細な検討の結果に立ち、まず第一に、自己同一性の原理が述語論理の枠内だけでは十分証明できない、と主張する<sup>(57)</sup>。この主張の

主旨は大要つぎのようである。もしライプニッツのいうように、主語—述語論理こそ実体にかんする命題の基幹であるならば、（時空を規定する）実体の多様さの方が、個々の実体にたいする「述語の多様な集合」より先在するはずではないか（さもなければ時空の非實在性の主張とこの命題が矛盾するのではないか）。この実体の多様さが先にあれば、つぎに可能なのはその後「この」実体と指示・定義することでなければならぬ。さもなければ、実体はそもそも定義しえないのではないか。<sup>58</sup>別の見方をする、ある実体にかんする「述語の集合」を論じうるためにはまず「この実体は存在する」という命題の方が先に必要ではないか、といい換えてもよいだろう。すなわち、ラッセルが主張しているのは、実体はそれぞれ一つ一つが宇宙を表出するほど個性的な存在者であって、それぞれそっくり同じで単に「数においてのみ solo numero」異なるようなものではないのだというライプニッツの主張は、それならかえってまず「この実体は」と名指すという操作が先にあると考えないと議論不可能になるのではないか。それがなければ、つぎに進んでその実体に属する述語の集合を示すという手続きには辿りつけないではないか、という異議である。ほかに実体を指示する手がかりがなくなるのではないか、という異議である。<sup>59</sup>いうまでもなく、実在としてのニュートンの絶対時空と異なつて、時空はイデアルなものだから、いいかえれば「この実在」があつて時空がはじめて決定されるのだからこの異議が成立するのである。ラッセルの面目躍如たる鋭利な問題指摘である。

この中には、実体はまず観測されてのち表象されるのか、それともライプニッツがそう考えていたらしいように、表象作用はモナドが個々に固有に持つているものと見なすか、という問題が潜在している。ラッセルは当然そのことに気づいている。だが、当面ここではこれに立ち入らないで先に進む。

一方、ラッセルがライプニッツの「連続の迷路」<sup>60</sup>と呼ぶものは、モナドを根源とする実在するもの（リアルなもの）と、イデアルなものとの区別にかんするライプニッツの判断から生じるものであり、この判断は無限、連続、無

無限数、無限分割などのすべてに影響してくる。ラッセルの議論は、要約するとこうである。実在の中では、単純なものが複合的なものより先立つ（なぜなら、モナドが真の実在であり、その複合は——別の箇所でも指摘したように——「半実体」あるいは「現象」なのだから）。一方、時空のようにイデアルなものでは、全体が部分に先立つ。後者には、精神がそう見なすという意味で以外には、分割が存在しない。たとえていえば、 $\mu\sigma$ の二点間の距離は空間や延長ではない。正確には、空間や延長という「実体」ではない。それは $\mu\sigma$ という二つの実体が互いに鏡のように映し合うことである。ラッセルがここから構築し洗練させた論理を用いると、 $\mu\sigma$ の「関係」である。その結果として、その部分である $\mu\alpha, \mu\beta, \mu\gamma, \dots$ などは、実際には部分ではなく別の関係であり、 $\mu\sigma$ から独立であることになる。

「無限」はイデアルなものである。したがって——ジョン・ロックの主張するように——有限なものを限りなく加算していくと無限に達するようなことは、起こりえない。これらを総合するおつぎのようになる、「『全体』の概念が〔正当に〕適用できるのは、実体として分割不能なものだけである。複合体がリアルであるとは、その中にもとになる実体の実在性が束ねられているからにすぎない〔実体の絆である〕。……『一』がリアルなものに適用しうる唯一の数であり、それ以外の数は部分や複合をもち、いわば関係であるから『実在でない』。このことによつて、無限数が否定されると同時に、実在の無限が許容される」<sup>(62)</sup>。

ラッセルは、このように無限数の実在を否定しうるこの論理には、正当な長所があると認める。同様にして結論される、「瞬間は時間でない」や、「数学的な点は連続空間の部分でない」などの命題も、長所を持つていることを認める。この実体論が、その内部できわめて首尾一貫した論理によつて構成されていることを確認するのである。

ラッセルはここからさらに論を進めて、「空間理論には二大類型がある。一つはニュートン的なもの、もう一つはライブニツツ的なものである」<sup>(63)</sup>、と指摘する。前者を(A)、後者を(B)として、先の距離 $\mu\sigma$ をもう一度例に取る。

$a_p$  は、(A) によれば実在する長さであり、絶対空間の、ちょうどその大きさの部分からなる。この長さは、さらに「無限に多くの」点に分割することが可能である。

一方、 $a_B$  は、(B) によれば、 $a_p$  二つのものの間の関係である。項  $a$  および項  $\sigma$  の「関係は空間的である」が、しかし項  $a$   $\sigma$  共に、それ自身は空間ではない。それらはモナドが世界の中で他者を見る「視点」である。 $a_p$  の分割 (ca', a', a", など) は、 $a_B$  と論理的に独立である。

ラッセルは、大要このように述べた上で、(A) (B) のいずれも共に固有の矛盾を含む、と結論する。前者は自己矛盾である（なぜなら実体は無限に分割されて部分の中いわば解消され結局実体と呼びえなくなるから）。それにして、後者の矛盾はふたたび述語論理との矛盾である（これが先に見た異論である）。ラッセルの判断では、そこから事象の「多様性」が十分に導き出せないからである。ラッセルを通して、つぎのことが劇的に明らかになっている。すなわち、(A) と (B) とはおよそ対照的な世界観なのであって、互いに背反するのである。<sup>(64)</sup> この作品を書いたときのラッセルは、(のちにマンデルブローットの主題になる) 一次元の曲線によって二次元の平面を埋め尽くすペアノ曲線の矛盾を知っており、それによって衝撃を受けている。ラッセルはこの経緯の中から、ライプニッツの実体論が示唆している述語論理を選択しそれを彫琢する方向へと向かった。このラッセルの選択は、ある意味でこの時代を象徴するものであった。

ここで、ライプニッツの「偶有性」と「必然性」にかんする議論にも多少注意を向けておくことは無駄でないであろう。論理に矛盾しないことはすべて成立可能である、というのが「偶有的」ということの意味である。「偶有的」なもの同士は共可能である。一方、その中の一つだけが成立した、ということは「必然的」である。したがって、内部に矛盾を含まない点では両者は対等だが、前者は後者より比較にならないほど内包が大きく、また重要である。な

ぜ特定のこの一つが成立したか、という「必然性」の理由は神に帰するしかない、というのがライプニッツの見解である（必然性の理由程度の問題は神学に譲ってやったところで大勢に影響ない、とかは思ったのであろう）。この見地は、「モナドロジー」に独特の陰影を与えており、上記の時空論にもどこか関連があるように思われる（このことは次章において間接に触れる）。ラッセルももちろん、この問題にこの本の別の箇所では十分な検討を加えているが、連続の問題に関連してはこの論点に触れていない。最大の理由は、ライプニッツ自身が実体の個別性を主張することにむしろ大きな力点をおいて、連続や無限の問題とこれらとの関連を、すくなくとも表向きにはあまり論じようとしていないこと、ラッセル風にいえば十分な展開をしていないこと、にある。しかし、ラッセルがこの問題を直感に馴染みにくいと見なしていたことも、理由のなにかが占めているのではないだろうか。聡明なラッセルは、ライプニッツが当時の神学者の主張にすこしでも譲ろうとした部分にかんしては、当然ながら明敏に反応し、非常に厳しい判断を示している。ラッセルは、それよりもなによりも、第一階述語論理を救い出すことに最大の関心を持っていた。この関心は、ホワイトヘッドとの共著『プリンキピア・マテマティカ』に結合し、分析哲学成立に先鞭をつける労作の一つとなった。この中に、先の実体間の「関係」としての距離、という思考もユークリッド空間の距離という問題から拡張・一般化して取り込まれている。

ラッセルのこの鋭利な作品が発表されると、当然のようにこの作品にかんする賛否両論が出現したし、ある意味では今日もこれをめぐる討論が続いているともいえる。しかしそのことよりも、この作品が今世紀にライプニッツ哲学を単に哲学の領域にとどまらず、論理学、数学を中心とする広範な領域における関心の焦点に引き出すきっかけとなったことが、そのもつとも重要な寄与であった。ラッセルの透明な論理的洗練は、ライプニッツの膨大な遺稿の解析において、その哲学の核心を再構築するのに絶大な威力を発揮したばかりでなく、同時にその波及範囲の巨大さを世

に知らしめたのである。もちろんその衝撃をもつとも直接に感知したのはラッセル自身にほかならなかつただろうが。しかしこの画期は、超自然の予約語である「絶対」、「無限」などに一旦人間の手がつけられると、人知が進んだなどといってすまされないはるかに深刻な問題状況が出現するという事情を、なんら変更はしなかつた。空間理論についてラッセルがいうように、ニュートンのなものが成立すればかならずライプニッツ的なのものが成立しえて、二つは両立しない。両者は、ある意味でドールズがいう通りの対立項なのであり、歴史的常数なのである。しかも両者は対等であつて、対等に正当性を争っている。人間のいかなる文明にも、「完全な解決」は多分存在しなくなつていよう。しかし、このような対立項の葛藤が一刻も安定点を見いだすことなく運動しつづけねばならない西欧精神の中には、とりわけ独特の紛らわしさが介在している。どれかが圧倒的に成功をおさめたかに見えるときは、実はそれこそが「ヨーロッパの意識の危機」（アザール）であつたと、後に痛切に思い知らされる場合がきわめて多いことを、過去も現在も依然として忘れるわけにはいかなないものようである。

#### 七 自然の「形態」と連続——マンデルブローットのライプニッツ

存在を取り扱う論理の彫琢は、もう一方にある存在や現象をいかに視野に入れるかという問題と対をなしている。前者を数学や論理学が体现する領域だとすれば、後者は自然・人文・社会科学と呼ばれるものが体现する領域である。一七世紀西欧には、この両方の世界が別個に運動しようという思想も、そうなつてしまふという社会的現実も、共に存在しなかつた。それに代わつて、人間が神の「作つた」世界を最善に理解しようという両刃の剣のような要求が存在した。神が作つたからには最高に美しく最高に正確であるに違いない。それを理解できないとすれば、それは人間精神が神の意志を正しく理解しえていないからにはほかならない。西欧精神は人間の洞察力にもつとも自信が持てな

い精神である。いつも神か真理か科学に怯えている精神である。幾何学的精神はその怯えにとって拠り所である。幾何学精神はほかでもなく神の奇跡である自然や人間を理解するために必要なものである。単なる数学でなかった。

だが、ラッセルがニュートンの時空論と描写したものの近世における圧倒的勝利は、あたかも数理の世界と現象の世界とがそれこそ鏡のように相互に映し合つて獲得した勝利であるかのような幻想を、ニュートンの責任ではないが人々に持たせる結果になった。そのとき、アダム・スミスが象徴した近代の分業社会がこの二つの違った領域の間に大きな亀裂を持ち込み、困つたことにはそれが亀裂としてではなく人知の進歩の成果として受け取られる結果を招いた。こうして数学と科学の分業が自明のこととなつた。数学の上に科学が緊密に基礎づけられている。科学が確立した制度であることを知るには自然科学の成果を見ればよい。なにを対象とする科学であれ、科学である以上このように固い基盤に支えられている。制度としての強固さは論じるまでもない。こうした意識は、論理と存在や現象の両方の領域にたいする人々の認識にかえつて悪影響を持つた。一方で論理は軽視され、他方で現象にたいする人間の洞察力も同時に衰弱する。だからラッセルはまず論理を彫琢しようとした。

いま自然学だけに話題をしぼると、遠い幾何学精神のこだまを論理学や数学として手渡された側にとつてみると、現実への通路を十分に持ちえないということは、論理の中では疑いなく厳密に成立するが、はたしていかなる世界に対応するのか答えるべきがないということは、精神にとつてかならずしも健康なことともいえなかつたろう。ラッセルの前後には、このように論理的に可能だが現実が見いだせない問題の発見が相次いだ。そのほぼすべてが、「無限」という問題の取扱いに関係していた。先に触れたペアノ曲線は、二次元平面のすべての点を通る一次元曲線が存在しうることの証明である。また「カントール集合」と呼ばれるものも、数理の中では存在感を持つがその外では存在感がない（と考えられてきた）対象であり、どちらもここで取り上げるマンデルブロートが直接研究の対象としたもの



である。

さて、先に五章で検討したポストモダン風ライプニッツ論はまことに得るところがすくないものであったが、強いていえばドゥルーズの気持ちも幾分かはわからなくもない。かれはおそらく、ライプニッツの思考の中に、今世紀になってあたかも不思議な暗合のように結果的に重要な問題が含まれていた、ということをとんとかして訴えたかったのであろう。その理由は筆者の考えるところでは、他でもなく西欧精神にとって近世、とくに一七、八世紀が大きな転換点だったのであり、近代がそこから直接に実によく受け取っているからに他ならない。もつともその意味では、検討すべきはライプニッツ一人に限らないのであって、周知のように最近でもロバート・ベラーが深刻な作品の中で、ジョン・ロックの経験論と功利主義とが人文的構想力に決定的破壊作用を及ぼし、社会科学の空洞化に甚大な影響を与えたという認識を提示している。この方は深刻な悪影響としての指摘である。ライプニッツの方は、ほめられたのは結構だったがドゥルーズのような手際ではあまり嬉しくないだろうし、見当違いな現代芸術評論の引き合いに出されたのも、かれにとつてむしろ迷惑なことだったかもしれない。

ドゥルーズがさきの作品で引き合いに出した、というより疑えばその本格的な仕事の成果にあやかろうとしたのかもしれない現代数学者のマンデルブロートは、その著『自然のフラクタル幾何学』の中で、フラクタル幾何学にいたる数学史の中のエピソードとして、しばしばライプニッツに言及している。かれの言及は、まさに上記の意味での「不思議な暗合」としてであり、しかも注意深いエピソードながら、正確にライプニッツ的思考の核心と自作との関係を解き明かすものとなっている。

たとえばデ・ボス宛て書簡から、「円を一つ想像し、その内部に、互いに合同でかつ最大半径を持つ三つの円を描いてみてください。さらに、この三つの内部にも同じことを繰り返してください。このプロセスを無限につづけると

想像してみてください……」。<sup>(65)</sup>これは一点に収束しない自己相似図形をあたえる。

また積の導関数にかんするいわゆる「ライプニッツ公式」に関連して、ド・ロピタル宛て書簡から、「わたしがジョン・ベルヌーイに、高階導関数はある種の冪級数と見なせるという驚くべき類似について語ったことを、かれからお聞きになったと拝察します。分数を指数として持つ導関数とはどういうものかとお尋ねにもなりましょう。結果はご覧のように、限りなくつづく級数によつて表現することが可能です。これは、そんな分数の指数というものをまだ知らない幾何学からはかけ離れた結果ではありますが、いつの日にか、そのようなパラドックスも、有益な果実をもたらすであろうと思われます。なぜなら、価値のないパラドックスはありえないと考えられるからです。それ自身無意味な思考も、もつと美しい別の思考への契機となりうるのではないでしょうか」。<sup>(66)</sup>

フラクタル次元とその幾何学の構想が、期せずしてこの「もつと美しい思考」となったことはもちろんライプニッツが予期しなかつたことであり、ある意味ではかれが大きな関心を持った「形態」の問題との、おそらくいささか思いがけない地点における再会だつたであろう。数学書であるマンデルブローットの作品の全貌を紹介する目的には本格的な数学的取扱いが不可欠であろうが、「自然の幾何学」という構想が「自然」と「人間」との関係をどのように考え直そうとすることから出発するののか、を知るためにはそれはかならずしも不可欠でもない。幸い専門書としてのすぐれた紹介が数多く見られるので数学的側面はそれらにゆずり、ここでは限られた範囲ながら、専門化された取扱いの中では往々省略されるマンデルブローットの構想の性質を、まず簡単に検討し、それに次いでかれのライプニッツへの言及の真意を考えてみる。

この作品は、予備考察に相当する第五章の中で「英国の海岸線の長さは」という自然の幾何学の問題を取り上げている。これを手がかりにしよう。<sup>(67)</sup>海岸線の長さは自然の中でありふれた現象だが、このありふれた形態は「長さの定

義された」理想化された取扱いの習慣を人間側が一旦捨てると、難問になる。

過去に、L・F・リチャードソンというそれまで無名だった科学者が、つぎのような事実を発見していた。スペイン・ポルトガル国境、オランダ・ベルギー国境の長さは、国境のどちら側で計っても同じに決まっているように思えるのが常識だろうが、実際はそうなっていない。国境を挟んだ両国の辞典によれば、相互に約二十パーセント相違するのである(九八六キロ対一一一四キロ、三八〇キロ対四四九キロ)。距離という測度は、場合によってはこれほど粗い。しかしこのままでは常識とかけ離れすぎるのも事実である。だが自然が造形した地形にたいする適切な尺度とはなにを意味するか。

マンデルブロートはつぎのような思考実験を提案する。

(a) 海岸線上に間隔 $\rho$ で逐次二点を取りその長さの加算によって測定する。二点の間隔を細かくすれば海岸線の近似値 $\Gamma(\rho)$ はしだいに「真の値」に接近するようになるが、これは正しくない。十万分の一の地図では直線に見えても、一万分の一の地図では凹凸が現れる。また別の凹凸が千分の一の地図でおきる。……尺度を小さくするのに応じて、距離はどんどん延びつつける。

(b) 人間が水際から一定距離 $\rho$ 以上離れないように注意しつつ海岸線に沿って歩くことにより計る。 $\rho$ をしだいに小さくし、やがてぎりぎりまで絞こむ。たとえば五〇センチ。それが粗ければつぎにネズミを用い、蟻を用い、……。これも同じことが起きる。

(c) たとえば海岸線をピントの合わないカメラで撮影し、半径 $\rho$ の微小円の連らなりに変換する。これで海岸線は $\rho$ の幅のテープ状になる。この面積を $\rho^2$ で割れば $\Gamma(\rho)$ になる。直線だとこれはうまくいくが、海岸線ではやはり同じことが起きる。

(d) 地図が印象派絵画のような半径 $\rho$ の点で描かれていると仮定する。この地図に使用する点の数が最小限になるようにする。このとき点は岬では陸地に多く重なり、湾では海に多く重なりと考えられる。このような地図線の面積を $\rho^2$ で割ることにより $\Gamma(\rho)$ をえる。だがこれも、同じことが起きる。

このどれによつても、人間の特定の目的には間に合う近似値がえられるが、「真の値」という思考習慣に答えようとする距離は際限なく延びつづけて定まらなくなる。また、この実験の中で、自然に人間の手が加わった場合に見られる特異現象が、はからずも顔を出す。人間の手が加わった地形(かりにチームズ河畔としよう)の場合には、 $\rho$ がある値の範囲内——たとえば数十メートルから数十センチ——にある間は、 $\Gamma(\rho)$ がほとんど変化しなくなる。これよりも大きな(また小さな)自然形態には、人工的影響が及ばなかったからである。この下限を $\rho_0$ が下回りはじめると、人間の影響が消えて距離はふたたび延びはじめる。河畔の石などが尺度にかかってくるからである。

リチャードソンは、先の研究の中で、(a)の方法による尺度と計測結果の関係を統計グラフとして発表していた。興味深いのでマンデルブロートから再掲する<sup>(66)</sup>。この表でみると、自然の地形の場合の距離は対数グラフの上ではほぼ正確に直線上に並ぶ。尺度にかんするなんらかの指数関数であるかのようなふるまいをしていることが推測される。凹凸の激しい英国西海岸線は、もつとも直線の傾斜が大きい。この中に比較項として人工の「真円」が含まれているが、このふるまいはこのグラフ中で他ときわだつて異なっている。

リチャードソンはこの研究で、尺度 $\rho$ を用いて計測をするとき、計測対象に応じて変化するある無名指数を $D$ とすると、ほぼ $D \propto \rho^{-1}$ 個の区間を、 $L(\epsilon) \sim F_{\epsilon^{-1}D}$ となるまで加算する必要がある、という経験則を提示していた。いかにえれば、分割区間(辺)数 $N$ と、 $N \propto L^{-1} \propto \epsilon D$ となることである。このとき $F_{\epsilon D} \propto \epsilon^{-1} D$ であるから、 $D$ は $\epsilon$ と独立であり、計測対象の形態の特性だけに依存する。この指数 $D$ の数学的検討がフラクタル幾何学の出発点である。

ある地形の長さを知るということは、地形の長さという現実と、数の論理との間を架橋することである。それが、「尺度構成（スケールリング）」という問題の核心である。この問題は数と計量化への信仰だけではうまくいかない。そのことを、海岸線の長さというシンプルな問題は端的に示している。海岸線に真つ直ぐな物尺をあてがったことが適切でなかったのである。地形と相似度の高い、（たとえば例の有名なコッホ曲線のように）最初から折れ曲がっている物尺を使うべきだったのである。そのかわり、折れ曲がった物尺の次元は一次元より大きく二次元より小さな中間の、いわゆるフラクタル次元になる。リチャードソンの経験則はそのことを示すものであった。

尺度構成問題は、早くから実用上必要であつた線や面などの幾何学的対象の測量に原始的に存在した問題である。また幾何学と代数学との統合を実現するには不可欠の問題である。その意味で微分学はその直近に位置する。マンデルブロートはまた『自然のフラクタル幾何学』の中で、ライプニッツが尺度構成の問題にかんして、自分の時代からならその意義を正確に理解できる多様な構想と深い洞察に達していたことを、大いに尊敬している。

「ライプニッツの科学的仕事の例を見ると、はつとさせられることが多い。「先のデ・ボス宛の埋めつくし問題などのほか」ライプニッツは形式主義の論理を始めた人だし、また幾何学が後世位相幾何学と呼ばれている分野を包摂する必要があったことを（一六七九年のホイヘンス宛書簡<sup>(69)</sup>で）、最初に述べている。……またわたしのライプニッツ熱は、わがヒーローがある時期、幾何学的尺度構成を重視していたことを発見して、前にもまして激しくなった」。

どういふことかといえ、ライプニッツがユークリッドの『原論』の中の公理系を補強する目的で書いた遺稿の中で、「かれはつぎのように述べている。『IV（2）—わたしはさまざまの（ユークリッドとは）異なつた直線にかんする定義を持っている。直線とは、そのどの部分を取つても全体と相似であるような曲線である。単に曲線の間だけでなく集合族の間でも、直線だけがこの性質を持っている』。この命題は現代では証明<sup>(70)</sup>できる」。

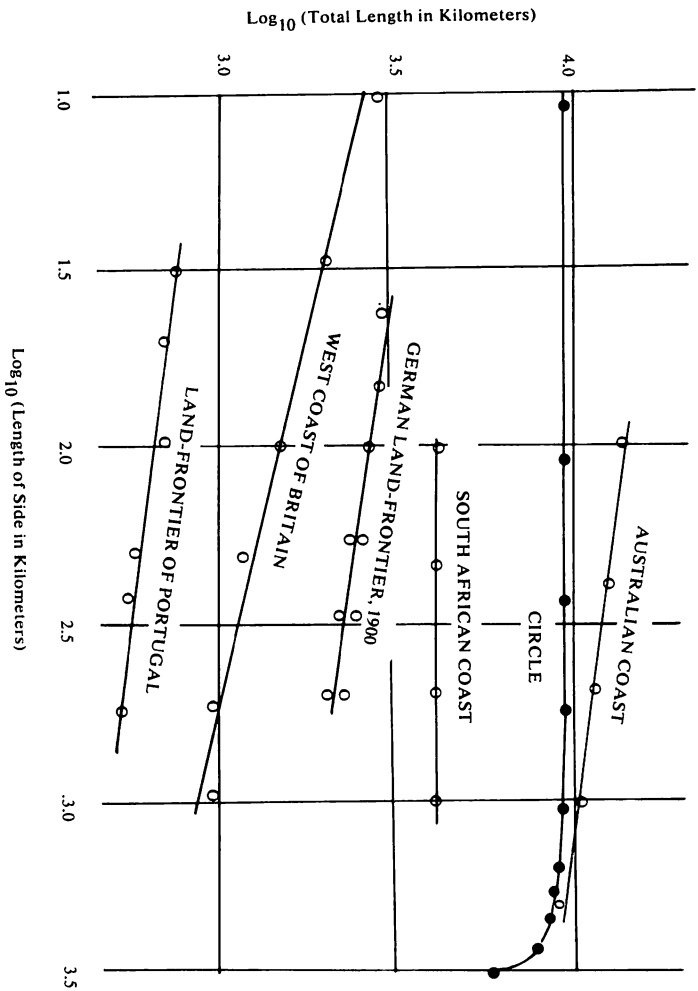


Fig. 1: Richardson's Empirical Data, Concerning the Rate of Increase of Coastlines' Lengths (from Mandelbrot, 1977)

「集合族の間でも……」、というのはいかにもマンデルブローらしい豪快な意識、ただしこう訳さないと意味が取りにくい明快な意識である。ライプニッツがこの遺稿の中で行っていることは、ユークリッド『原論』の定義、公理、公準を逐一取り上げてその論理一貫性を点検することである。その中に、マンデルブローを夢中にさせた構想があった。『原論』の「定義IV 直線とはその上にある点について一様に横たわる線である」について、ライプニッツはこの中で、この定義はなにも述べていないに等しいとし、その結果アルキメデスの定義「直線とは二点間の最短距離である」が必要になった次第を考察し、その結果ほぼつぎのような定義の変更案を示しているのである。「わたしはいくつか直線にかんする定義を持っている。たとえば、線 *linea* はそのどの部分を取っても全体と相似であるとき、直線である。このとき、線の間で直線であるのみでなく、長さの間においても直線的 *recta* である」<sup>72)</sup>。

このあとに「線の相似」とはなにかを正確に定義する目的から、長さ (*magnitudo*) のユークリッド空間への写像にかんする考察がなされ、事実上実数直線にかんする考察とでもいふべきものが行われる。こうしてライプニッツは、幾何学的対象（曲線）と実数集合とを結び付ける位相幾何学的構想に限りなく近づいていくのである。この構想は数学史の流れからは二世紀近く早く、マンデルブローの賞賛も無理からぬことである。こうして、ライプニッツにおける自然の連続という概念は、単なる形而上学的比喩でないことはもとより、こんにちの数学の目に照らしても先駆的な構想といつてさしつかえない骨格を持つものであった。いったんかれの中で解き放たれた論理への探求は、その後には西欧科学がたどることになった軌跡の多くの部分を萌芽として内蔵していた。

さらにマンデルブローは、ライプニッツが「モノドロジー」の中で、この世のどんな微小なものの中にも大きなものと同じように生きた複雑なカタチがあるのだ、と繰り返していることにも同様に大きな注意を払っている。マンデルブローの注目する箇所を一部引用しておこう。<sup>(73)</sup>

「……このように、生物の有機的身体は神の機械、いいかえれば自然のオートマトンなのであり、どのような人工の機械よりもかぎりなく優れている。なぜなら、人間の手になった機械はその部分の一つ一つまでは機械とはいえない。例えていえば、真鍮の歯車の歯がばらばらの部分や断片になってしまえば、それはもはやただなにかの人工物であるにすぎず、もとの歯車の用途との関係で機械の痕跡を止めるだけのものにすぎない。それにたいして自然の機械、すなわち生物の身体は、無限に分解していてもなお機械であることを止めないのである。これが、自然と人工との相違である。いいかえれば神のわざと人間のわざの相違である。

……このようなことから見て、物質のどのように小さな部分にも、被造物の、生命の、動物の、エンテレケイアの宇宙があることがわかる。物質のどの部分も、あたかも植物の生い茂った庭園や魚のたくさん棲む池であるかのように見なしてよいのではないだろうか。しかも、その植物のどの一枝も、動物のどの一つの肢体も、そこに流れる体液のどの一滴も、また同じような庭園であり池なのである。」

いま自然の形態という問題に限っても、巨視的な「かたち」の細部に接近してみると同じ「かたち」の反復が見られるという思考は、フラクタル幾何学の鍵である「自己相似性」という見地から見れば、数学的にきわめて正確に理解しうる主張である。自然の海岸線が通常の位相次元を受け付けないのは、地図を拡大すればするほど自然の中には自己相似図形の無限の連続が出現するからである。マンデルブロート自身はふたたびこのことに触れながら、ニュートンの思考とライブニッツの思考との比較考量に言及しつつ、自分のこの発見がライブニッツの思考そのものであったことを深く自覚した、と表明している。

ニュートンとライブニッツという二人は、自然科学のみをとれば期せずしてほとんど同時に、前稿で「無限数学への貫通」と呼んだものに到達し、西欧精神の近代への扉を開いたのであるが、マンデルブロートもこうして両極のよう



にとらえるのには、どのような理由があるのであろうか。この二人が、あたかも先に紹介したドールスの論理にいう対立項としての「常数」のように見なされる底には、どんな理由が介在するのだろうか。ライプニッツ自然学の骨子となつてゐるものがなんであつたのかを検討することは、そのなかに、おそらくはライプニッツが倫理学にたいして取つた態度をも解きあかす契機が潜んでゐるのではないだろうか。この検討は次章でも引き続いて行うこととする。

マンデルブロートは『自然のフラクタル幾何学』の中で、このことにかんするかれ自身の見解を、つぎのように述べてゐる。ライプニッツの思考をニュートンの思考と区別してゐるものは、かれによれば、自然における「連続の原理」と「充満 (plenum) の原理」にたいする強固な確信にあつた。マンデルブロートはこのように述べながら、「自然は飛躍しない」というライプニッツのモットーを自作の中に掲げている。その上で、このモットーが本当にライプニッツのものであつたかどうかを確かめるためにフランス国立図書館をかき回したあげく、どうやらこのモットーは、そのころにごくありふれて用いられた慣用句であつたらしいことを発見することになつた、という面白いエピソードをつけ加えてゐる。

ともあれ、マンデルブロートが下すライプニッツとの親近性にかんする自己診断は、十分に信頼しうるものである。カントールによる集合論が出現してからまもなく、今世紀の前半までを占めるいわゆる数学の危機が出現し、そこからマンデルブロート自身を含む人々による、(有限数学への逆貫通の結果である、手段としてのコンピュータの使用を含む) 自然認識の手段としての数学の再構築の機運が起きた。この長い過程の中で、数学における「連続」の処理手法は大きな変容と変遷を経験した。同時に自然認識の様相もほぼこれに並行する大変動を経験し、その中の一つとして非線形離散力学系などへの注目が起きたという経過がある。この経過はまだ始まつたばかりであるが、そこにいたる中で生じた前記のような思考に照らして見れば、マンデルブロートの自己認識はたしかに人をうなずかせるも

のを持つている。その意味でこれが、ライプニッツ的「連続原理」への三世紀を越えた帰還ということも、大いに当をえた結論であると考えることができる。それにしてもこの「連続の原理」と「充滿の原理」とは何だったのであろうか。ライプニッツはいつたどのようなパンドラの箱を開けるきっかけを与えたのだろうか。あるいはかれ自身どんな動機で、結果としてそれを開いてしまうことになったのだろうか。

前稿で述べたように、無限を人間が認識するだけでなく、同時にそれを操作するという思考は、信仰と理性とは一致するか否か、原罪と自由意志とは両立しうるか否か、といった、西欧精神にとって以外はおよそ無意味としかいえないような問題が人間を包囲した奇妙な歴史の中から出現した命題であることは間違いない。

他の文明においても、このような無限を対象とする思考が自然に出現しえのであろうか。人間は、生存のためにならんかの形で（自分自身を含む）自然を加工する。それが、あらゆる文明の本質である。しかし、生存に必要な性質をするといわゆる「テクネー」の行為はつねに無限を必要とするものであり、自然にそこへと到達するような性質の営為なのであろうか。この意味の技術にとっては、必要な有限の近似値さえあれば一般には十分なのではないだろうか。なにか、通常の生存という契機以外のものが作用しなければ、無限への貫通は起こりえないのではないだろうか。これが、前稿から提示している疑問である。人知は限界を知らない、といえはきれいことになる。そんなことは起きる可能性はすくないこと、ほとんど起こりそうもないこと、なのではないかという疑問である。そのような稀な出来事が、西欧精神の中に起きたのはなぜだろうか。考えうるものは、「自然」と「人生」とを重ね合わせ、それを神に近い「理性」という場所に置いたときに、無限への貫通の種子が蒔かれてしまった、ということではないのだろうか。

もつとも、いったんこのような要素が文明に組み込まれてしまえば、その要素はそれ自体が目的と化してこのプロ

セスを増幅する。無限集合や論理の無矛盾性にかんする近代の背理の出現は、そのような機構にもとづいていたであろう。さらにそれ以上に、「技術」あるいは「科学技術」をして、この貫通の成果を人間による自然の改造に向かつて押し進めさせる要因がある。それは社会的・文化的要因であり、いいかえれば倫理的要因である。そのような自己増幅が定着してしまったときには、その劈頭に何が起きたのかは忘れられてしまう。時が経って、マンデルブロートのように、出発点にどんな真相がそもそもあつたのかを振り返るまでは、冒頭の引用の中でジンメルが述べたような「創造的精神」の自己運動が舞台を独占する。それはライブニッツの関与しえないことではあるが。それにしても、かれはこのような不思議な構図が渦巻いていた一七世紀末葉に遭遇してしまった人間として、なにを考えていたのであろうか。

マンデルブロートがそのような疑問に直接答ええないのももちろんである。かれはかれで、一旦パンドラの箱が開けられてしまつて三世紀が経過し、そこら中に散らかつてしまつた馴染みにくい思考や観念の混沌の中から、いかにして人間にもつとなじみやすい内容を掬い取ればよいか、という問題に、かれなりに取り組んだだけである。それがかれを、かつてのライブニッツの忘れられた思考へと結果的に近づかせることになつただけである。

そのせいだろうか、この『自然のフラクタル幾何学』には、三世紀の間に起きたことを静かに噛みしめるかのような、不思議な雰囲気が漂っている。数学書をポピュラーにすることは念頭にないと断じつつ洗練された内容をあらゆる分野の人々に理解させる平明な叙述に成功し、芸術家と競争することは目的の一部ですらないと注意しつつ数多くの美しいコンピュータ作図を収録し、それによつて「エソテリック」な対象分野の意義を直感にも訴えることに、かれは成功した。同時にかれは、古典に立ちかえつて思想の歴史に関心を持つことは「科学者の精神にとつてよいことだ」、と述べてアポロニウス以後の放棄された伝統に目を向け、その中で数学史の主流が（また発見者自身が）退け、

あるいは看過してきた思考に、広い注意を向けようとする。このようなかれの作品からは、たしかに単なる数学書以上のものが伝わってくる。歴史の中で起きてしまったことに冷静に直面しながらも、数学を自然の素朴な観察手段にもういちど引き戻そうというかれの願いが伝わってくる。こうして拾い集められるものが、自らいう通り「エソテリック」なものばかりであることは、数学史・科学史が切り落とし、丸めてきたものをあらためて認識させることも事実である。

フラクタル幾何学による「逆貫通」が、コンピュータの使用を特徴としていたことは、それなりに印象的である。それは論証の不可欠の手段ではありえない。しかし幾何学の作図に似て、問題の核心を的確に把握し、あるいは広く周知させるには、それは間違いない大きな威力を発揮した。その結果として、自然の形態の多様さと複雑さがその後の広い関心事となった。先のような地形、流体の渦巻、生物種の相違、個体間の相違、個体部位の形状、などがそうである。形態の問題への関心は一七・八世紀にも（いやもっと遥かに前から）存在はしたから、現代がはじめて注目したとはいえない。しかしその後、しだいに「rectifiable」な問題に覆い隠されることが多くなってしまった。だから何度目かの再注目というべきだろう。答えは決して近くはなさそうである。なかでも自然の中で生命が作る形態は、もっとも答えにくそうな問題の一つである。形態の問題中に生命とは何かという問いのかなり多くの部分が含まれているかのようでさえある。この生命の問題とどこかで暗合するかのように、ライブニッツは（74）またもやデカルト派に暗に反論しつつ、自然学において「目的因」を完全に捨てることはできないと主張していた。今日でも研究者はある許容範囲内で、説明原理としての目的因に訴えることが決してすくなくない。たとえば、「しかしかの生物たちはなぜこのような色鮮やかな模様をもっているのだろうか。なぜならそれは保護色として当の生物たちを守っているからなのである」という議論は、とりあえず目的因に訴求した議論である。これが最終の解答というわけにはいかない

けれども、このような議論のしかたそのものを完全に排除することは、どの時代でも多分不可能にちがいない。

もちろんこれも、たとえばつぎの章で見ようなぎりぎりの限界において許されることである。目的因を節度なく拡大解釈すると、とくに生物としてではない人間についてみだりにそれを行うと、また様式論者の地点まで逆戻りしてしまふからである。いやいっそ、暑苦しい神学者の地点に逆戻りすることもありうるからである。

#### 八 ライプニッツ自然学における「モノアド」と「生命」

実在と論理の関係という問題は、六章以来見てきたように、すでになんら形而上学特有の問題ではなくなった。そのことに密接に関連して、ライプニッツの「モノアドロジー」が表現するような宇宙観を現代の物理学者が見ると、そこにとどのような新しい問題が浮上してくるかを吟味しておくことは、重要であろう。なかでも最近のつぎの作品が、このことにかんしてとくに注目すべき問題を提起している。

ヴァイツゼッカー、ルドルフ等による『ライプニッツにおける時間と論理』は、六人の物理科学者による論文を収録したものである。収録された論文にはどれも他分野にない独特の視野と水準が見られるが、その中から、「モノアド」の問題に密着し、同時に論述の獨創性がひとときわ目にとまる作品として注目の必要性が高いと考えられる、ブレーゲル (Bregel, Herbert) による論文「ライプニッツ自然哲学のパラダイムとしての機械と心」<sup>(75)</sup>を検討の対象として見る。この作品は、時空論にかんしてはバートランド・ラッセルの見解をほぼ踏襲しているが、ライプニッツの実体と論理の関係には、それ以外にさらに重要な側面が内蔵されていることを説得的に論証している。そこからはとくに、ラッセルがかれ固有の関心からあまり重きをおかなかつた、あるいは考えようによつては批判的でもあつた、「モノアド」の概念の投じる別の問題点が浮かび上がってくる。

ブレーゲルは、ライプニッツがライプチッヒに近いローゼンタールの森に散策に赴き、実体の形式について思索を続けていた頃から、次第に「機械」への関心がつのつてゆき、やがてこれに数学を応用しようと思うにいたった、というエピソードをまず紹介している。その上で、かれはライプニッツの自然哲学には、「機械」とのアナロジーの下において思考する「わたし」というモデル構成が見られるがゆえにかえつて注目にあたいするのだ、と述べる。なぜなら、そこには「生き」「知覚する」人間の経験という見地からする「自然」が反映されているからだ、というのがかれの主張である。ブレーゲルのこの主張は、一見意外なように見えるが、実はきわめて重要なことをいい当てているようである。

そのことは、つぎのようなことに注目すれば理解しやすいのではないだろうか。すなわち今日、ライプニッツにかんするさまざまな評価をすべて一旦傍らに置き、あらゆる固定観念から自由になつて「モノドロジー」を熟読玩味するとき、そこから自然に沸き起こってくるある強い印象がある。それは、実体の性質にかんする論理の重要性と独創性はいうまでもないことながら、ある意味でそれ以上に、その中に濃厚に書き込まれている、現代風の表現を使えば「認知理論」の形跡なのである、と。さらにいえば、ブレーゲルのいう機械は、実は生きている機械なのである、と。もちろん、六章以後これまでに述べてきたことから知ることもできるように、ライプニッツをただの生気論者だと見ることは、まったくかれを理解したことにはならない。そのことを含みつつ、「モノドロジー」が、いわば「エンテレケイア（生気）」の正体と論理をこそ真つ直ぐに見つめつつ構成されていると解すべきである、と論じているブレーゲルの論旨を噛み砕くと、ほぼつぎのようになる。

ライプニッツの哲学は「思考している」自分から始まっている。対象を知覚し吟味する自分の思考、というものがまず存在し、つぎにそこに、対象の知覚が、いわば付加されるというように。たとえば色について感じることと、自

分が考えているということを感じることとは、二つの非常に異なった事象である。そこからの結論として、他者も感じあるいは考えるであろうし、その意味でその他者にも「われ」という権利があることになるし、さらにはそれらを総称して実体と名付けることが可能になる。この意味で実体ないしモノダは、まずもって主観である。あるいは物理学に即していえば観測主体である。ところで、他の存在をも「われ」（すなわち実体）と見なすことは、限りなく多数の「われ」を許容するパラドックスのように思えるが、実はそうではない。たとえば「わたし」が、他者になりかわって「わたしは……」と感じたことを語ることはありえない。それぞれの「われ」はそれぞれの資格において宇宙への視野を持つ一者であり、「モノダ」という実体なのである。それぞれの「われ」が感じたことを語れるかどうか（Sprachfähigkeit）は、モノダの絶対条件ではない。また同様に、思考とくに省察ができるかどうか、モノダの絶対条件ではない。だから、デカルトと決定的に違って、動物や植物も、劣ってはいるがモノダを宿しているのである。そこで、モノダの持つているそのような共通性質をとりまとめて「心 Seele」ということが可能である。

モノダをこのように捉え、モノドロジーを「心」にかんする「階層理論」と見なせば、劣ったモノダが経験を構成しないことも、モノダが相互に宇宙を映すことも、モノダが分割不能な一者であることも、自然に理解しうる。なぜなら「心」を分割すればただの物質反応に分解されるだけだからである。別の表現をすると、実体は機械論的因果関係に分解してしまうことができないということが、そこで主張されていると考えるべきである。そう見ればライプニッツの実体の論理に特有の諸側面は、さらによく理解しうるものになる。たとえばモノダが「窓を持たない」ことも、きわめて自然である。なぜなら、「心」は直接には自己に固有の内的状態の変化のみに従うものであり、「心」の内部で部分同士の関係が外部の影響によって直接因果的に支配され、機械的に変化や変形を起こすと考えるのは、かえってきわめて不自然だからである。そこで（「心」にとっては）モノダとその表象だけが現実であり、物質的なものは

それとある密接な関係を持つが、同時に端的に別個の現象であることになる。ライプニッツが形而上学と自然学とを力、空間、時間などの概念を用いて結合したことはしばしば論じられるが、それ以上に自然哲学がライプニッツにおいてはじめて本格的な意味で存在するものになったということは、ブレーゲルによれば、十分認識されていないうらみがある。

モノダの固有性（実体であること）と、それらが自然のなかで相互に持つ関係の構造とは不可分なのであり、同時にそれは、かれによれば、ライプニッツ自然哲学の核心である「生命心」関係から出てくる結論なのである。モノダは（神という例外を除けば）どれも、それと結びついた身体を持っている。このとき、モノダとそれに対応する物質（身体）とは、相互に直接影響し合うことはない。そうではなく、モノダの「表象」と「物質」における変化の過程とが、相互に調和的な照射関係によって対応し合うのである。これこそが——とブレーゲルは指摘する——ライプニッツの「予定調和」という概念が正確に意味するものである。

「人間のモノダが腕を上げようと欲する、という意志的行為が、それに対応する筋肉刺激とは独立に、しかし同時に、生起する。同様に、モノダは苦痛の感覚を、身体に対する傷害とは、独立にしかし同時に、持つ。こうして、モノダと身体との対応関係は、あらゆる身体的変化が、たとえどれほどほんやりしたままで混乱したものであろうと、かならず表象されるし、逆に、あらゆる感情、個性、あるいは思考でさえも、物質的な身体の中に反映されることになる」<sup>76</sup>、という関係が成立する。

ブレーゲルはこのような考察の上に立って、「物質的自然」とはあらゆるモノダの「身体の総体」に他ならないということができると論じる。ただし、ここにいう総体とは「加算的な」総体と考へてはならない。物質の一片の中にも、限りなく多くのモノダの身体が見いだされるし、また逆に、一つのモノダの身体そのものが、限りなく多くの



他のモナドの身体を含んでいるからである。つまり、前章で引用したライブニッツ自身の譬えのように、物質の一片は、夥しい魚が棲んでいる「池」のようなものである。魚はモナドの身体に相当する。さらに、魚と水の間にもまたたくさんの魚が棲む池がある。それがどこまでも続く。「だから宇宙には、荒廃のたたずまいも、不毛のしるしも、死の影もまったくない」。この同じ譬えの中で、植物の葉を流れる樹液の一滴の中にも無限のモナドが棲む、ともライブニッツは述べている。またそれに続けてつぎのようにも付け加えている。「庭園の植物と植物の間の地面とか空気や、池の魚と魚の間の水は、植物や魚ではないかも知れないが、そのなかにもふたたび同じようにそれ（生命の宇宙）が含まれている。ただ、多くの場合その微細さのためにわれわれに知覚できないのである」<sup>(17)</sup>。

そこで、「生ある物質と生なき物質との区分は、当の物質を人間がそのように区別する区分の中にのみ成立している……生命〓心の対応関係は、モナドの領域の特質を、物質的自然の中にその表出として見いだす。それは、あらゆるモナドにとつてどんなに小さな物質の部分も宇宙全体の鏡である、ということと同じことである」<sup>(18)</sup>、ということが出来る。だからライブニッツは、「宇宙のどんな場所に起きる物的変化も、この小さな部分の中に反映されるのであり、そこで、十分に鋭い感受生を持った精神にとつては、この小さな物質の観察だけからでも、宇宙全体の現在と未来とを認識することが可能であるに違いない」<sup>(19)</sup>、と述べるのである。

そのようなところから「物質」——六章で見たように「空間」ではなくて——が、実無限として限りなく分割可能であること、したがってそれ以上分割できない物質的限界としての「アトム」の概念はライブニッツにはあてはまらないこと、がわかる。あるいは、すべてのモナドが一者であるように、どれほど小さな一片の物質も、ちょうど、どの木の葉も、どの水の一滴も同じでないように、個性的である。それらの差は、空間に占める場所の相違によつてはじめて識別できる。ここからも、アトミズムの否定が結論される。自然を「生命〓心」のモデルで捉えることとアト

ミズムとは、両立しないのである。<sup>(80)</sup>

なお、前々章でラッセルがニュートンの空間理論とライプニッツ的空間理論と呼んでその骨格の本質を解剖した問題と、以上のことが、実は結果として正確に対応しあっていることにも再度留意していただきたい。

また煩雑になることを避けるため、ここまでの論述では一切省略してきたのだが、以上のブレーゲルの解釈はすべて、それに正確に対応する記述を「モナドロジー」や「形而上学序説」から挙証することができるし、またそればかりか、これらの全体の構成にも正確に対応している。

ただし、ここから自然学にとつての一つの難問が成立することは、容易にわかるであろう。すなわち、すこし端的すぎるかもしれない表現を用いれば、では自然法則なるものは一切存在しないということか、という問題である。ブレーゲルも、右のような論理を敷衍して行くところのような論理につながることを指摘する。すなわち、どの物質の一片も個性的であるとする、物的過程そのものが、論理的にどれ一つとして同じでないことになる。物質的変化のプロセスに参加しているどの物質の一片もが、その中に宇宙全体を己がじし映しているからである。そのように捉えると、ある意味で、ライプニッツは自然の過程の「一回性」を主張していることになるし、「自然」と「歴史」とを結合していることになる、と。ところで、周知のように、新カント派以来自然法則と歴史法則とは区別されるというのが一種の定説となり、<sup>(81)</sup>やがて近代の常識となってきた。これをいいかえると、いわば西欧近代はこの二つを区別することによって、またはあえて架橋しないことによって、科学（自然科学と人文・社会科学）の「客観性」を救済してきたのである、ともいえる。だが、ブレーゲルはライプニッツ自然学との対比によって、あえてこの問題をもう一度厳密な検討の場に引き出して見ようというのである。

では、これにかんするブレーゲルの見解を聞こう。もちろん、かれのライプニッツにかんする解釈はきわめて論理

的であり、神秘論や生気論などの曖昧なものを許容することは、一切関係がない。

自然が個性的であることと法則性を持つこととの間のこのジレンマは、「ライブニッツにおいて鍵の役割をはたす二つの概念によって解かれる。無限および可能性である。自然の中で現実に起きる事象には、無限に多くの原因が関与している。それについて、自然法則（たとえば落下法則）と見なされるものは、可能な事象について述べているだけである。実験者が用いる手法は、現実に生起する事象に参与している無限の構成要因と自然法則との関係が、測定限界の範囲におさまるようにすることから成り立っている。自然現象の実験にともなう『攪乱要因』や『挟雑効果』を完全に除去することは決してできないというのは、全体にわたって確実に証明済みの経験則であり、それが、可能性という領域（その中に数学や物理学は所属している）と、現実の事象の一回性とを隔てているのである<sup>(82)</sup>」。

別のことばでいいかえれば、人間が法則と呼んでいるものは、排除不可能な「誤差」を平均化によって排除し、この範囲内で、またこの意味で、観測事実についての論理的な「可能性」の範囲を表現する様式のことである。この誤差は（「英国の海岸線の長さ」と同じように）説明不能な非論理的性質のものではない。しかしどこまで進んでも、誤差と見なさなければならぬものを完全に除去することはできない。現実に生起する事象の個々は、誤差として捨てられたものを含んでどの一つさえも、個性的に異なっており、またどの部分も他と完全に同じではないのである。必要なら、過去の「誤差」が現在の法則の重要な変更を要求した数多くの事例を、近年の科学史の中から引用することも可能であろう。マンデルブローットの研究も、誤差の法則化の美しい成功例の一つであった。

なお、以上の議論には「偶有性」と「必然性」という「ことば」は見あたらないが、これは明らかに偶有性にかんする、現代における重要な補足解釈であることにも留意しておきたい。かりにそのことを、ライブニッツに代わって現代のことばでいいかえるとすれば、ほぼつぎのようになるであろう。論理に矛盾しないことはすべて生起すること

が可能である。それが偶有性である。したがって事象が法則の通りに起きるのではなく、その逆である。その都度その都度異なっている事象を、人間は法則として把握できる限りにおいて法則と見なしているのである。そのとき法則の外側におかれた事象の差異は、やがてそれに気づいたり識別したりすることが可能になるかもしれない。そのとき変更されるべきなのは法則の方である、と。

以上のような議論に加えて、ブレーゲルは、ライブニッツにおいて自然はつぎのように看取されていたと指摘する。「一七世紀の粒子論者たちの場合のように球状、四面体状、ピラミッド状などをなした、鉤と鉤穴を持つ構成原子の積み重ねからなり、その有限の多様性が自然に有限の多様性を与える、といった性質のものではない……それと反対に、『心』モデルは自然を、そのあらゆる部分が相互に関連しあい、その一つ一つの部分に全体が（ホログラムの場合のように）映りこんでいるような、ひとつの全体として記述する。そのあらゆる部分が生きた一回性を持っているが、にもかかわらず自然科学の探求をも許容するのである。このような『心』のモデルを、ライブニッツ自身は純然たる自然現象の観察を通じてえたこと、多分かれはそれを気体の弾性にかんする考察からえたいらしいこと、を論証できるのではないかと思う。水銀によってシリンドラーの中に封じられた空気の観察は、物質の一部分さえも全宇宙の力に反応する能力を持っていること、*“estque (ut ita dicam) tota in toto, et tota in quilibet parte, ut Philosophi loqui solent de anima”*（そこで、全体が全体の中に、また全体がどのような部分の中にもある（といえる））のであり、これをあの哲学者たちは、精神のしわざと主張するならわしであった）<sup>83</sup>ことを、ライブニッツに悟らせたのである」。

ライブニッツが全体と部分との反射的照応関係を通じた「心」モデルを、この特定の気体弾性にかんする実験的考察からえたのかどうかにかんしては、筆者は判断を保留せざるをえない。注記する通り、この考察をライブニッツが

情熱的に記録していることは事実であるが、その時はじめてこの構想に気づいたのか、そのときはじめて以前からの結論に確信を持ったのか、あるいは構想にいたる一連の試行錯誤の一つであったのか、などについてはこの文章の前後からだけでは筆者には断定できないからである。ハノーファー・ライプニッツ資料館所属研究者からの証言として心に止めるべき参考事項と受けとめる。

ただしそれ以外の点にかんして、この部分でブレーゲルが主張するライプニッツの自然観は、「純然たる自然現象の観察」が基本になっていたということも含めて、きわめて正確な指摘であると考える。なおこの引用の中で、ライプニッツが「あの哲学者たち」といつているのはもちろんデカルト派を指すと考えられ、またブレーゲルが「一七世紀の粒子論者たち」といつているのも、ガッサンディからニュートンまでこの時代のほとんどの人に該当はするであろうが、やはり直接にはデカルトやデカルト派を指していると解すべきであろう。

一方、ライプニッツの「心」モデルには、ブレーゲルがはじめに指摘したように、もう一つの側面が表裏となつて備わっている。「機械」モデルである。簡単にいうと、それは、自然が解明できるということとは、とりもなおさず機械論的に説明できることと同じだ、と見なすことである。なぜなら、自然の中ではすべてが、「機械のごとく、したがって理解可能なる」とく *mechanice, id est intelligibilibiter* 生起するからである。だが今日、機械モデルはまことに人気がないのは事実である。ここにも、一見ライプニッツの「心」モデルの限界があるように思える。現代の感覚では、「心」モデルと「機械」モデルは相反するようになっているのである。蓋し、ライプニッツがおびただしく書き残した事柄は後世の解釈者にとつて躓きの石に満ちている。

だがしかし、これは本当に難点なのだろうか。説明原理としての「機械」モデルに偏見（機械＝古典力学的機械という）を持つて接するのではなく、モノダが表象をもち、そのモノダの状態は、それに附属している身体という物質

の中に、いかに不完全であつても「予定調和」的に、必ずなんらかの対応する状態を持つている、というライプニッツの主張そのものにもういちど立ちかえつて考察してみると、そこにながに見えるだろうか。ブレーゲルはつぎのような問題認識に立つことを提案する。<sup>(84)</sup>

表象を持つことはモノダの特質であり、モノダをまさに「心」と見ることを必至とするものである。また、ある表象を持つモノダは「欲求」によつて、つぎの表象へと進む。いいかえると、これによつて表象 $\alpha$ を持つモノダはつぎの表象 $\beta$ に移行する。 $P_1 \sim V P_2$ である。そのとき「予定調和」によつて、いわばこれに引きずられるかのように、物質次元での $M_1 \sim V M_2$ というプロセスが生起する。すなわち、 $P_1 \sim V P_2 \sim M_1 \sim V M_2$ 。

モノダと身体とのこの対応に酷似したものを、現代のわれわれは想像しうるだろうか。それはできる、というのがブレーゲルの「機械」モデルにかんする問題認識である。 $P_1 \sim V P_2$ を「プログラム・ステップ」と見なす。 $M_1 \sim V M_2$ を対応する素子の「電子状態遷移」と見なす。もしこの解釈が妥当ならば、このとき「欲求」は、プログラムがつぎの「マシンスイクル」を指示すること、に相当することになる。また、「予定調和」は素子の構成論理による電子の制御に相当することになる。これは、なぜかライプニッツの「機械」モデルときわめてよい対応を持つ。さらにこの問題認識を許容すれば、ライプニッツの「普遍数学」と「普遍記号法」の構想は、アルゴリズムとプログラミンク言語の中に、期せずして具現することになったとつけ加えることも可能であろう。

断るまでもない自明のことであるが、ブレーゲルが指摘しているのはコンピュータがライプニッツの思考に直接刺激されて出現したということではない。すでに筆者が自然学の歴史に「不思議な暗合」が現れる、と述べたのと同じことをブレーゲルも述べているのである。この見地から考察すると、長い間「モノダ」にかんするライプニッツの思考の一見理解しにくかつた側面が、さらにいえばラッセルでさえ「ファンタジー」ではないかとして退けようとした

側面が、なにを述べようとしているのかが無理なく理解可能である、と指摘しているのである。

コンピュータは  $P_1 \sim P_2 \sim M_1 \sim M_2$  の全体である超高速・超集積によって作動する。これを「思考」と呼ぶるかどうかには大いに問題がある。しかし、これを非常にゆるやかな意味で「人工知能」という名の「思考」として考察してみることに、おそらく重大な異論がないはずである。また、将来の「人工知能」の姿についてはまだほとんど不明なことばかりであることは事実だとしても、では「人工知能」はまだ進むだろうか、という見通しにかんしてどうだろうか。専門家を含むほとんどの人が、肯定的な判断を持っているのではないか。すくなくとも否定できる根拠を持っていないのではないだろうか。

さらに、この「人工知能」なるものが「生命」そのものであると主張しきれるものはおそらく一人もいないにもかかわらず、逆に生命現象のごく限定されたある側面と、どこかまだ十分には解明しえていない部分で、ある種の接点を持つかも知れないという可能性までを全面的に否定しうるものもまた、いないのである。慎重な論者ほど全面肯定をしないはずである。同時に慎重な論者ほど全面否定もしないはずである。ブレーゲルの問題認識は、このような慎重な姿勢の上に立つものである。

こうして、「心」の「機械」モデルは説明モデルとして人氣がないのと裏腹に、深く文化に浸透しているのだということを、ブレーゲルは示す。なぜか、ライブニッツの自然学だけがこのような問題の洞察に導く。かれの「機械のごとく、したがって理解可能なるごとく」、という構想だけがこのような問題認識と接点を持つ。モナド理論の開示する自然学が持つ大きな問題点もスケールの大きさも、どうやらここにあるようだ、というのがブレーゲルの問題提起である。筆者も、先の「心」モデルとこの「人工知能」的「機械」モデルをもとに合わせて、ブレーゲルの認識は逆にライブニッツのモナド論の核心から見ても非常に素直に理解可能であり、現代のもっとも優れた解釈のひとつだ

と考える。

もちろん先述したように、コンピュータはライブニッツ理論からの直接の所産とはいえない。さらに、仮にもつと進んだ人工知能が出現したとしても、それがバラ色の未来を意味し、完全な解決につながる道だ、などとは到底いえないし、またいうべきでない。むしろその反対に、すでに十分深刻になっているが、そうした出現しつつある現実が文明の中に占める位置づけは、さらにはるかに深刻の度を増すはずである。ただ、それもまた現代人の問題ではあつても、ライブニッツの直接関知するところではないのである。

つづく章では、ライブニッツ倫理学について論じることになる。そこで、それとの関係で「予定調和」という概念について、ここでひとこと留意しておきたい。「予定調和」という概念も、「機械」モデル同様に現代では人気がない。それはともかくとして、思想史で「予定調和」が論じられるときには、多くはアダム・スミス流のいわゆる「見えざる神の手」の意味の「予定調和」のことを想像する場合の方がはるかに多いであろう。もしそれが事実なら、上にみたモナドの「予定調和」とスミス流の「予定調和」とはまったく関係がないことを、指摘する必要がある。

その理由は、すでにかなり明らかになったと判断するが、前者は「心」と「身体」≡「物質」との照射関係をいう命題であるのに対して、後者は「個人」と個人の集合体である「社会」との対応関係についての命題だからである。

また、前者の「心」はいわば現代において「認知」というのに近い、要素成分としての「心」——ライブニッツ自身の用語を用いると「単純観念」——であり、それに対応するのはその自然界における対応物である「身体」≡「物質」である。それにたいして、後者の「個人」はホモエコノミクスという完全に別個の抽象的個人モデルであり、それに対応するものは「社会」というさらに一段と抽象的で人工的な複合体である。さらにあえていえば、前者は論理命題であり、後者は信仰である。おそらく、ライブニッツが近代の払暁を画した思想家であると称揚したいという、理解



しうる心理から、いまでもモナドを「個人」とする見解があとを引いているように見うけられる。だが、以上に論じたことから明白であるように、これはむしろ有害な誤解である。自然学の中でも倫理学の中でも、ライプニッツはそのような感傷的な思考をすこしも示していない。

哲学は古来さまざまな論拠から「モナドが窓を持たない」こと、「予定調和」によってしか「交通」できないこと、という一見ライプニッツ哲学の大きな欠陥のように見えるものを、いかにして弁護しその哲学の名譽を救済するかについて、営々と努力してきた。あるいはラッセルのように明快に自己の責任において発掘したものから取るべきを取り、自余を矛盾あるいは「フアンタジー」として排けた。だが、かりにブレーゲルの解釈——哲学的ではないが完璧に自然科学的な——を採用するとすれば、モナドに窓がないのは、なんら矛盾からではなくて、問題にかんするむしろ正確な論理的要請からであることが明かになる。つまり、ぜひこう考えないと「心」は、ひいては「生命」は、単純な、それこそ機械論的な物理反応に、無条件に分離還元してしまうのである。また、「心」と身体・物質との対応が「予定調和」によっているのは苦しまぎれの理屈ではなく、「生命」なるものが「物質」との間で持つ「交通 communicatio」の様相の、むしろ驚くほど正確な表現であり、今日さまざまな角度から積極的に論じられるようになった「生命とは何か」という問題への、この世紀としては信じがたいほど深度の大きい洞察だったことになる。つまりだれもがニュートンに見とれすぎていたのであり、一七・八世紀の暁はまず力学から始まった、と思いこみすぎ<sup>(85)</sup>ていたのである。

それにしても、ほぼ百年前にラッセルが明快に提示したニュートンとライプニッツの自然科学の本質的差異がその後に通った行程の、なんと対照的なことだろうか。ニュートン力学は、出現と同時に「理性」の勝利の雄大な象徴とな

り、啓蒙の壮麗なかがり火となり、やがてひろく大衆の中にさえ、長く良識という名の基礎構築物として、不動の地位を占めるにいたった。二つの象徴的林檎、聖書のそれとニュートンのそれほど、正嫡の西欧精神の中に潜む哀歎の在り方のわざとらしさを、際立たせて見せるものはないであろう。一方それに比べて、ライプニッツ自然学は、微分学にかんしてだけは、かろうじてベルヌーイ、コーシーなどの優秀ではあるが僅かな後継者を持てはしたものの、それとてニュートンの後塵を拝したのではないかと疑われるありさまであったし、そんなことはこの際どうでもいいことにしても、その哲学の本質的な要素は、すくなくともラッセルがその核心を明るみに出すまでの二百年間、トレルチのいった「ドイツ観念論」という、遅れてきた民族国家の、プロテスタンティズムと抱き合わされたイデオロギーの中で、細々と生き延びるしかなかった。はたしてライプニッツ本人は、ブレーゲルの開示するようなことを、どれほど自覚していただろうか。自覚していたことは多分間違いない。ブレーゲルのいう水銀気圧計の観察も興味深い一例である。また別の場所では、レウエンフックの顕微鏡による精子の発見を例にあげながら、自然の中の「予定調和」について、自説を示そうともしている。<sup>(86)</sup>

きっかけがどうであったにせよ、自分が「生命」と「心」について思索していることを、かれほどの天才が自覚しなかったはずがない。だが、本人は黙して語らない方を取ったのである。「心」が「機械」として説明されるべきなどという、そんな冒瀆的なことを、キリスト教の神を根こそぎ覆すようなことを、まさかこの時代にあからさまにいえるわけもない。この時代のキリスト教にとって致命的であることは、一九世紀のダーウイン進化論も足元にも及ばなかったであろう。後世のために「体系的大作 *magnum opus*」にまとめてくれるべき天才だったのに、というラッセルだからこそ許される感慨も、まことに同感である。だが、ライプニッツ本人にしてみれば、おれが本当のことをいっただらおしまいだぞ、と決意せざるをえなかった部分もどこかにあったのではあるまいか、と当然考えたくな

る。いかなる事情であるにせよ、ニュートンの勝利が、西欧近代社会がちょうど必要としていたものに適応した「エクトリズム」の当面の大勝利であったのにたいして、ライブニッツの敗北は、まさにそれと対照的な、おそるべく偉大な「エソテリズム」の、ちょうどその期間の敗北の、完全な事例といえるだろう。文明の下における歴史・社会は、人間集団の卑俗な欲望がうねりをなしてこうしたことを引き起こす陰鬱な場所である。

注

- (1) 詳細は前稿「理性会通論——文化社会学的研究」第四章第二節「中間考察」、『社会労働研究』第三八巻第一号 一九九一 法政大学社会学部紀要 34-39頁。なお以下の注で必要な場合には「理性会通論」とし誌名・巻号は省略して同号の頁のみを上げる。
- (2) Augustinus, 400; Liber X-XIII, pp.209-371.  
 アウグスティヌスにかんしては前稿同様、『アウグスティヌス著作集』教文館（東京）を参考とし、訳文もできるかぎりこれに統一する。以下これを「アウグスティヌス」と略記する。ただしこの『告白』にかんしては、同著作集では冒頭の一部の刊行が始まったばかりで完結していない。他には二種類の優れた訳書がある。服部英次郎訳（岩波文庫改訳版上下）一九七六 岩波書店（東京）、および『アウグスティヌス』一九七八中央公論社 所収の山田晶訳。両書の頁を上げる。服部訳下巻三〇二六九頁、山田訳三二六〇五三九頁。
- (3) Simmel, 1923,p.3, p.24, p.40, pp.44-5.  
 なお引用にあたっては清水幾太郎訳（一九三八 岩波文庫 岩波書店（東京））および土肥美夫訳（一九七六 白水社（東京））を参考とすることができた。本文中の文章は原則として前者にならうが、文脈に応じて必要な変更を加える。
- (4) レヴィニストロースの業績は、まず何よりも文明と文明以前とを区別する論理の確立にはじめて成功した点にあると

見るべきであることを前稿でのべた(第二章、一九〇二頁、前稿注(18)、その他)。本稿でも「文明」はこの意味で用いている。Levi-Strauss, 1962, espec. Chaps. I, VIII, IX.

なお、本稿の別の箇所に触れるリクールは、レヴィ・ストロースの構造人類学を批判している。これはリクールが構造人類学を歴史叙述の方法と誤解したことからくる偏見と思う。前者は文明以前の「歴史の存在しない」状態記述の方法を発展させたのであって、むしろリクールはレヴィ・ストロースを必要とするのである。なぜなら、リクールの「物語」は歴史の別名であり、歴史の存在しない状態においては「物語」という種概念は無意味だからである。Ricoeur, 1983-5; 3me Partie, Chap.2.

なお本文の記述およびこの後の注(13)をも参考いただきたい。

(5) 最近「もと居た所」という非常にルソーを連想させる感情を手がかりにした現代の少女の手記(告白)の、社会学者による省察を読むことができた(桐田克利『苦悩の社会学』一九九三 世界思想社〔京都〕)。ここには自然への出口を若年期にしないで完全に失ってしまった、もう想像することもできなくなった、人間の状況が描かれている。なぜこれほど人間は自然から遠くなつたかを問わせる。

(6) Rousseaux, J.-J., 1782-8; p.225

(7) ジンメルが最大の労力を払って研究しようとしたものは、貨幣の媒介によって人間の中に作り出される「形式」の正体であった。Simmel, 1922. 5 u. 6 Kap.,ss. 482-616

(8) Hazard, 1935. 野沢訳四九〇〜一頁。筆者は原書を読読できなかったのでこのすぐれた訳書の恩恵にあずかった。以下「アザール」と表記しこの訳書を指す。

(9) 欲望と消費の大量創出・循環を目的とする文化装置の形成については拙稿「消費の世界史的な意味」(ユー・ウェン著、小沢穂穂訳『欲望と消費』一九八八晶文社三四五〜五八頁所収)を参照いただきたい。

(10) 「アザール」、五三九頁。

なおエラールのつぎの作品が一七世紀自然学のつぎの時代への接続の様相を描写する。Ehrard, 1981.

本文の中で指摘したように当然ながらその様相は、「自然」と「徳」とが強い意味で同義語でなくなり始める。自然

と社会とがもはや必ずしも同じことばを話さなくなる」(Ehrhard, 1981, p. 791) ような過程となるはずである。そこに、啓蒙思想の長所も欠点も、抱負も絶望も、あったはずである。またこの悩みの遅れてきたドイツ版が、新カント派であるはずである。

(11) 要素分析からの還元可能性ということにかんしてはレヴィ・ストロースの「構造」も例外でないと考えられる(Levi-Strauss, 1958 *espec. Chap. XV*) なぜなら、かれのいう「人類学者」が「よそ者」としてある文化を訪れたとき、かれは完全に「内輪者」になってしまうのではない限り、還元的(要素分析的)態度を捨ててしまうことはできないからである。ただ、それを全体に戻すとき総合するという宿命もまた決して逃れることができない。レヴィ・ストロース人類学の独特の屈折はここから生じる。かれの人類学の最大の魅力は、還元可能性という信仰が無意味な、個体が自然の中で「種としての個人」としてのみ存在しうる文明以前の「野生の社会」を記述しえたところにやはりある。

(12) 「様式」と「形式」と「形態」とのぎりぎりの接点に、現代の意識の「機械」を見る目が存在するようである。このぎりぎりの接点にある「機械」は、同時にそれが論理による分解可能なぎりぎりの限界にある「機械」は、ライプニッツが執着して止まらなかったものであった。ライプニッツの「機械」は、機械論的機械でなかった。第八章参照。

(13) Descartes, 1637, pp. 73-8. この『方法序説』と呼ばれる文章はルソーに先立つもう一つの貴重な「告白」というべきである。

(14) Ricoeur, 1983-5, Ire Partie, Chap 1-2.

(15) 歴史ではなく文化についてであるが、クリフォード・ギアツが文化をテキストとして解釈する可能性について示唆している。リクルのものと同様、全体性への志向、大局的判断の必要、というようやく高まってきた現代の自覚を代表する一つとして、筆者にはこの主張の精神は非常に理解できるがこの表現は採るべきでないと考ええる。「テキスト」は比喩以上のものになりえないからである。またギアツの責任ではないが、これにともなう有害な誤解もある。Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, 1973 Basic Books(NY), Chap 15: "Balinese Cockfight……" pp412-53. など拙稿 "Asia and World History" (『社会労働研究』第三九巻第二・三号 一九九二)でもギアツの論文骨子とその問題点に立ち入って論じた(同号四二二〜三頁)。

- (16) Focillon, 1943; p.1
- (17) *ibid.*; pp.1-2.
- (18) D'Ors, 1943; p.43. 筆者がドールスのこの作品に接することができたのは一九七〇年代はじめ、神吉敬三訳「バロック論」（一九七〇美術出版社（東京））の流麗な日本語を通じてであった。今回もこの愛読書に非常に多くの教示をいただいた。また引用文は一カ所を除きすべてこの邦訳の文章を使用させていただいた。これを含め、年来の謝意を表したい。以下「ドールス」と略記しこの邦訳の頁をあわせて掲げる。「ドールス」四七頁
- (19) D'Ors, 1943; p.29. 「ドールス」三〇頁
- (20) アギラール版（筆者は参照できなかった）と筆者の閲読しえた最近のテクノス版ではやや編集方式が異なるようである。前者を底本とされた神吉敬三訳にみる限り、この論文は各々独立性のある数節から構成されている。一方後者では節の構成を取り払い、本文に記した「ポンティニーにおけるバロック論争」の表題のもとに、完全に連続した論文として収録されている。ただしそれ以外には内容の変更は見られない。D'Ors, 1943; pp. 59-102, *espec. pp*76-。 「ドールス」七五〜一五二頁、特に一〇七頁以下。
- (21) D'Ors, 1993; p. 77. 「ドールス」一〇九頁
- (22) D'Ors, 1993; p. 33. 「ドールス」三五頁
- (23) D'Ors, 1993; p. 77. 「ドールス」一一〇頁
- (24) Augustinus, 415; pp. 273-9 「アウグスティヌス」第九卷二〇五〜二二頁
- (25) Nietzsche, 1885-6; "Das religiöse Wesen" p.49.
- (26) 「理性念通論」七〇頁
- (27) アウグスティヌスも自分がかつて同じことをのべたことをペラギウス派に弁解している。それくらい、かれとペラギウスとは、「教会」という「制度」を離れてしまうと（そんなことはかれには不可能だが）同じ思考様式が共有されてくるのである。Augustinus, 428; p.1007-11. 「アウグスティヌス」第十卷二八〇〜九頁
- (28) GP-V, p. 484

なおこの作品の理解について米山優訳『人間知性新論』一九八七みすず書房（東京）の価値高い緻密な訳業と訳注、索引など付属資料から大いに教えを受けた。謝意を表す。

- (29) D'Ors, 1993; p.29. 「ドールス」二九〜三〇頁
- (30) D'Ors, 1993; p.79. 「ユールス」一一三〜四頁。この部分訳文を若干変更した。
- (31) Troeltsch, 1925. z. B. ss. 136-49.
- (32) Troeltsch, 1925. s. 128.
- (33) *ibid.*
- (34) この「類型」と先に本文で述べた「様式」「形式」「形態」との関係を考察しておくことは回り道ながら必要であろう。この「類型」を「理念型」と呼ぶ。対象を観察するとき、対象はなんらかの要素群に分解されざるをえない。この部分は宿命的である。一方、分解する万人向きの手続きがあると一般に信じられている。実際には論理に矛盾しないこと以外そんなことはありえないことは、必死で対象に肉薄した経験があるものにとっては公然たる秘密である。ただし、そこで行使された手続きは作品と同時にあれ事後であれ、可能な限り公開性をもつことが必要なことも、多くのものが知っている。追体験、追試験を可能にするためである。

さて問題はここからである。要素への分解から全体像が構成できるだろうか。この意味で還元可能だろうか。可能であるという仮定に科学という近代的制度が依存する。不可能である、すくなくとも歴史という人間の営為が生命を喪失するという危惧が、「様式」や「物語」への要求を喚起する。これは、本文で述べたように全体を生あるまま把握するという要求である。「理念型」はこのデレンマへの回答の一つである。まずそれは分解することにこだわらない。要素は思念において結合すると見なされる因果連関の理解に従って理念的に構成さるべきとする。そのとき「理念型」は現実の事象が示す変位にかかわらず一つの中心点として機能する思念像 (Gedankenbild) だと信じられる。いいかえれば思念像の方が法則を体现する客観的真理であり現象は不完全な揺らぎとされる。問題の第一は、そうであるからにはこれは「仮説的モデル」でない。仮説はチェックしていつでも捨てるために構想される。理念型は捨てられない。第

二の問題は「理念型」は「術語」という概念構築物だということである。「資本主義」「プロテスタント倫理」など。術語は制度に支えられた特殊な複合観念である。術語を一切排除することは伝達効率上大いに問題がある。しかし術語は文を成さない。むしろ術語は文を支配する。観念が思考を支配するように。思考は文によって実現する。これらが「理念型」の（ひいては「類型」の）持つ難点である。「理念型」は新カント派的観念として全体のもつ生命を法則の代償として捨てるのである。「理念型」は法則の名において歴史主義（歴史が生を持つ）には反論した。本文で述べたりクルの逆反論である。だが残念なことに法則問題とはかみ合っていない。

ここから先の議論はブレーゲルのライブニッツ論（本文第八章）を参照していただきたい。ブレーゲルの指摘が正しければ、ライブニッツは「理念型」と正反対の法則観を持っていた。

(35) Troeltsch, 1925. ss. 481-91.

(36) Troeltsch, 1925. s. 491.

(37) 『政治論集』の編纂者ライリーがそれに付した長文の解説もそのようなニュアンスを持っている。R. pp. 1-39: "Introduction" また、本文で上げたポール・アザールも一七世紀にドイツ民族意識の高揚がヨーロッパの意識になにかの規定要因となったという判断を当然だが示していない。これらの問題については、ライブニッツの倫理学との関係で後半に検討する。

(38) Deleuze, G. p.34-

(39) 有理数全体の集合  $\mathbb{Q}$  を二つの真部分集合  $A_1, A_2$  (ただし  $a_1 \in A_1, a_2 \in A_2$  なら  $a_1 \wedge a_2$ ) に分割したとき  $A_1$  に最大元が存在し  $A_2$  に最小元が存在しないとき、および  $A_1$  に最大元が存在せず  $A_2$  に最小元が存在しないときデデキント切断と呼ぶ。後者の実数を無理実数と呼ぶ。無理数の定義としてはなお十分でない。ただしこの作品にかんしては数学的に厳密な議論は無駄のようである。ドゥルーズの作品がそれに値しない。

(40) 教科書の定義はこれでよいだろうが、ライブニッツの論理に即した議論としては大問題になった点である。詳細は前注と同じ理由で省略する。本稿第六章、および後の注(54)を参照。

(41) ただし非常に無理をすれば、ライブニッツがユークリッド『原論』の根幹をなす冒頭の定義のうち、「IV: 直線とは



その上にある点について一様に横たわる線である」を改善しようとして、結果的に幾何学的対象（直線）と実数直線とを結び付ける構想に近づいていたことを述べている、と理解する限りで、ここはなんとか意味を取れなくはない。これについては第七章本文中の、マンデルブローットのライプニッツ再考に関連した叙述および関係する注（69）等を参照されたい。

だがそれにしても哲学者には珍しいイロジカルな叙述ではある。実数直線と幾何学的対象の関係が本格的に位相幾何学として整理されるのは一九世紀の後半以後である。ドゥルーズはこの種の奇妙な叙述からパロックの「襲」なるものが現代を直射したと論じる。

- (42) Deleuze, G; p. 17
- (43) D-VI, Pars I, pp. 169-210.
- (44) ロンゴバルディの論文「中国人の宗教の若干の問題点にかんする論考」はドゥーテンスによって関連資料として「全集」の中に収録されている。D-IV; pp. 89-144. この論文で「理」が時に「礼」と混同される。両者は発音が等しい。
- (45) D-VI, Pars I, pp. 152-68.
- (46) D-VI, Pars I, pp. 207-10. 先の注（41）をも参照。
- (47) なお、翌一七〇三年フランス・アカデミーに提出した同主題の論文がある。もちろん論点は前注のものほとんど同主旨で、特筆すべきものではない。D-III; pp. 390-4. また一七〇九年には別記のデ・ボスにたいしても書き送っている。GP-II; pp. 379-384.
- ライプニッツは、イエズス会修道士がはるか中国で獲得した知識にたいして自分がヨーロッパ数学の知見を加えて解釈してみせるというこの趣向が、大いに気に入っていたようである。こういうところに、本文で述べたラッセルの慨嘆の理由があるのだろう。ただし、このことは哲学にも数学にも何の足しにもならなくても、ライプニッツが新旧キリスト教統一構想にあたってカトリックの中のイエズス会に大きな期待を抱いていた事実を裏書きすることにはなる。
- (48) GP-II; pp. 502-6.
- (49) ライプニッツにおける実体の概念の特質は次章以下で検討する。

(50) やや劣る実体と見なすのは、神に敬意を払っているようで実際にはそうはならない。「時空」を含めて神以外の実体も神が作ったのであるから、完全でなければ神学にとつては具合がわるい。なまじ倫理に結びついたがために世話がやける神ではあるが、神の作品の完全さを通してしか神の完全さはいえぬのである（この意味で神学にとつて最悪のケースはスピノザである）。物質が劣っているのは劣っているようにしか人間に理解できないからである。人間が劣っているなら完全に近づかなければいけない。ただし信仰を通じてのみである。デカルトにおいてもすでに、形而上学の名のもとにおける「探求の権利」をめぐって神学との争奪戦が始まっている。だがデカルトの実体論がまだ欠いていた決定的な一撃に、ライプニッツ実体論はモナドという「心」モデルの構想で到達してしまう。本稿第八章参照。このような前提から見ると、ライプニッツが執拗にデカルトを批判するのは、神学擁護の装いのもとで実際は逆にもつと致命傷を与えよといっているのにも等しいことになる。

(51) GM-II; p. 504. なお本稿次章以下も参照されたい。

(52) なおこの表の「半実体」の例の中に「死体 cadaver」というのが見える。

GM-II; p. 505.

(53) ここで第二部というのほぼ第四〜九章のことである。この作品が部構成になつてゐるわけではない。ラッセル自身は作品全体のプランをほぼつぎのように四分して考へている。第二〜五章「実体、述語論理、命題の真偽性」、第六〜十一章「モナド論の検討」、第十二〜十四章「心身論」、第十五〜十六章「善と倫理にかんする説」。

(54) Russell, 1903; pp. 325-6. ラッセルの論点は、ライプニッツが実体（実在）の無限小を認めるが数の無限小を認めない（関係であつて実体でない）のは矛盾であり、後者の論点から、微分学において  $dx$ ,  $dy$  への論理的保証が弱くなると主張することにある。もつと端的にいうと、数にも実体的連続性を認めてしまつた方が  $dx$ ,  $dy$ ,  $dy/dx$  の根拠が確実になるということである。この点ではニュートンの方が端的に時空の実在性と連続性を合わせて認める点で理解しやすい、とラッセルは述べる。しかし他方でニュートンにかんしては、ここで時空の実在性まで持ち出すのは余計であり、数（と写像）が連続という条件だけで十分だ、と述べている。

この問題は、いったん論じはじめると実在世界と数との関係、物理と数理との関係という大問題にまで発展するであ

ろう。この問題は、筆者の理解では現代でもまだ未決のはずである。ここでは論点の紹介にとどめる。

なお近年ヒデ・イシグロはライプニッツの論理に詳細な再検討を加え、ラッセルのこの批判が妥当でなかったという論証を試みてゐる。Ishiguro, 1990; pp. 79-100

(55) Russell, 1900; p. 54.

(56) 周知のようにカントはこれを折衷してしまつたが、実はこのことは両者の重要な差異である。ニュートンの時空観の方が神学には受け入れやすいという意味で、よりキリスト教的である。

(57) ラッセルは「形而上学序説」のつぎの部分をよく問題にしている。GP-IV; p. 432-3.

なお「形而上学序説」および「モノドロジー」にかんしては工藤喜作・斉藤博訳『スピノザ・ライプニッツ』一九八〇 中央公論社（東京）所収の訳業が参考となった。また同書所収の下村寅太郎による詳しい評伝および工藤喜作による年譜から大いに教えを受けた。あわせて謝意を表す。

(58) Russell, 1900; pp. 54-63.

(59) GP-IV; p. 433. ここにも、モノダの個性を強調するライプニッツと述語論理を最優先の関心事とするラッセルとの力点の相違が、如実に表現されている。モノダの個性の強調がなに対応していたかという議論は、第八章で検討するプレーゲルの論じる問題である。

(60) Russell, 1900; pp. 108-17.

(61) Locke, 1690; pp. 209-23.

ジョン・ロックは、人間の心が逐次積み上げ方式によって有限や無限という「量の様相 Modes of Quantity」にかんする観念を作るのだとする論理の帰結として、加算の手續きに依存せざるをえない。ただし、ここからそのまま無条件に無限のような観念に到達するとまで主張するのは、やはり相当に無理がある。そこで「空間の無限さ」という観念と「無限なる空間」という観念はちがう、といった議論をせざるをえなくなる。しかし、白紙から出発する心は結局のところ加算の手續きに依存せざるをえなくなる。この問題は、過去に向かつてはプラトンの「想起」説、ライプニッツにかんしてはいわゆる「本有的概念」説、現代においては数理と実在世界との関係、などに波及する大きな論点なのであ

- (62) Russell, 1900; p. 115.
- (63) *ibid.*; p.112.
- (64) 本稿に取り上げる現代の哲学者ラッセルや、自然科学者マンデルブロットやブレীগセルはすべてニュートン的な自然学とライブニッツ的な自然学の根底における相違を強調するが、現代の自然学者が全員そう見ているのではないということの一例として、散逸力学の提唱者イリア・プリゴジーンの場合も上げておく。
- かれは従来の物理学が、質点間に古典力学的相互作用以外には存在しない「積分可能な力学系」のみを扱ってきた、ということを指摘するために科学史を繙き、何度かライブニッツにも言及している。その上で、かれもニュートン的な可逆力学系の根幹を形成した一人であるとする。プリゴジーンは微(積)分子の成立という事件を取り出すことに主要な関心がある。またプリゴジーンの関心は非可逆な力学系に向けられているが、そこに関心を限定し、生命科学は論議の対象外に置く。Prigogine et. al., 1984; 伏見・伏見・松枝訳による。
- (65) Mandelbrot, 1977; p. 171.
- (66) *ibid.*; p. 405
- なお高階導関数にかんするライブニッツ公式とは下記をいう。
- $$f g^{(n)} = \sum_{i=0}^n \binom{n}{i} f^{(i)} \cdot g^{(n-i)}$$
- (67) *ibid.*; pp. 25-33.
- (68) *ibid.*; p. 33.
- (69) e.g. **GM-II**; pp. 17-25. pp. 25-27. etc..
- (70) Mandelbrot, 1977; p. 419.
- (71) **GM-V**; pp. 183-211.
- (72) *ibid.*; p. 185.
- (73) Mandelbrot, 1977; p. 419. 本文の引用は以下の箇所である。**GP-VI**; pp. 618-9.

- (74) GP-IV, pp. 444-5.
- (75) Weizsäcker et. al., 1989, pp. 77-100.
- (76) *ibid.*; p. 79.
- (77) GP-VI, pp. 618.
- (78) Weizsäcker et. al., 1989, p. 80.
- (79) *ibid.* ブレーゲルは、ライプニッツがピエール・ヘールの『歴史批評辞典』第二版「ロラリウス」の項に反論しつつ、自分の「予定調和」論を敷衍したつぎの作品への留意を求めている。GP-IV, pp. 557; D-II, Pars II, p. 154.
- (80) この「モデル」に対応するブレーゲルの原語は Paradigma であるが、日本語では字面が煩わしいので、意味を取って「モデル」とする。以下すべて同様である。
- (81) つぎのようなものがこれの典型的思考様式である。  
 「経験的現実」……われわれが普遍への関心をもって見るときは自然となり、特殊性と個性への関心をもって見るときは歴史となる」。Rickert, 1929, p. 227.  
 端的にいうと、法則の性質が主観の従属変数として決まるとするのである。前述した「理念型」も、この思考様式を共有している。新カント派の歴史的意義については注(10)参照。
- ライプニッツの法則観については第七、八章本文のマンデルブロートやブレーゲルの議論、それに関連する「偶有性」にかんする補足説明などを参照いただきたい。リッケルトの意味の法則観とは正反対であることが理解されよう。この見地は倫理学にかんしても不変に保たれる。
- (82) Weizsäcker et. al., 1989, pp. 81-2.
- (83) *ibid.*; p. 82. ブレーゲルが引用するのはつぎの箇所である。GM-VI, p. 449.  
 ブレーゲルの指摘するこの気体弾性にかんする考察は、「自然物の能力と法則にかんする力学 Dynamica」と題するかなり長大な遺稿の中に現れる。ゲルハルトはこの遺稿の執筆時期を一六八〇年代後半のイタリア旅行前後と示唆するが、明確な特定は難しいようである。一方実験そのものは、立てたガラスチューブの下端をノズルとし、これを閉じた

のち少量の水銀によつてチューブ内に空気を封鎖する。ガラスチューブをこのノズルを介してレトルトに接続する。その上でノズルを開いてチューブ内の空気とレトルト内の空気を直結し水銀の上下挙動を観察するというものである。生物や生命と直接の関係はない。

なおこの文章の中でも、ライプニッツの「精神」にかんする見解がおよそいわゆる「観念論」なるものからはきわめて遠いことがくつきりと示されている。

(84) Weizsäcker et al., 1989; pp. 88-91.

(85) 先に自然学の啓蒙思想への移行に関連して、注(10)で引用したエラルは、このまことに広翰な作品の中で一七世紀自然学の中心をなすイメージが、「自然という時計 Nature Horloge」であったと論じている。かれはこの作品を通じてやはり、だれもがニュートンに見とれてしまったことを描写する結果になっている。Ehhard, 1981.

(86) R, p. 53.

レウエンフックによる発見への言及は、この正義論の中で自然の驚異の確認に顕微鏡が絶大な威力を発揮することを説いた文脈中に、「デルフトのある男が、そのことにかんして賞賛すべき成功を収めた。かれのような人もっとたくさん居たならば、われわれの自然学にかんする知識はいまよりもはるかに進むことであろう」としてなされている。ここにも、かれの中の自然学と倫理学との興味深い共存が見られるが詳細は第二部の中で論じる。

なおレウエンフックとの間には、ある人を介して磁気にかんする意見交換を所望した書簡が存在するが、これがどのような結末になったかを筆者は知ることができなかった。D-II; Pars II, pp. 92-3.

## 参考文献

### 一 ライプニッツ作品

表示は下記編者別略号による。複数巻本はローマ数字で巻を示す。

D-1 Dutens : *Opera Omnia*.

GM. → Gerhardt, *Mathematische Schriften*.  
GP. → Gerhardt; *Philosophische Schriften*.  
R. → Riley ; *Political Writings*.

Dutens, Ludwig; *Gothofredi Guillelmi Leibniti*.....*Opera Omnia*, 6 Bde.; Nachdruck d. Ausg. Genf 1768; 1989 Olms (Hildesheim) .  
Gerhardt, C. J.; *Die Mathematische Schriften*, 7 Bde.; Nachdruck d. Ausg. Berlin 1849-55; 1971 Olms (Hildesheim) .  
—————; *Die Philosophische Schriften*, 7 Bde.; Nachdruck d. Ausg. Berlin 1875-90; 1978 Olms (Hildesheim) .  
Riley, Patrick; *Political Writings*. (ed. & transl.) , 2 nd ed. 1 vol.; 1989 Cambridge (Cambridge)

## 11 世の参考文献

Augustinus, A.; *Confessionum libri tresdecim*, scr. c. a. 400; ed. Skutella, M.; 1981 Treubner (Stuttgart)  
—————; *De Natura et Gratia contra Pelagianos*, scr. a. 415; *Patrologiae cursus completus*, tom. 44; ed. Migne, J., 1841; 1980 Brepols (Turnhout)  
—————; *De Dono perseverantiae*, scr. a. 428 (vel 429) ; *Patrologiae cursus completus*, tom. 45; ed. Migne, J., 1841; 1979 Brepols (Turnhout)  
Deleuze, Gilles; *The Fold: Leibniz and the Baroque*. English transl. of *Le pli: Leibniz et le baroque*, 1988 by Conley, T.; 1993 U. of Minnesota Press (Minneapolis) . (The original French edition happens to be unvailable.)  
Descartes René; *Discours de la methode*.....plus la dioptrique, les météores et la géométrie....., 1637; (*Œuvres de Descartes* VI; 1982 Vrin (Paris)

- \_\_\_\_\_ ; *Principes de la philosophie* (Traduction Française) , 1647; (*Œuvres de Descartes* IX-2; 1978 Vrin (Paris))
- D'Ors, Eugenio; *Lo Barroco*, 1943; Coleccion Metropolis; 1993 Tecnos (Madrid)
- Ehrard, Jean; *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*; 1981 Slatkine (Genève/Paris)
- Euclides; *Elementa* (中世・中世・中世・中世) 『エーレンメント原論』一九七一共立出版 (東京) 2748)
- Focillon, Henri; *Vie des formes*, 1943; 7e ed. 1981 PUF (Paris)
- Hazard, Paul; *La crise de la conscience européenne* (1680-1715) 1935 Boivin (Paris) (野沢鶴記『ヨーロッパ精神の危機』一九七三法政大学出版局 (東京) 2748)
- Ishiguro, Hide; *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*; 1990 Cambridge (Cambridge)
- Jolly, Nicolas; *The Light of the Soul—Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*; 1990 Oxford/Clarendon (Oxford)
- Lévi—Strauss, C.; *Anthropologie structurale*; 1958 Plon (Paris)
- \_\_\_\_\_ ; *La pensée sauvage*; 1962 Plon (Paris)
- Locks, John; *Essays on the Law of Nature*, 1676; Leyden, W. von ed. & transl.; 1954 Oxford/Clarendon (Oxford)
- \_\_\_\_\_ ; *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690; Niddich, P. ed.; 1975 Oxford/Clarendon (Oxford)
- Mandelbrot, B.; *The Fractal Geometry of Nature*, Updated & Augmented ed.; 1977 Freeman (NY)
- Newton, Isaac; *Mathematical principles of Natural Philosophy*……, revised trans. of Motte's English version by Cafori, F.; 1946 UCP (Berkeley)
- Nietzsche, F.; *Jenzeit's von Gut und Böse*, 1885-6; *Werke in zwei Bänden*, II; 1967 Hanser (München)
- Prigogine et. al.; *Order out of Chaos—Man's New Dialogue with Nature*; 1984 Bantam (NY) (伏見・伏見・松枝訳『混沌からの秩序』一九八七みすず書房 (東京) 2748)



- Rickert, Heinrich: *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1902; 5te verbesserte Aufl., 1929 Mohr (Tübingen)
- Ricœur, Paul; *Temps et récit*, 3 vols. 1983-5 Seuil (Paris)
- Rousseaux, J.-J.; *Les confessions 1782-8; Œuvres complètes I* 1959 Gallimard (Paris)
- Russell, Bertrand; *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900; reprint 1992 Routledge (London)
- ; *The Principles of Mathematics*, 1903; reprint 1972 Unwin (London)
- ; *History of Western Philosophy*, 1946 Unwin (London)
- Simmel, Georg; *Philosophie des Geldes*, 1907 2te verm. Aufl; 1989 Suhrkamp (Frankfurt)
- ; *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß……*; 1923 Drei Masken (München)
- Troeltsch, Ernst; *Aufsätze z. Geistesgeschichte u. Religionssoziologie*, herausg. v. Baron, H., 1925 Mohr (Tübingen)
- Weizsäcker et. al.; *Zeit und Logik bei Leibniz*; 1989 Klett-Cotta (Stuttgart)
- Weyle, Hermann; *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1950 Princeton (Princeton) (菅原・下村・森訳  
『藤井・西田・森田の哲学』一九五九 岩波書店〔東京〕二・四〇)
- Whitehead & Russell; *Principia Mathematica*, 3 vol. 1910; reprint 1978 Cambridge (Cambridge)