



Title	〈講演〉 ポリフォニックなモナドロジー（多声的单子論）について：ライプニッツの美学を現代につなぐ
Author(s)	米山, 優
Citation	弁論術から美学へ：美学成立における古典弁論術の影響. 2014, p. 92-101
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/54562
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

〈講 演〉

ポリフォニックなモナドロジー（多声的单子論）について

——ライプニッツの美学を現代につなぐ——

米 山 優

(2012年12月22日 於 大阪大学会館)

ライプニッツのモナドロジーと言えば、「弁神論（神義論）」的な意図を背景に持ちながら、「予定調和の体系」として構想された哲学体系です。しかも、弁神論（Théodicée）とは、まさに神の義（θεός + δίκη）を論じるものであり、当の神による創造によって見事に生じる最善な世界の美しい調和を語るのです。そして、世界だけでなく、芸術としての音楽の美や絵画の美も¹⁾、また詩についても²⁾、この線でライプニッツは語ります。その際、ある種の計算というものが考えられている。創造によって事物が生じるにも、「一種の神的数学もしくは形而上学的メカニズム」（*Mathesis quaedam Divina seu Mechanismus Metaphysicus*）³⁾ が介在しているというのです。実際、ライプニッツは音楽を算術に従属するものと捉えています⁴⁾。その美は混雜（confus）してしか認識されないにしても、「隠れた算術」（*l'arithmétique occulte*）⁵⁾ があつてのことだという。音楽の美は数の適合（convenances des nombres）の中と、私たちが意識してはいないけれどもやっている計算の中と、にあるというのです⁶⁾。音を出すものをたたいたり振動させたりすることが一定の間隔をおいて一致する、そういう計算を魂はするというわけです⁷⁾。絵画の美については、眼が釣合を見て快さを感じるという説明になります⁸⁾。実際の世界は、いずれにせよ、悪や醜を含んでいるわけですが、音楽や絵画においても、そして世界全体においても、そうした不完全に見えるところは、音楽における不協和音のように⁹⁾全体の美しさに資するものとして（言わば計算の上で）救い出されていく。しかも、建築者としての神はあらゆる点において立法者としての神を満足させるという言い方に表われているように、自然界と恩寵界との予定調和が、二つの自然界すなわち作用原因の世界と目的原因の世界との予定調和に加

1) G.W.Leibniz *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison* §17

2) G.W.Leibniz *Discours de Métaphysique* §24

3) G.W.Leibniz *De rerum originatione radicali*, C.I. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, 1875-1890, vii 304. [以下、Gvii 304 のように略します。]

4) Gvii S.170 sq. この辺については、拙著 『モナドロジーの美学』 名古屋大学出版会 1999年 p.198 を参考して下さい。

5) Giv 550-551

6) *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison* §17

7) *Ibid.*

8) *Ibid.*

9) *Lettre de Leibniz à Hartsoeker* Giii 521

えて語られることで、議論を恩寵界にまで引き上げているのです¹⁰⁾。

現代において、このままのモナドロジーを受け入れることが現実的だとは思えません。実際、ライプニッツのモナドロジーを参考にしながら新たなモナドロジーを語ろうとした人々はいます¹¹⁾。ここでは日本の学者・西田幾多郎が「創造的モナドロジー」という哲学体系の構想を持っていたことに注目しましょう。彼は、学者としての活動の初期のころからヘーゲルの哲学に深い関心を抱きつつ思索を続けてきましたが¹²⁾、晩年、「私の考えはどうもライプニッツと最もよく通ずると思う」¹³⁾とまで述べるに至ります。みずから最も成熟した思索を公にするにあたって、ライプニッツのモナドロジーを発展的に乗り越えるとでもいう仕方でその提示を遂行しようという意図が西田にはあった、と私は推測します。今回の講演において私は、この「創造的モナドロジー」という企図を十分に受け継ぎながら、現代における私たちの哲学的思索にそれを活かすため、さらにそれにポリフォニーという考え方を埋め込んだ形で提出したいと思います。〈情報の哲学〉の分野で進んでいる「集合的知性」という考え方¹⁴⁾に日本の思想的な立場から貢献する機縁を創るためです。具体的には、私が構想している〈モナドロジックでポリフォニックな哲学〉というもの、すなわち〈多声的単子論〉への道を示したい¹⁵⁾。

1. ヘーゲルからライプニッツへ

西田が「創造的」という言葉を用いたのはなぜでしょうか？ 彼は、ベルクソンの創造的進化という考え方を十分に評価しながらも¹⁶⁾、いわゆる「純粹持続」(la durée pure)を単に創造的なものにすぎないと述べ、またさらにヘーゲルのいう精神(Geist)を主語的な(つまり主語の位置に立てられるものとしての)個体的統一にすぎないと理解し、そうしたものではない「弁証法的実体」を語ろうとします¹⁷⁾。ただし、このように〈実体〉というものを認めるかのようでいながら、物事を実体的に捉える考え方を最終的には彼が批判することには前以て注意しておきたいと思います。そうした実体を否定する東洋的な無や大乗仏教的な空といった思想に基づいて、「場所の論理」に西田は行きつくことになるからです。その論理は、〈主語として実体を前提してしまう論理〉とか〈対象としての

10) Lebniz *Monadologie* §87

11) 例えば、Dietrich Mahnke *Eine neue Monadologie* 1919 とか、Charles Renouvier *La nouvelle monadologie* 1899 などがすぐに思い浮かびます。また、実体的紐帶(vinculum substantiale)の考え方を基本として、réalisme supérieurなるものを構想するモーリス・ブロンデルも、また同じく実体的紐帶にヒントを得て新たなモナドロジーのようなものを構想しているようなミシェル・セールもその例に入れることもできるかも知れません。

12) 例えば、次のような発言がある。「私の今日の考えが多くのものをヘーゲルから教えられ、また何人よりもヘーゲルに近いと考えると共に、私はヘーゲルに対して多くのいすべきものを作っているのである。」(西田幾多郎 全集 12 p.84 以下、すべて旧版の全集から引用します。)

13) 西田幾多郎 全集 19 p.172 下村寅太郎宛の葉書(1941年8月11日)

14) Pierre Lévy, *L'intelligence collective : pour une anthrologie du cyberspace*, La Découverte, Paris, 1994

15) 抽著 『情報学の展開——情報文化研究への視座』 2011年 昭和堂 p.456 以下

16) 例えば、西田幾多郎全集 2 p.66, 269、西田幾多郎全集 8 p.190, 203-205

17) 西田幾多郎全集 8 p.430

実体を認めてそれを認識しようする論理〉とかいうような、〈実体というものを何か絶対的なものとして認めるところに成立するような論理〉ではありません¹⁸⁾。

さて、まずは、「創造的モナドロジー」が「弁証法的モナドロジー」とも言い換えられていることに注目しましょう¹⁹⁾。

創造的なモナドロジーの世界を真の実在界とも西田は呼ぶのですが²⁰⁾、そのときその背景には弁証法に関する彼なりの理解があります。実際、弁証法そのものに関わる根本的な批判もそこには含まれており、それゆえにこそ、「ヘーゲルの論理からでは、結局、真の創造的個性というものは考えられない」²¹⁾という指摘もなされます。ヘーゲルの弁証法では「創造的世界の創造的要素」²²⁾としての「創造的モナド的なもの」²³⁾が消えてしまうと彼はいいます²⁴⁾。それはどうしてでしょうか？ ヘーゲルのように弁証法の背後に理性的統一といったものを考えてしまえば、その全体的なとでも言いう統一が個々人に対して優越的な立場に立ってしまい、各人の自由は遂にはなくならざるをえないからです²⁵⁾。要するに、ヘーゲルの論理からは、結局は真の個物というものは考えられないという²⁶⁾。部分としての個物たちが全体に奉仕するかのような「有機的統一」になってしまうというのです²⁷⁾。そこには真の創造などないのであって、「我」とか「(絶対)精神」とかを主張するのではなく、むしろ「真に物となって考え、物となって行く」ところに創造がある、と西田は言います²⁸⁾。人間という

18) この辺の議論については、大阪教育大学の瀧一郎先生から概ね次のような質問をいただきました。〈普通は個体化の原理を物質・質料に求めるけれども、もし魂的なもので言えば、その辺はどうなるのか？〉という御質問です。私としては、やはり、この点については「力」としかお答えできません。次のような力です。「判断し意欲する力を世間が何と呼ぼうと勝手である。ただし、私はそれを魂と名付ける。」(アラン 『感情・情念・表徴』 古賀照一訳 白水社 アラン著作集3 1981年 p.143)

19) 西田幾多郎全集 9 p.97 傍点引用者 この「表象的」という言葉は、ライプニッツの哲学的用語としての「表象」を明確に意識して使われています。

20) 西田幾多郎全集 9 p.125

21) 西田幾多郎全集 10 p.331

22) 西田幾多郎全集 10 p.451

23) 西田幾多郎全集 9 p.125

24) この辺については、やはり瀧先生からの概略次のような質問をいただきました。〈創造という場合、始まりがあっての創造、つまり神による「無からの創造」(creatio ex nihilo) こそが創造だと普通言われるが、西田や私(米山)のいう創造とはどういうものなのか？〉というものです。私としては、この始まりを何か過去の時点に置くような考え方をしておらず、各瞬間が創造だという意味での創造とお答えするしかありませんでした。いずれにせよ、「我々は各瞬間に生まれ、各瞬間に死するのである」(西田幾多郎全集 6 p.246) と言われるような、仏教で言えば「刹那滅論」といった姿勢を以て生きるというところに西田が創造を位置づけようとしていることだけは確かに、私もその姿勢に則って議論を展開しています。

25) 西田幾多郎全集 6 p.151

26) 西田幾多郎全集 10 p.447

27) 「ヘーゲルの概念というのはなお有機的統一の意義を脱していない。」(西田幾多郎全集 7 p.313) この辺で展開される「全体」についての議論に関して、神戸女学院大学名誉教授の浜下昌宏先生からは、〈やはり西田は全体性を先に立ててしまってはいないか？〉という主旨の質問をいただきました。私としては、西田がその点にこそ注意を集中しながらヘーゲルを越えようとしていたと考えます。詳しい議論は時を改めなければなりませんが。

28) 西田幾多郎全集 12 p.377 傍点引用者 この辺の議論については、〈一般者の自己限定として個が生じる〉という議論とどのように関わるのかといった質問を、大阪市立大学の高梨友宏先生からいただきました。

ものについてのそういう考え方こそが「東洋文化の底」にあるとも言うのです²⁹⁾。

2. どのようにして統一をもたらすか？

問題をはっきりとさせるために、ヘーゲルにおいてはなぜ「有機的統一」になってしまい、またなぜ「どこまでも我を主張すること」になってしまいのか、と聞いてみましょう。それは、「実体」や「主体」という形で言わば特権的に主張される（言い方を換えれば、特別に大切にされる）「主語的なもの」に西洋の哲学的立場がこだわってしまうからではないでしょうか？ それこそ、アリストテレスが実体的個物（ύποκείμενον）を〈主語にはなるけれども述語にはならないもの〉と定義して以来の西洋哲学の伝統ではないでしょうか？ 判断の基礎となる超越的なものを主語の方向にのみ求めたのではないでしょうか？³⁰⁾ しかも、そうしてしまうことで、アリストテレスには「世界」というものがきちんとした仕方で語れなくなるとまで西田は言います。一つ一つの個体が互いにどんな関係に立つかということまでは考えられていないからだというのです³¹⁾。

ヘーゲルは、たとえ弁証法を彌琢しつつ個体間の関係を考えたかのように見えて、そうしたアリストテレス的な伝統に結局は忠実なのだ、と西田は理解しています。それに対して、この点に関してはむしろ、時代的にはヘーゲルよりも前の、ライプニッツの方が議論を一步先に進めていると彼はいいます。ライプニッツの考えたのはただの単独の個体ではなくて、個体と個体（の関わり）ということへ考えを移して行き、この相互関係を見くらべながら個体そのものの構想について工夫したと西田は理解します³²⁾。

ライプニッツのこの新しさをどれほどヘーゲルが見抜けていたかが問題なわけです。確かに、ヘーゲルの論理というのは、対象的な論理³³⁾を越え、これを包むものではあるけれども、それでもアリストテレス的には違いない、と西田は理解します³⁴⁾。そして、そうした点にヘーゲルの哲学的思索における弱点があるのではないかと西田は考えていく。一つ一つのものが絶対に独立であるということが即ち互いに結びつくという話をしなければならないのに、ヘーゲルは（止揚という名の下に）個々のものを超えた一なるものという方へまとめてしまうために、個々のものの独立性が消えてしまうというのです³⁵⁾。

こうなると、たとえヘーゲルが自由を語ったところで、その自由というのはやはり一つの絶対精神

もちろん、そういう側面があることはその通りです。ただ、そこについては西田自身が、次のように記していることを最大限に顧慮した議論を展開する必要があると私は考えます。「眞の個物というべきものは、単に一般者の自己限定に於てその逆限定として考えられるのでなく、これを越えて自己自身を限定する意味を有つていなければならぬ。しからざれば、個物の独立性というものは考えられない、個物は動く個物でなければならぬ。」（西田幾多郎全集 6 p.332）

29) 西田幾多郎全集 12 p.377

30) 西田幾多郎全集 12 p.13

31) 西田幾多郎全集 13 pp.147-148

32) 西田幾多郎全集 13 p.148

33) つまり、先に述べた〈対象として実体を立ててそれを認識する論理〉のこと。

34) 西田幾多郎全集 11 p.86

35) 西田幾多郎全集 14 p.455 書簡 傍点引用者

の持つ自由であって、個人そのものの持つ自由でないことになる³⁶⁾。ヘーゲルの論理というものは、多数の個人といったものよりも一なるものの方へ、やはり主点を置いている³⁷⁾。それでは、やはり、どうしても個々のものの独立性がなくなる³⁸⁾。しかし、この多なるものの個々独立性ということ、これこそが私たちにとって最も現実的なのである、と西田は言うのです³⁹⁾。ところが、そうなると今度は、これまで論理と考えられてきたものでは、この個々に独立したものどもは全く結びつかなくなってしまう。なぜなら、完全に独立したものの間の関係を考えようとしても、そこには二つのものを媒介するものがいるからです⁴⁰⁾。そういう絶対結びつくものがいるというまさにその場面において、それにもかかわらず結びつくというところに新たな論理を考える必要が生じ、そういうものを無の論理とか、場所の論理とか西田は名づけることになります⁴¹⁾。〈般若即非の論理〉の西田による彫琢がここに意図されています⁴²⁾。しかも、そこにこそ、次の引用にあるように、「表現の世界」⁴³⁾というものが成立すると西田は考えます。

互いに独立なるものがどうして結びつくか。私と汝との関係の仕方、これを明かにするにはここに表現ということをいわねばならぬ。私が他人の表現を理解することにより、他人が私を理解するにより、即ち互いの表現の理解ということによりて理解されねばならぬ⁴⁴⁾。

このような「表現の世界」における個物は「表現作用的に」働く、という。表現作用的ということは、単に世界を自己の表現となすことではなくて、逆にまた自己が世界の表現となることです⁴⁵⁾。個体というものが全体から孤立してしまうこともなく、また個体が他の個体や全体へと融け込んでしまうこともない。そういう世界として「表現の世界」を西田は考えています。

3. 個体の生滅・創造的世界の生滅

さて、ここで十分な注意が必要なのは、こうした場面で個物として考えられる当のモナド的なもの

36) 西田幾多郎全集 14 p.457

37) 西田幾多郎全集 14 pp.457-458

38) 同前

39) 同前

40) 西田幾多郎全集 14 p.490

41) 西田幾多郎全集 14 pp.457-458

42) 「とにかく般若即非の論理というのは面白いとおもいます あれを西洋論理に対抗するように論理的に作り上げねばなりません そうでないと東洋論理といつても非科学的などといわれて世界発展の力を持てない」(西田幾多郎全集 19 p.405)

43) 「絶対に結びつかない個物と個物とが結びつくところに、表現の世界というものがあるのである。歴史的の世界に於てのみポエイシスということが考えられるのである。」(西田幾多郎全集 8 p.37)

44) 西田幾多郎全集 14 pp.165-166 それこそが愛だとまで西田は言います。「私と汝とが対立する時表現の立場となる。汝が絶対の他として私に対立するとき表現ということになる。A と B とが絶対に離れたものでありながら、しかも時の関係に於て結びつくということが表現である。ここに愛ということがある。離れたものが一つでなければならぬという時それは愛である。」(p.166)

45) 西田幾多郎全集 10 p.282

が、西田によって「生滅するモナド」と考えられていることです。ライプニッツのモナドのような〈神の創造と絶滅以外には生成消滅の無いモナド〉⁴⁶⁾ではありません。創造的世界は一面において生滅の世界でなければならないと西田は述べ、しかも、「仏教はこの否定面のみに着目して、それが逆に即創造的世界でなければならないことを考えなかつた」⁴⁷⁾とまでいっています。実際、むしろこの創造的という点に注目してこそ、彼の場所的論理も精彩を放ちます。「私の場所的論理というのは、無限に創造的なる歴史的世界の自己形成の論理である」⁴⁸⁾と彼は規定するのです。では、個体が生滅するとか、世界が生滅するとかいうことを、どのように考えたらいいのでしょうか？ しかも個体と世界とが相互に関係するという相においてです。これまで述べてきたことからも分かるように、世界という全体を実体的な仕方で立ててしまっては、個体は世界の中に融け込むようにして、その存在自体がほとんど無くなってしまう。しかし、逆に、個にこだわり続けるのならば⁴⁹⁾、今度は世界が消えてしまう。そんな二様の事態に行きつかないようにして調和を語る余地は無いのでしょうか？ ライプニッツの場合、彼が〈予定調和の哲学者〉と呼ばれ、その調和をもたらすのは神でした。もちろん、ライプニッツの言う「神」を、世界の「全体」といったものと同一視することはできないでしょう。「世界靈魂」を拒否することでも、それは明らかです⁵⁰⁾。にもかかわらず、ライプニッツは神をもモナドとして考えているかのように取れる文章を記すことがあります⁵¹⁾。なるほどデカルトにおいてもスピノザにおいても神は実体でした。また、後にヘーゲルが絶対精神という仕方で語る神とか全体とかいうものに、モナドとしての神が似ているのもまた確かなことです。しかし、もしモナドとしての神が全体と同じものだとしまえば、「理性の狡知」(List der Vernunft) というヘーゲルの言葉もあるように、各個体は、悪く言えば「全体」の傀儡、百歩譲っても主旋律を盛り立てる伴奏、とでも言うべきものとなる。生滅しない実体が全体という位置に立って、支配を始めてしまうのです。

当然のことながら、そこで考えられる調和は、あくまで、〈主たるもの〉、すなわち〈一なるもの〉がまさに主導権を持ったものとなる。

46) Lebniz *Monadologie* §6

47) 西田幾多郎全集 10 p.498

48) 西田幾多郎全集 11 p.216

49) この辺の議論に関しては、〈個にこだわるという側面は無いのか？〉といった趣旨の質問を、大阪大学大学院生の入江祐加さんからいただきました。それに対しては、〈こだわる〉という意味が問題なので、意図地になるようなこだわり方ではなくて、開いた個、つまり動きとしての個性を大事にするというこだわり方はあるとお答えしました。それに関連して浜下先生から「自己愛」の話が提出され、ライプニッツも含めて、この辺の議論には自己愛は関わってこないのかという趣旨の発言をいただきました。もちろん関連していると思います。自己を維持するというホップズ的な *conatus* の考え方方はモナドという考え方の中には底流として入り込んでいるとは思うのです。ただし、「コナートゥスの哲学は……機械論が克服されると消えて行く、モナドロジーでは出てこない。」(cf. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, 1962, p.83) という指摘もあるように、表立つ形ではなく、モナドの独立性の根底に横たわる考え方としてあるものと私は解釈します。Renato Christin は〈「力の中心」としての、コナートゥスの核としてのモナド〉という言い方をしています (Phänomenologie und *Monadologie*. Husserl und Leibniz, *Studia Leibnitiana*, xxii/2 1990 p.167)。

50) 例えば、*Lettre de Leibniz à Des Bosses* Gii 304-305, 324; *Discours de la conformité de la foi avec la raison* §§8 et 9; *Essais de Théodicée* § 195; *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* 3.10.14

51) *Discussion avec Gabriel Wagner in G.W. Leibniz Textes inédits* par Gaston Grua tome I PUF 1948 p.393; cf. *G.W. Leibniz Principes de la nature et de la grâce/ Monadologie* par André Robinet PUF 1954 p.96

これからこうした事態に関する考察を音楽に関連させながら述べるのですが、音楽における調和 (l'accord) も、それをハーモニー (l'harmonie) と規定する限りでは、〈主たるもの〉が主導権をとる。私たちは、普通、主旋律 (あるいは通奏低音) とそれを盛り立てる伴奏で構成される音楽に慣れ親しんでいるのです。では、初めからそうであったのでしょうか？ それが違うのです。

4. ハーモニーとポリフォニー

調和 (l'accord) にも、ハーモニー (l'harmonie) とポリフォニー (la polyphonie) との区別がありうるでしょう。実際、初期のグレゴリオ聖歌からパリのノートルダム楽派への発展は、ポリフォニー (つまり、複数の独立した旋律) への動きでした。トリエントの公会議でこのポリフォニックな技法が公式に禁止され、音楽も、複数の旋律が独立したまでのポリフォニーではなく、主たる旋律と伴奏という組み合わせが目立つバロック音楽へと移行していくのでした。ホモフォニー音楽への移行です。この動きが、宗教改革に対するカトリック側からの反宗教改革という意味合いを持つことになるという点には注目する必要があります。万人司祭説に対するヴァチカンからの公式な拒否を、芸術という場面でも決定したのがトリエントの公会議であったと解することもできるからです。実際、これ以降、「トリエント以後」という言葉もあるように、絵画も音楽も〈主たるもの〉を盛り立てる様式に変わっていくことは周知のことです。

西田に戻りましょう。神による予定調和という考え方を棄ててライブニッツを見ることで、彼の考えに今日なお生きた意義を見出し得るだろうと西田はいいます⁵²⁾。しかも、ライブニッツの予定調和の世界は、ヘーゲルの動的イデアの世界でなければならないとも⁵³⁾、社会という性質を有っていなければならないとも⁵⁴⁾、西田は書きます。さらに言えば、予定調和とは、ライブニッツのそれのように過程ではなくして、歴史的世界構成の論理的原理でなければならない⁵⁵⁾、とまで西田は主張するのです。しかも、そうした世界を築き上げるためには、個体の独立ということと、その独立している個体の各々がそれぞれに全体を映すということ、この二つを認めれば足りる⁵⁶⁾、という。実を言えば、この二つこそ、ライブニッツ的な予定調和を批判しつつ、モナドロジーを活かす道の原理であると西田が考えていることなのです。そして、この二つが具体化する姿を音楽におけるポリフォニーに見ることができる、と私は考えます。〈予定調和を去ってポリフォニーへ〉、これが私の進みたい道です。見事なポリフォニー音楽を聴いてみれば分かるように、独立した各旋律は自分勝手に振る舞っているのでは決してありません。独立した個々の旋律が、それぞれ全体を映し出している。各旋律はお互いに他の旋律を聴きあい、調整しているのです。予定調和のように〈主たるもの〉の方から調和が覆い被さってくるのではないのです。いや、本当にライブニッツが考えたかった予定調和は、このような覆い被さるようなハーモニーではなく、むしろポリフォニーのように湧き上がるポリフォニーだったのか

52) 西田幾多郎全集 9 p.82

53) 西田幾多郎全集 9 p.94

54) 西田幾多郎全集 9 p.130

55) 西田幾多郎全集 11 p.116

56) 西田幾多郎全集 13 p.148

も知れない。各旋律が奏でられるその場に、ポリフォニーが成立してくる。西田が「歴史的世界構成」と呼んだように、です。

しかし、この西洋的なポリフォニーでは、各旋律が確かに独立してはいるけれども、ライプニッツの〈不生不滅のモナド〉のように、まだまだ実体的です。各旋律は、近代的自我の典型とされることもあるあの単純実体としての〈モナド〉のように、閉じたものにみえます。この実体性を否定したときに、初めて、あえて言えば日本的なポリフォニーと、そのモナドロジックな展開を見ることができます。西田が「創造的モナドロジー」を構想しようとしたことを引き継いで、創造的営みとしての「連歌」や「連句」にその具体例を探ることにしましょう。

5. 「多声的単子論」の連句モデル

集団を構成する諸個体を基に成立する日本のポリフォニーという出来事があります。四人前後の参加者で詩をつないでいく連歌・連句という営みにおいて成立する〈開いた作品〉とでも言うべきもので、連歌は日本古代の『万葉集』（806年完成）にまで遡る歴史を持つ文芸で、ごく短い前の句（五七五）に、これまた短い句（七七）を継ぎ、さらに五七五の句を継いでいくという仕方でそれは次々に展開します。この文芸の特質として重要なこと、それは、主題や内容の上で、一貫した秩序や統一もなければ、一貫した思想や気分・情緒も見出せず、むしろ、一句ごとに主題を移動していくことが求められることです⁵⁷⁾。それでも、付けられていく一句一句は紛れもなく個による制作であり、前の句の詩情を受けついで、それを生かしながら、さらに新たな詩情を構成します⁵⁸⁾。他者の立場を尊重しながら、自己を主張するのです⁵⁹⁾。ここに私は〈開放性を確保しつつ物事を比較し、相互作用させるための方法論〉としての日本のポリフォニーを見ます。連歌・連句では「作品」そのものが開いている。世界を閉じた作品化する意図がない。作品というまとまりを楯に各人を超越して支配してしまうような視点を置かない。それどころか、個人そのものを閉じた作品化する意図もない。要するに、作品の中で、ひたすら維持されるような自我はない。それに対して、ルネサンス・ポリフォニー音楽では、各旋律が、自己を独立した形でこれまで保持しようという意図がまだ強かつたことがわかるでしょう。連歌・連句の営みの中では、そういう近代的自我風のものは言わば破壊され、連歌が営まれている「座」という場の中で別のものとして生まれ変わる。〈^が我（ego）の強さ〉は否定され、〈個性の強さ〉として甦る。他から独立して存在しうると考えられた〈実体としての我（moi）〉そのものが破壊され、それにもかかわらず取り戻される〈出来事としての私（je）⁶⁰⁾〉の振舞いが個性として輝き出る。連歌的振舞いとは、こうして、個と個、個と全体が、孤立した実体間の関係としてではなく、まさに出来事として激しいインタラクションに曝されながら互いに変化していく営みを最大限に受け入れたものなのです。

57) 堀切 実（解説）『松尾芭蕉集2』 小学館 新編日本古典文学全集71 1997年 p. 601.

58) 同書 p. 600

59) 同前

60) 「出来事としての私」の「私」は moi よりも je の方が適切ではないかとのご指摘を、京都精華大学の井上由里子先生からいただきました。実にその通りで、そのように訂正したいと存じます。

では、そういう試みや創造的営みを成功させるために、西田が「表現の世界」と呼んだ場において、私たちに必要なのは何なのでしょうか？それはまた、インターネットによって成立する場を創造的なものとするために私たちに必要なのは何かという問い合わせと、直接的につながるものと私は考えます。

私はそれを新しい市民性だと言いたいと思います。コスモポリタニズムを超えるためにです。なぜならコスモポリタニズムはまだ〈堅固な「私」〉と〈堅固な普遍的「都市」〉を前提にしているからです⁶¹⁾。そうした堅固な実体性は抜き去られなければならない。そうでなければ、本当のインテラクションは無い。ピエール・レヴィが「脱領土化された市民性」⁶²⁾と述べていることに、それは近い。新しい市民性とは、日本の言葉を使うなら、もっと〈しなやかな〉、〈かろみを帯びた〉市民性なのです⁶³⁾。

では、そういうことを実現するための方法はどのようなものでしょうか？

〈言葉の使い方を、開いたものにすること〉だと私は思います。蜘蛛の巣のように、地下茎のように、自分の使う言葉をグローバルなネットワークの中の結節点としてダイナミックに位置づけることです。領土に閉じてしまう思考法なしに、人々が言葉を交わしうる環境が必要なのだと私は思います。その環境こそ、私が新しい市民性と言ったものが成立する場でしょう。私たちは、そういう姿勢で自分の言葉を使う必要があります。日本人なら日本語を使いながら、同時に外国語へと開かれた姿勢を持つ必要があるのです。外国語に親しんでいる教養人ならなおさらです。むしろ、そこに教養人のなすべきことがあるとさえ言えそうです。なぜなら、そういう態度によって成立する場においてこそ、一つのものに支配されない〈知のポリフォニー〉が響くにちがいないからです。その成立の場が、縦横にリンクを張ったハイパーテクスト的な空間であり、そこに成立する知的な営みが、近代的な個的知性を超えるながら、しかし実体化されない集合的知性であることはすでに明らかでしょう。個体間ににおける勝ち負けが問題なのではありません。連歌や連句とは、そういう集合的な営みを積極的に認めしていく対話の芸術なのです。ディベートとは似ても似つかぬものなのです。

そういうものをめざし、行動をする人々をあなたは歓待できるでしょうか？

連句のように開いた営みを作品と認めることができるでしょうか？

61) 管啓次郎 『コヨーテ読書』 青土社 2003年 pp.101-102 参照

62) Pierre Lévy, *op.cit.* pp.26-27 etc.

63) 市民性については、講演後の立ち話でやはり瀧先生からさらなる説明を請われ、アランの『定義集』に記されている「市民性」の議論を紹介させていただきました。参考のために拙訳でその定義の全体を提示しておきます。「都市生活や都会風の生き方に固有の礼節の一種である。農民は例えば歓待するといった場合や、家族的、宗教的あるいは政治的な儀式においては、深い礼節を身につけている。しかし彼らは市民性を知らない。市民性というのは歩道上の徳である。知り合いではない人たちに対する徳であり、それを以て人は大勢で通行するのである。この徳にとっては、よそ者というものはいない。」ここで「歩道上の徳」と言われ、「知り合いではない人たちに対する徳」と言われているところが重要だと私は考えます。それは、〈新たな市民性〉を考えようというときに、具体的な一つの都会を越えて「世界」とか「地球」とか「グローバルなネットワーク」というものを考えるには、それこそ「何も共有していない者たちの共同体」（アルフォンソ・リンギス著 野谷啓二訳『何も共有していない者たちの共同体』 洛北出版 2006年参照）にまで拡げた人々のあり方を考えなければならないだろうからです。

技術によってこそ成立する自然さなどというものを私たちは求めでいいでしょうか？

それはまさに私たちの意志に掛かっていることでしょう。

インターネットという現代技術の高度な発展の中で成立しつつある集合的知性の営みは、日本古来の連歌・連句的なスタンスを必要とするものと私には思われます。Wikipedia などに対する批判的見解を目の当たりにするとき、それが、どこか領土的な思考に囚われていないかを吟味してみると、私は思うのです。異端審問や帝国主義のようなスタンスを採ったのでは、集合的知性は発展しません。そんなスタンスでは、ピエール・レヴィの言う *cosmopédie*⁶⁴⁾ は発展しないのです。むしろ批判を控えて⁶⁵⁾、プレーンストーミングを高度化するとでもいったことを目指す方が、まだマシなのです。批判よりも、ポリフォニーと創造を！

多声的単子論は、そんなところに成立しているに違いありません。しかし、混雜性や無意識の問題、そして算術的位置づけをも含めて、その全体像を提示するのはまだまだ先の話で、私は『情報学の展開』という本でその基礎固めの作業を行なったに過ぎません。今はまだ多声的単子論の端緒を掴んだばかりなのです。それを育てるには、時間的余裕とギスギスしない知的環境が必要です。そんなことを考えながら、アランの言葉を最後に引用して終わることにしましょう。

何事かを、あるいはだれかを批評する人の内には——たとえ正しい批評であっても——何か苦いところがあるはしないか、気をつけて聞くがよい。なぜならば、これこそ最悪の徵だからである⁶⁶⁾。

64) Pierre Lévy *op.cit.* p.202sq.

65) この「批判を控える」という点については、その可否について、立命館大学の石黒義昭先生から質問をいただきました。確かに、批判という事柄が近代の学問の基本の一つであることは私も認めます。けれども、私としてはやはり、近代から現代にかけての批判の態度というものに「忘恩」を感じ取ってしまうのです。アランは「忘恩の時代と呼びたい批判の時代」（アラン 『人間論』 原 亨吉訳 アラン著作集4 白水社 1980年 pp.94-95参照）という言葉まで残しています。批判という態度を越えて、欠点をも包みこんだ〈救い出し〉が必要と考えるのです。アランがプラトンについて書いた次の文章はそういう新たな態度の表明とも解釈しうるものだと考えます。「影の中には、そこにイデアが見えるや否や、偽りのものは何もなくなり、この地上の世界こそ最も美しく、最も真実の世界であり、もっと正しく云えば、唯一の世界である。賢者とはこの世界の影までも、また自分自身の影をも救う人である。」（アラン 『イデー』 白水社 アラン著作集6 渡辺 秀訳 1980年 p.63）

66) アラン 『人間論』 p.266