

近代における精神と身体をめぐる論争

——デカルト、スピノザ、そして唯物論へ——

鈴木 球子

精神 身体 スピノザ 唯物論

はじめに

人間の精神と身体、心と体の関係をめぐる論議は、その起源を古代ギリシャにまで遡ることができる。だが、哲学史上大きな契機となり、近代以降に影響を及ぼしたのは、デカルトが提供した心身二元論であった。彼は霊魂的なものと物質とを互いに独立したものと捉えた上で、物質世界に起こる現象を因果関係によって説明しようとした。それによれば、身体は物質的な諸部分の組み合わせである機械に例えられ、自然の法則に添って動くものだとされる。このような考え方は、以後の自然観や科学観に大きな影響を与えた。だがその一方で、物質には還元しえない「思考する精神」を想定したことと、精神と身体（心と体）との相互性を説明しきれなかったことは、デカルト哲学に対する疑問を産むことになり、心身二元論は次第に支持されなくなっていく。とはいえ、たとえ否定的であったにせよ、デカルトの論が彼以後の様々な哲学者たちによって検討され、論じられ続けたのは事実であり、彼が近代自然科学の哲学的素地を作ったということは十分可能であろう。

スピノザは、デカルトが描いた体系を批判的に受け継ぎ、精神と身体に注目をするものの、それらが独立した関係にあることを否定した。精神と身体を「唯一の実体」から派生したものと捉えることで、彼は心身合一の問題に解決を与えようと試みた。ところで、スピノザの論は近代初期に広く読まれていたにも拘わらず、デカルトに対する以上の拒絶にあい、同時代人どころか、後の人たちにも長く理解されないままであった。彼の学説において、そうまで人々に疎まれた要素とは、一体何だったのだろうか？

心身をめぐる論議は、二十世紀に至るまで、西洋哲学の重要な問題であり続けた。ニーチェやメルロ・ポンティ、ドゥルーズなど、その問題に挑み続け、とくに「身体」の復権を求めた哲学者たちと彼らの著書の名前を、私たちはすでに知っている。そしてデカルトやスピノザは、これらの哲学者たちが原点としてしばしば振り返り、再解釈をし続けた存在であった。以上のことを踏まえて、本論文では、近代初期における、心身をめぐる論議の一部を分析する。具体的には、デカルトからスピノザ、そしてス

ピノザ哲学と関連が深いとされる唯物論へ、という流れを辿る。とりわけ、十八世紀から十九世紀にかけて、多くの思想家たちに拒絶され、あるいは歪曲されて伝えられたスピノザの学説（二十世紀以降、再評価されつつある）の、どのような要素が他の哲学者たちの論と相容れなかったのかを考察する。本稿ではとても論じきれないが、大言壮語になりかねないのを承知で言えば、心身をめぐる論議（拒否、誤謬、無理解なども含む）を通過させて、近代という時代の本質を浮き上がらせるのが、最終的に目指す地点である。

1. デカルトの心身二元論と脱身体

デカルトは「我思う、ゆえに我あり」と説き、人間の本质は意識の主体、つまり心（精神）にあるとした。一方で、人間の身体は機械的なものとみなされる¹。彼の体系を簡単にまとめると、精神と物体（身体）は独立した二つの実体²であり、思惟と延長とがそれぞれの属性、つまり根本的な性質であると考えられている。そして属性は、様々な偶有的様状である様態を取って発現するのである。

デカルトが「方法的懐疑」を研究の出発点としたことは、よく知られている。少しでも疑うるものはすべて偽りとみなしたうえで排除し、絶対に確実なものが残るかどうかを確認しようとする姿勢のことである。そして、決して疑いえないものとして、「疑っている（考えている）私」を見出したのである。

初期の思考においてデカルトが偽りとみなし、排除したものの中に、「感覚」がある。「私どもの感覚はややもすれば私どもを欺くのである³」と彼は『方法序説』で述べている。その四年後に刊行した『省察』の「第一省察」でも、彼は同様に「感覚が時として欺くことがあるのを私は知っていたので、我々を一度たりとも欺いたことがあるものには、けっして全面的な信頼を寄せないのが賢明というものである⁴」と述べている。だが、続く「第二省察」で彼は「考える」ことを、「疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲さず、また想像し、感覚する⁵」ことであるとし、さらに「第六省察」で、感覚について再び考察を試みる。

しかしいまや、私自身と私の起源の作者とをよりよく知り始めるに及んで、私は、感覚から得ると思われるものすべてを軽々しく認めるべきではもちろんないが、しかしまた、そのすべてを懐疑に付すべきでもない⁶と考える。

ここでは「感覚」は「私」について考える上で、完全に排除すべきものではなくなっている。「私は私のうちに、ある特殊な仕方で思考する様々な能力、例えば想像する能力と感覚する能力とを見出す⁷」とデカルトは述べる。つまり、「感覚」とは「思考」のうちに数え入れられるのである。とはいえ、それらの能力がなくても、「私」（つまり思惟する存在）は存在できるが、その逆はないとされる。つまり、感覚や想像は「ちようど様態が事物から区別されるように、私から区別される⁸」ものであり、何らかの知的能力ではあるが、それらを内在する私という知性的実体の一様態にすぎないもの

とされる。ところで、人間の「身体」については、デカルトはそれを「考えるもの」とはまったくの別物として捉えている。

私は、私にきわめて緊密に結合した身体を持つとしても、しかし一方で私は、私が延長するものではなく単に考えるものであるかぎり、私自身についての明晰判明な観念をもっており、他方で身体が考えるものではなく単に延長するものであるかぎり、身体の判明な観念をもつのであるから、私が身体から実際に区別され、身体なしにも存在しうることは確実である⁹。

こうして、身体を「私」から、また感覚を身体性から切り離れたデカルトは、感覚の中でもとりわけ「視覚」を重視する。『屈折光学』は、視覚とその技術的拡張への有名な賛辞で始まっている。

われわれの生活にかかわるあらゆるやりくりは感覚によっている。そのなかでも、視覚こそがもっとも広範にしてみっとも高貴であるがゆえに、視覚の力を増大させるために役立つ発明が、ありうるもっとも有益なものであることに疑いの余地はない¹⁰。

デカルトは『屈折光学』の第六章で「見るのは精神であって、眼ではない¹¹」と言う。つまり、彼が視覚と呼ぶものは、実際の眼の動きを指すのではなく、思惟の範疇に含まれるものなのだ。

マーティン・ジェイは著書『うつむく眼』の中で、西洋近代における視覚中心主義について概観する。彼はデカルトの学説における視覚のあり方と、ルネサンスの絵画的な一点透視図法との類似性を説く。「多くの論者たちは、デカルトが近代の視覚中心主義パラダイムの創設者であるとみなしている¹²」。「デカルトは典型的な視覚の哲学者であって、観察された世界を再現するためにカメラ・オブスクラを用いる遠近法主義的な画家の立場を、暗黙のうちに受け入れていた¹³」。

ルネサンス的遠近法を説明するために、ジェイはジョン・バージャーを引用する。それによれば、「ルネサンス初期に確立した、ヨーロッパの芸術に特有な遠近法という伝統的手段は、見るひとの眼にあらゆるものを集中させた¹⁴」。「遠近法は単眼を、眼に見える世界の中心にする。あらゆるものは無限の消失点としての眼に集まる¹⁵」。ここで想定されているのは、ミケランジェロの《最後の晩餐》の構図として知られているような、一点透視図法的世界である。それは非常に観念的で、脱身体化された世界観である。というのも、人間は実際には二つの眼を持ち、それらによって立体視をしているからであって、それに対して一点透視図法が描き出すのは、一点(=単眼)から幾何学的に再構成される世界だからである。つまり、再構成された世界の特権的な中心に、その単眼の持ち主(=私)が位置づけられるのである。

デカルトが描き出す体系は、キリスト教的世界観と重なり合っている。殊更意識されているのが、人間の動物に対する優位性と、人間は神の似姿であること、の二点で

ある。『省察』の「第二省察」で彼は、「眼で見ていると思っているものを、私の精神のうちにある判断の能力によってのみ理解している¹⁶」ことを証明するために、かの有名な蜜蠟の論を展開する。蜜蠟は様々に形を変える。最初に蜜蠟を眺め、それと認めるだけならば、動物たちの劣った感覚でも、人間同様に可能であるだろう。しかし、蜜蠟が形を変えてもそれと認識できるのは、「人間の精神 (esprit humain)」があつてこそだとされる。

しかし、私が蜜蠟をその外的形式から区別し、そしていわば着物を脱がせてその裸のままを考察する場合、たとえ未だ私の判断のうちになんらかの誤謬が存し得るにしても、私は実際、人間の精神なしには、かように蜜蠟を知覚することはできないのである¹⁷。(傍点は論者による)

デカルトは一貫して、動物を人間より下位の存在として扱っている。『方法序説』の第五部でも、動物には理性がないとされ、身体という機能面においてのみ、人間と類似する存在だと述べられている¹⁸。一方、神については、彼は『省察』の「第三省察」でその存在証明をし、さらに人間は初めから神の観念を有していると説く。

神が私を創造したとき、あたかも自分の作品に刻まれた製作者のしるしであるかのように、その(=神の)観念を私のうちに植えつけたということは、なんら驚くべきことではない¹⁹。(補足は論者による)

むしろ神が私を創造したということだけから、私がある意味で神の像と似姿にかたどって作られていること、そして、神の観念がそのうちに含まれているところのその似姿は、私自身が私を認識するのと同じ能力によって私によって認識されることは、きわめて信じうることなのである²⁰。

「神」と「神の似姿である人間」、「動物」という区分は、明らかに「創世記」の内容を反映する²¹。上野修はこの「第三省察」の記述について「デカルトにとって似姿は、私が神と同じく『考えるもの』であつてモノではない証なのである²²」と述べる。「人間は神に似ている」と説くことは、見方を反転させれば「人間と同じ姿を持つ神」という存在を想像することである。デカルト哲学は、根本的に人間中心主義に根差している。神と同じく「考えるもの」である人間は、考えない動物とは異なる存在であり、神に代わって、その眼(=精神)によって世界を観念的に再構成するのである。

2. スピノザとその影響

デカルトが1644年に著した『哲学原理』について、1663年頃スピノザは自身の説を加えながら、当時同居していた若者のために解説を行い、『デカルトの哲学原理』を

執筆した。これは、彼の友人のリーウェルツによって、のちにアムステルダムで刊行されることになる。ドゥルーズの言葉を借りれば、「スピノザの『教師的』著作は、この『デカルトの哲学原理』までで終わる²³」のであり、「1661年から計画し、執筆に取りかかった『エチカ』の仕事は、スピノザを別の次元、別の領域に移行させた²⁴」。

『デカルトの哲学原理』では、スピノザはデカルト哲学を祖述しつつも、時折批判めいた口調になり、『エチカ』に通じる自説をほのめかしている。デカルトが感覚を思惟様態として捉えていたことを、スピノザは理解していた。

従って彼（＝デカルト）が、「私は思惟する」と言った場合、彼はそれを以て、これらの思惟様態のすべてを、即ち「疑うこと、理解すること、肯定すること、否定すること、欲すること、忌避すること、想像すること、感覚すること」のすべてを意味したのである²⁵。（補足は論者による）

さらに心身二元論については、「神が非物体的であることは容認されねばならぬけれども、しかしこのことは決して延長の持つすべての完全性を神から除外せねばならぬという風に解すべきではない²⁶」と彼は述べ、延長を神の属性から除外しようとするデカルト哲学に対して懐疑的な姿勢を見せている。

『エチカ』でスピノザは、「神のほかにはいかなる実体も存しえずまた考えられない²⁷」と述べ、「自然」のうちただ一つの実体、つまり無限の神しか存在しないと説く。この唯一の実体たる神は、分割できないものである。「個物は神の属性の変状、あるいは神の属性を一定の仕方で表現する様態²⁸」という定理は、すべての個物が神から（分割ではなく）派生し、神が具有する無限の性質が様々な形状を取ってあらわれたものであることを示している。神はすべてを「創造する」超越的な存在ではなく、すべてを己の属性の変状として「起成させる」内在的原因なのである。スピノザは「能産的自然」と「所産的自然」という語を使用する²⁹。前者は神、つまり永遠・無限の本質を有する唯一の実体を指し、後者は神の各属性から起成したすべての現実のものを指す。

ここで人間精神と物体（身体）の捉え方について、デカルトの哲学と比較しながら再び検討してみよう³⁰。スピノザにおいてそれらは、神の持つ無限の属性のうちの二つ—思惟と延長—の様態である。ドゥルーズは「スピノザは哲学者たちに〈身体〉という新しいモデルを提案する³¹」という。デカルトは精神と身体について、別々の実体であると捉えていた。ボヘミアの王女エリザベトからの質問に見られるように、彼の論は心身の結びつきについての疑問を呼び起こすものであった³²。デカルトは王女に対して精神には二つのものがあるとして、精神の思惟することと、精神の身体との合一とを指摘するが、彼の意図は心身の区別を証明することであったとして、後者の詳しい説明を回避している³³。これはのちにデカルトの矛盾と呼ばれるようになる理論である。彼の論全体を俯瞰するならば、彼は精神と物体（身体）のうち、明らかに前者に重きを置いていた。だが、スピノザにおいては、この両者の一方の他に対する優位性は否定される。神は己の属性から生起するあらゆるものの観念を有している。

つまり、人間精神も人間身体も、ともに神のうちに観念が存するのである。ところで、人間精神もまた、現実存在するある個物、とりわけ人間身体を対象とする観念によって構成されている。つまり、人間精神は人間身体と呼応しており、前者は後者の観念、あるいは後者は前者の対象であるとされる。「人間は精神と身体とから成り、そして人間身体は我々がそれを感じるとおりに存在する、ということになる³⁴」。こうして、デカルトが十分に説明をしえなかった心身の合一を、スピノザは示し、さらにそれが時間的制限を持つ結びつきであることも指摘する。

ところが我々は人間精神に対して、人間精神が身体の実的存在を表現する限りにおいてしか持続—時間によって規定されうるような—を賦与しない³⁵。

永遠・無限の実体である神（＝能産的自然）から産出された精神と身体（＝所産的自然）は、現実の有を持ち、有限であることがこうして示される。つまり精神は、身体が現実的存在を持つ限りにおいてしか持続しないのである。だが一方でスピノザは「人間精神は身体とともに完全には破壊されえずに、その中の永遠なあるものが残存する³⁶」と、一見矛盾しているように思える論も述べている。一体、人間精神とは有限なのだろうか、それとも永遠で無限のものなのだろうか？ この疑問に対して、スピノザは次のように答える。

神の中には人間身体の本質を表現する概念ないし観念が必然的に存する。（略）この概念ないし観念は、それゆえ必然的に、人間精神の本質に属するあるものである³⁷。

人間身体を対象とする観念である人間精神は、こうして永遠・無限の実体である神のうちに存する人間身体の本質と重なりあうのである。我々は有限の存在であり、我々の身体以前に存在したことを想起することはない。「しかしそれにもかかわらず我々は我々の永遠であることを感じかつ経験する³⁸」のである。

スピノザはこうして、デカルト哲学を発展させ、異なる方向へと向かわせる。デカルトとの差異は特に以下の点に見られる。一、人間の似姿をした、超越的な創造者たる神を想定しないこと（これは、神の似姿をした人間を、その他の生物に対して特権的な地位におかないこと、にも繋がる）。二、思惟と延長は別々の実体ではなく、神こそが唯一の実体であり、諸物はそこから派生すること（思惟と延長は神の無限の属性のうちの二つに過ぎず、精神と物体（身体）はその様態（変状）である）。

柴田寿子はスピノザ哲学を、「つねに西洋思想のなかの異端であり続ける思想」と呼び、「西洋近代思想史上において『不連続』とならざるを得なかった³⁹」という。これはスピノザがまったく読まれなかったことを意味しているのではなく、スピノザ哲学の「本質」が正確に捉えられなかったことを指している。上野修は、ポール・ヴェルニエールによる浩瀚なスピノザ研究（『スピノザと大革命前のフランス思想⁴⁰』）を踏まえ、十七～十八世紀のフランスでスピノザが広く読まれていたことを指摘して、

「スピノザ像は色褪せずずっと機能していた—もちろん様々なデフォルメを伴って⁴¹⁾」と述べている。実際に、この二つの世紀において、スピノザと彼の哲学に言及する書物は数多く存在した。そして、その受け止め方が肯定的であったにせよ、否定的であったにせよ、スピノザ哲学に対する誤解や誤謬は非常に多かったのである。

スピノザ哲学の「核心」を捕らえていたかどうかは別として、それを継承していったのは唯物論者たちであった。例えば、アイルランドの哲学者ジョン・トーランドは、スピノザ哲学を批判的に解釈し、その体系を唯物論へと敷衍したとしばしば言われてきた。「汎神論」という語を用いてスピノザを論じた彼の論については、後述したい。

フランスの十八世紀の代表的な哲学的地下文書の一つである『三詐欺師論』を参照すると、スピノザ哲学と唯物論とが当時近いものとして捉えられていたことが理解できる。この書物は、様々な異同を含む写本の形で広く流布し、また刊行本も複数確認されている。地下文書にしばしば見られることだが、表題に統一性がなく、『スピノザの生涯』や『スピノザの精神』と題されているテキストも存在する。タイトルに織り込まれた哲学者の名前は、彼の学説との関連を当然想像させるものである。

『三詐欺師論』についてはすでに多くの研究があるが、ここでは『啓蒙の地下文書』に納められた三井吉俊による解題⁴²⁾を手掛かりに、その特徴を考察してみたい。三人の詐欺師とは、モーセ、キリスト、マホメットを指す。この書物はスピノザの『エチカ』を利用して、この三人を詐欺師とする反宗教的テーゼを説明しようとしているのだが、理論に一貫性はない。例えば、第二章「一般に神と名付けられる目に見えない存在を、人々が思い描くに至った様々な理由」では、『エチカ』の第一章「神について」がほぼ原文通りに抜き書きされている。ところで、『三詐欺師論』の第三章に、ホッブズの『リヴァイアサン』の第一部「人間について」の第十二章「宗教について」を出典とする文章が含まれていることは、既に多くの研究者によって指摘されている⁴³⁾。この章では、あらゆる神と宗教が否定され、さらに神の本性であるとされる非物質的な霊体の存在も退けられる。そして、宗教というペテンを広めようとした者として、三人の預言者が告発される。

『三詐欺師論』では、「精神」の代わりにもっぱら「魂」という語が用いられている。第五章は「魂について」と題され、魂を物体（身体）的とみなした哲学者たちと、非物体（非身体）的と見なした哲学者たちの論とが比較され、前者に軍配が上げられる。心身二元論を説いたデカルトは当然、後者に数え入れられる。

『三詐欺師論』はスピノザ哲学とホッブズ的な唯物論、そして反宗教的テーゼを並列させるのだが、これらの内容が実際には食い違っているのは明らかである。スピノザは心身の合一は説いたものの、人間の魂や精神を物体（身体）的であるとは考えていなかった。スピノザ哲学を一見肯定的に受け入れているように見える『三詐欺師論』のつぎはぎの論理は却って、スピノザの体系に対する無理解を明らかにしてしまうのである。

次にスピノザ哲学に対して、表立って否定的・攻撃的であった反応にも目を向けてみよう。ピエール・ベールの『歴史批評辞典』は十八世紀の思想に大きな影響を与えたことで知られているが、その「スピノザ」の項目は後に『百科全書』にそのまま踏

襲されるなど、啓蒙の時代におけるスピノザ解釈を方向付けるものとなった。

まず注目したいのが、「スピノザ」の項の書き出しである。「スピノザ(ブノワ・ド)、生まれはユダヤ人、ついでユダヤ教からの脱走者、最後は無神論者となったアムステルダムの人⁴⁴」という記述は、ベールがスピノザを完全に無神論者として捉えていることを示している。だが、ベールは次のように付け加えてもいる。「宗教心がなく、そのことをあまり隠さない人は、誰でも大ざっぱにスピノザ主義者と呼ばれるのである⁴⁵」。これは、スピノザ哲学への理解へとは別の問題として、無神論者であればスピノザの支持者と見なされる実情があったことを示している。

ベールは、神が唯一の実体であるというスピノザの論に、激しく反駁する。神があらゆるものを起成させる実体だとすると、当然のことながら、神は「悪」の起成原因にもなってしまう。「スピノザによると、罰としての悪と罪としての悪、物理的悪と道徳的悪と呼ばれるすべてについて、神のほかには能動者も受動者もありはしないのだ⁴⁶」。「神自身が人間のすべての罪悪、すべての悲惨の加害者兼被害者であるのをよしとする哲学者が現れたのだ⁴⁷」とベールは述べる。つまり彼は、罰する者と罪を犯した者、創造者と被造物という対比関係が、スピノザの「唯一の実体」という発想によって崩れることを危惧するのだ。ところで、絶対的な道德規準としての「善／悪」という概念自体が、スピノザにおいては退けられている。神が人々をある特定の目的に従って導いており、その意志に従うことを「善」とし、その導線から外れる行動を「悪」と見なすことを、スピノザは否定する⁴⁸。「エチカ(倫理)」とは「モラル(道德)」ではないのだ。神による「裁き」を想定するベールには、スピノザ哲学の本質は理解できないままである。

ベールはまた、神の物質性を徹底的に否定する。思惟と延長がともに神の属性であることを認めようとはしない。「物質が無から生み出されたことも、万物の創造者である無限でこの上なく自由な精神には世界のような作品を生み出せたことも理解できなかった⁴⁹」ことが、スピノザの過ちの原因であると述べられる。

宇宙が唯一の実体ということはありません。延長があるものはみな必然的に部分があり、部分があるものはみな複合的だからである⁵⁰。

神を延長のあるものとするのは、神からその単一性を奪い取り、無数の部分の複合物にしてしまうから不合理であるが、しかし、同じことが神を、すべての存在の中でもっとも卑しい、物質の状態に落とすことを考えたら、我々は何というべきだろうか？(略)。物質というのはありとあらゆる変化の舞台であり(略)、一言に言えば、その本性が神の不変性ともっとも相容れぬ存在である⁵¹。

ベールの糾弾の根底にあるのは、不変的で絶対的な善である創造者としての神への畏敬の念である。延長を神の属性と考えることは、彼にとっては神を貶めることなのである。非物質的なものと物質的なもののうち、前者の優位性を説く論を、我々は再

びここに見出す。スピノザは実体を分割不能なものと説いたのだが⁵²、ベールは「スピノザ派は、それ(=物質)はいかなる分割も受けないと主張している⁵³」(補足と傍点は論者による)と述べ、言葉のすり替えを行った上で、スピノザの論を屁理屈として批判する。このすり替えが意図的なものなのか、勘違いによるものなのかは定かではないが、少なくとも、スピノザが神の非物質性を説いていたことや、能産的自然と所産的自然を区別していたことへの理解は、そこにはない。

3. 汎神論と唯物論

物質を嫌悪するベールと、物質や身体を世界が構成される上で根源的なものとみなす唯物論とは、正反対の立場にあるように思われる。だが、あえて両者の共通点を上げるならば、スピノザが諸個物を「神(=唯一の実体)の属性の変状、あるいは神の属性を一定の仕方で表現する様態⁵⁴」としたことは、どちらにも理解されることはなかった。言い換えれば、この点こそがスピノザの無二の発想であり、他の哲学者たちに長らく受け入れられなかった部分であったと言えるだろう。ベールは延長を持つものは「部分の複合」で構成されるとしていた。あるいは、スピノザ哲学を唯物論に無理やり結びつけた『三詐欺師論』では、「神とは自然でしかないから、あるいはこう言ったほうがよければ、あらゆる存在、あらゆる特性、あらゆる力の集合体でしかないから、必然的に結果と区別されない内在的な原因である⁵⁵」(傍点は論者による)と述べられている。この記述の後半部分は『エチカ』の第一部「神について」の定理十八、「神はあらゆるものの内在的原因であって超越的な原因ではない⁵⁶」を踏襲している。だが、前半部分の、「自然」をあらゆるものの「集合体」と見なす記述は『エチカ』には見られない。むしろこの箇所は、同時代のポール＝アンリ・ティリ・ドルバックやニコラ・フレレらの唯物論と類似しているのだ。ベールと『三詐欺師論』の間には、自然を神の被造物とみなすか、あるいは神を自然と置き換えるかという違いはあっても、物質世界を複合的なもの、あるいは集合体と捉える姿勢においては、幾分かの類似性を持つのである。

ここで唯物論に目を向け、十八世紀における唯物論者の代表ともいえるドルバックを参照してみよう。彼はディドロや J.A. ネージェらの協力を得て、『自然の体系』を著し、そこであらゆる宗教的命題を否定し、唯物論と無神論を説いた。この作品はその急進性(あるいは過激さ)から大きな反応を引き起こし、何冊もの反駁本が書かれることとなった。

無神論を標榜するドルバックは「神」という概念を否定し、「宇宙」または「自然」という語を用いる。「宇宙、現存する一切のこの広大な集合体は、至るところで物質と運動だけを私たちに供している⁵⁷」。「もっとも広い意味における自然は、宇宙の中に見られる、異なる物質、それらの配合、異なる運動、の集合から生まれる大いなる全体である⁵⁸」。(傍点は論者による)

ドルバックは精神的なもの、言い換えれば非物質的なものを否定している。彼の体系において、宇宙または自然の構成要素として認められるのは、物質と運動のみである。スピノザが「人間精神は身体とともに完全には破壊されえずに、その中の永遠なあるものが残存する⁵⁹」と述べたのに対し、ドルバックは「魂は肉体とともに滅びる⁶⁰」とし、これで魂の物質性を証明しえたとする。そして、諸存在は死後解体され、新たな存在として異なる形態のもとに再び生み出されるとされる。だが、どこまで解体されても、物質的な最小単位は自然のうちに存在し続けることになる。ドルバックは「分子」「要素」「成分」などという言葉を使い、それを説明しようとする。それらは、一つの存在を構成し終わると、「自然に、すなわち事物の集塊全体、普遍的な保管所⁶¹」に一旦還るとされる。ドルバックにとって、自然を構成するものの総和は常に一定である。そして、諸々の部分や存在を誕生させ、一定の時間維持させ、解体させて、永遠の円環を作成しているのが、「運動」なのである。

スピノザ哲学から唯物論へと、思考はどのように変化したのだろうか？ ここで、スピノザ哲学から唯物論を導き、またドルバックにも影響を与えたとされる⁶²トーランドの、「汎神論」という言葉に目を向けたい。トーランドは、同時代のベールとは異なり、スピノザを無神論者とは見なしていない。彼は『ユダヤ教の起源』の中で「モーセは汎神論者であり、そして現代の表現で言えば、スピノザ主義者です⁶³」として、スピノザとモーセの肩を並べさせる。「汎神論」という言葉をスピノザに対して使ったのは、トーランドが初めてなのだが、その定義は「物質およびこの世界の全体から分離されるようないかなる神性もなく、自然それ自体もしくは諸物の総体が一にして至高の神であり、その部分が個々の被造物と言われ、その全体が一そう言いたければ一創造者と言われる⁶⁴」と述べられる。モーセとスピノザを同類と見なすこの発言は、ユトレヒトの牧師ジャック・ド・ラ・ファイエの反発を招いた。ラ・ファイエは『宗教の擁護』の中で、「汎神論の原理によれば、あらゆる被造物は神の部分である。というのも、世界のあらゆる部分は神の本質を分有しているからである⁶⁵」とした上で、汎神論を「無神論の特殊な形⁶⁶」と呼んで批判する。ところで、ポール・ヴェルニエールはこうした初期の「汎神論」の定義の中にすでに、後にそれが「唯物論」へと変化していく分岐点の存在を感じ取っている。

だが、すでにこの汎神論という新しい概念は、二つの解釈の間で揺れている。神は唯一の実在であり、世界の実体的単一なのか？ 反対に、神は存在するすべてのものの理論上の観念的な総和にすぎないのか⁶⁷？

スピノザ哲学とドルバックに代表される唯物論の間には、創造者としての神を想定していないこと、人間に神の似姿を与えて特権視していないことなど、共通点も多く見られる。だが、両者の決定的な違いは、ヴェルニエールが指摘したこの点にある。スピノザは神(=自然)を「唯一の実体」とし、そこから諸存在が起成すると考える。人間は自分の精神において、永遠かつ無限である唯一の実体となんらかの繋がりを持

っている。言い換えれば、人間は自分を永遠の相のもとに考えることによって、神との繋がりを覚えることができるのである。だが、現実においては、人間精神は身体が存在しないうちは、己を認識することはない。つまり、人間が能産的自然から派生した所産的自然の一部として、己の存在を「有」にする（有限のものとして起成する）瞬間が、スピノザにおいては強く意識されているのである。一方、唯物論者たちは、自然を「すべての集合体」と捉えており、その意識は、自然の内部での様々な要素や成分の結合と、それらの循環に向けられている。諸存在がどの瞬間に「そのもの」になるのか、という疑問は、そこには感じられない。

おわりに

「私という存在は、その本質をココロに持つ」。あるいは、「私はモノではない」。現代人でもこのように考える者は少なからずいるのではないだろうか？ デカルトのコギトに端を発する、心身をめぐらる問題はかくも根深く、哲学史上、何度も繰り返され論じられてきた。

本稿では、その初期の論議の一部を紹介した。精神を身体から切り離したデカルトから、精神と身体はどちらも「神あるいは自然」から派生するものとしたスピノザ、自然をすべての集合体であるとし、物質とその運動のみに目を向けた唯物論へ、という流れを辿った。心身の合一について、もっとも率直に答えたのはスピノザなのだが、彼の哲学はヨーロッパ近代思想において長い間、異質な存在であり続けた。その理由は、本論で見てきたように、聖書との折り合いの悪さと、「唯一の実体」という発想の比類のなさにあった。デカルト哲学が、キリスト教的世界観と折り合いをつけたのに対し、スピノザは人間と神の類似点を消しさり、聖書とは相いれない内容を語る。キリスト教的基盤を持つものたちにとって、その学説は異端にしか思われなかった。また、無限の実体から有限の諸物が誕生する瞬間を意識したスピノザの論は、同時代人たちにほとんど理解されなかったことが、彼の学説を正しく捉えていない意見が多いことから判明する。

論を締めくくるにあたって、今後の展望のために、疑問点を二つ提示しておきたい。一つ目は、こうした哲学面での論争は、実社会にどのような影響を与えたのだろうか、ということである。精神と身体をめぐらる哲学は、近代という時代の形成に具体的にはどのように関わったのだろうか？ そして二つ目は、二十世紀後半に、なぜスピノザ哲学の見直しが始まったのだろうか、ということだ。スピノザは、近代を通じて一貫して傍流であり続けた。つまり、この哲学者の見直しは、近代に対するアンチ・テーゼと取れる。スピノザに対する反応の転換点を明らかにすることで、脱近代の方向性が見えてくるのではないだろうか？

¹ デカルトは精神を身体から切り離し、前者の優位性を説いたが、彼の二元論には潜在的に唯物論も含まれていた。身体を機械とみなす考え方は、のちにディドロやラ・メトリの人間機械論と

いう主題に繋がっていく。

² 『『実体』とは他でもない、存在するために他の何ものをも要しないように、存在するものを意味する』。René Descartes, *Les Principes de la Philosophie* (1644), *Œuvres de Descartes*, tome III, F.G.Levrault, 1824, p.95. 邦訳, デカルト, 『哲学原理』(桂寿一訳), 岩波文庫, 1964, 2020年刷版, p.85.

³ René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), *Œuvres de Descartes*, tome I, Texte établi par Victor Cousin, Levrault, 1824, p.157. 邦訳, デカルト, 『方法序説』(落合太郎訳), 岩波文庫, 1953, 1971年刷版, p.44.

⁴ René Descartes, *Méditation métaphysique* (1641), *Œuvres de Descartes*, tome I, Texte établi par Victor Cousin, Levrault, 1824, p.237. 邦訳, デカルト, 『省察』(山田弘明訳), ちくま学芸文庫, 2006, p.35.

⁵ *Ibid.*, p.253. 同書, p.49.

⁶ *Ibid.*, p.331. 同書, p.117.

⁷ *Ibid.*, p.332. 同書, p.118.

⁸ *Ibid.*, p.333. 同書, 同頁.

⁹ *Ibid.*, p.332. 同書, 同頁.

¹⁰ René Descartes, *La Dioptrique* (1637), *Œuvres de Descartes*, tome V, Texte établi par Victor Cousin, F. G. Levrault, 1824, p.3.

¹¹ *Ibid.*, p.64.

¹² Martin Jay, *Downcast Eyes*, University of California Press, 1993, p.70. 邦訳, マーティン・ジェイ, 『うつむく眼』(亀井大輔ほか訳), 法政大学出版局, 2017年, p.62.

¹³ *Ibid.*, p.69. 同書, 同頁.

¹⁴ *Ibid.*, p.54. 同書, pp.49-50. John Berger, *Ways of Seeing*, London, 1972, p.16.

¹⁵ *Ibid.* 同書, 同頁.

¹⁶ René Descartes, *Méditation métaphysique*, *op. cit.*, p.259. デカルト, 『省察』, 前掲書, p.55.

¹⁷ *Ibid.*, p.260. 同書, 同頁.

¹⁸ 「つまり理性を欠いた動物がその身体という点だけで私どもと似通っていると思えばよい」。

René Descartes, *Discours de la méthode*, *op. cit.*, p.174. デカルト, 『方法序説』, 前掲書, p.61.

¹⁹ René Descartes, *Méditation métaphysique*, *op. cit.*, p.290. デカルト, 『省察』, 前掲書, p.81.

²⁰ *Ibid.* 同書, 同頁.

²¹ 創世記第1章 27-28, 「神は自分のかたちに人を創造された。すなわち、神のかたちに創造し、男と女とに創造された」、「神は彼らを祝福して言われた、「生めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ。また海の魚と、空の鳥と、地に動くすべての生き物とを治めよ」

²² 上野修, 「人間ならざるものに向けて」, 『思想』, №1142, 岩波書店, 2019/6, p.3.

²³ Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981, p.15. 邦訳, ジル・ドゥルーズ, 『スピノザ 実践の哲学』(鈴木雅大訳), 平凡社, 2002, p.20.

²⁴ *Ibid.* 同書, 同頁.

²⁵ Baruch Spinoza, *Les Principes de la philosophie de Descartes* (1663), Arvensa Editions, 2015, p.22. 邦訳, スピノザ, 『デカルトの哲学原理』(畠中尚志訳), 岩波文庫, 1959, 1995年刷版, p.27.

²⁶ *Ibid.*, p.55. 同書, p.64.

²⁷ Baruch Spinoza, *Éthique* (1677), *Œuvres de Spinoza*, tome III, Traduites par Émile Saisset, 1861, p.15. 邦訳, スピノザ, 『エチカ(上)』(畠中尚志訳), 岩波文庫, 1951, 2004年刷版, p.52.

²⁸ *Ibid.*, p.29. 同書, p.70.

²⁹ *Ibid.*, p.32. 同書, p.73.

³⁰ スピノザの精神と身体についての論は、拙著『サドのエクリチュールと哲学、そして身体』(水声社, 2016)の中で考察しているが、本稿ではそれを整理・再考し、さらにデカルトとの繋がりと差異という視点で捉えなおしている。

³¹ Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, *op. cit.*, p.27. 邦訳, ドゥルーズ, 『スピノザ』, 前掲書, p.33.

- 32 「人間の魂はいかにして身体の精気が意志的に運動するように決定することができるのか、どうかお教えください」。 *Œuvres de Descartes, Correspondance, Elisabeth à Descartes, 6/16 mai 1643*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1899, p.661.
- 33 *Ibid.*, pp.664-665.
- 34 Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*, p.62. 邦訳, スピノザ, 『エチカ (上)』, 前掲書, p.109.
- 35 *Ibid.*, p.277. 邦訳, スピノザ, 『エチカ (下)』, 前掲書, pp.120-121.
- 36 *Ibid.* 同書, 同頁, p.120.
- 37 *Ibid.* 同書, 同頁, p.120.
- 38 *Ibid.*, pp.277-278. 同書, p.121.
- 39 柴田寿子, 「フランス啓蒙思想とスピノザー—西欧近代思想史における異端の『抑圧』と『復活』—」, 『一橋論叢』第108巻, 第2号, 1992, p.297.
- 40 Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Presses Universitaires de France, 1954.
- 41 上野修, 『スピノザと十九世紀フランス』, 岩波書店, 2021, p.vi.
- 42 参考, 三井吉俊, 『啓蒙の地下文書 I』, 「解題/三詐欺師論」, 法政大学出版局, 2008, pp.979-993.
- 43 参考, 同書, 「訳注」, pp.104-105.
- 44 Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1697), Article « Spinoza », tome III, Desoer, 1820, p.416. 邦訳, ベール, 『ピエール・ベール著作集第五巻 / 歴史批評辞典 III』(野沢協訳), 法政大学出版局, 1987, p.638.
- 45 *Ibid.*, p.418. 同書, p.640.
- 46 *Ibid.*, p.439. 同書, p.663.
- 47 *Ibid.*, p.444. 同書, p.670.
- 48 Cf. Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*, p.48. 参照, 邦訳, スピノザ, 『エチカ (上)』, 前掲書, p.83.
- 49 Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, p.446. 邦訳, ベール, 『歴史批評辞典』, 前掲書, p.673.
- 50 *Ibid.*, p.439. 同書, p.663.
- 51 *Ibid.*, p.440. 同書, p.665.
- 52 Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*, p.14. 邦訳, スピノザ, 『エチカ (上)』, 前掲書, p.52. 「絶対に無限な実体は分割されない」。
- 53 Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, p.440. 邦訳, ベール, 『歴史批評辞典』, 前掲書, p.665.
- 54 Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*, p.29. 同書, p.70.
- 55 *Traité de trois imposteurs, Sans nom d'éditeur, 1777, p.79.* <https://archive.org/details/traitdestroisim00lucagoog/page/n7/mode/2up>, (2022/2/21 閲覧). 邦訳, 「三詐欺師論」, 『啓蒙の地下文書 I』, 前掲書, p.43. 本来は邦訳の底本となった1768年版を使用すべきだが、入手できなかったために、文章内容が同じであることを確認し、1777年刊行のテキストを用いた。
- 56 Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*, p.24. 邦訳, 『エチカ (上)』, 前掲書, p.64.
- 57 Paul-Henri Thiry, d'Holbach, *Système de la Nature* (1770), coda, 2008, p.13. 邦訳, ドルバック, 『自然の体系 I』(高橋安光/鶴野陵訳), 法政大学出版局, 1999, p.30.
- 58 *Ibid.*, p.14. 同書, p.31.
- 59 Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*, p.277. 邦訳, スピノザ, 『エチカ (下)』, 前掲書, p.120.
- 60 Paul-Henri Thiry, d'Holbach, *Système de la Nature, op.cit.*, p.159. 邦訳, ドルバック, 『自然の体系 I』, 前掲書, p.195.
- 61 *Ibid.*, p.30. 同書, p.50.
- 62 ドルバックにおけるトーランドの影響は、デイドロによる『自然の体系』への注釈から明らかである。参照, 同書, p.37.
- 63 John Toland, *Adeisidaemon, Annexae sunt ejusdem Origines judicae*, Hagae-Comitis, Apud Thomam Johnson, 1709, p.117.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Jacques de la Faye, *Defensio Religionis contra duas Dissertations Joh. Toland.*, 1709, p.195.

⁶⁶ *Ibid.*, p.194.

⁶⁷ Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, *op. cit.*, p.356.

参考文献

1. 上野修ほか, 『スピノザと十九世紀フランス』, 岩波書店, 2021.
2. 上野修, 「人間ならざるものに向けて」, 『思想』, №1142, 岩波書店, 2019/6.
3. 柴田寿子, 「フランス啓蒙思想とスピノザー 西欧近代思想史における異端の『抑圧』と『復活』」, 『一橋論叢』第108巻, 第2号, 1992.
4. 三井吉俊, 『啓蒙の地下文書 I』, 「解題/三詐欺師論」, 「訳注」, 法政大学出版局, 2008, pp.979-993, pp.104-105.
5. 鈴木球子, 『サドのエクリチュールと哲学、そして身体』, 水声社, 2013.
6. Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Minit, 1981.
7. Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Presses Universitaires de France, 1954.

謝辞：本研究は、科学研究費補助金（20K12983）の助成を受けたものである。

（鈴木 球子 信州大学 総合人間科学系 全学教育機構 講師）

2022年1月28日受理 2022年2月2日採録決定