

スピノザにおける〈善悪の彼岸〉

——ニーチェ／スピノザの同一性と差異——

浅野 俊 哉

本論文は、スピノザとニーチェの倫理学の同一性と差異を明らかにすることを目的としている。この論文はニーチェとスピノザの哲学の同一性を論じたものではなく、特に両者が善悪の規範をどこにおいていたかという点だけに論述の焦点を絞っている。ニーチェにおいては『善悪の彼岸』と『道徳の系譜』、スピノザでは主として『エチカ』を比較検討の対象とした。道徳を批判し内在的倫理学の構築を目指していた点で両者の同一性は甚だしい。しかし、スピノザに存在してニーチェには希薄な問題意識があるとすればそれは何かという論点にまで考察は進められる。

一 ニーチェと〈善悪の彼岸〉

『道徳の系譜』の第一論文末尾でニーチェは、「善悪の彼岸」¹それは少なくとも、へよい・わるいへの彼岸ではなら（KSAS-S.288）と語った。ニーチェはこのように言うことによって何を意味し、どのような倫理学を構想しようとしていたのか。「諸価値の価値」（KSAS-S.253）を批判する「道徳の系譜学」（KSAS-S.254）を提唱

するこのニーチェの問題意識は次のように一貫している。「人間はいかなる条件の下で善悪というあの価値判断を案出したか、そしてそれらの価値判断そのものはいかなる価値を有するか。すなわち、それらの価値判断はこれまでの人間の進展を阻止してきたか、それとも促進してきたか。それらの価値判断は生の逼迫、貧困、退化の兆候か、それとも逆に、生の充実、生の力、生の意志を、その勇気を、その確信を、その未来を覗かせているか。」（KSAS-S.249f.）この観点からニーチェは、『道徳の系譜』とそれに先立つ『善悪の彼岸』の中で、「善と悪」（Gut und Böse）、へよいとわるく（Gut und Schlecht）とを峻別しつゝ、へよくと悪くということが、よいことを示される側の人間から生ずるものではないことを繰り返し強調する。

「²gut（gut）と³判断は、へよくこと（die Güte）を示される立場の人々から生じるのではない。むしろ、高貴な人々、力に溢れる人々、高位の人々、高適な人々が、自分自身と自分たちの行為をへよく（gut）と感じ、第一級のものとして認定し、それをすべて

の低級なもの、卑しいもの、賤民的なものに對置したのである」(KSAS-S.259)。つまり彼は、よいとわるいの対立の起源を、「上位の支配階級が下位の種族に対して持つ持続的・支配的な全体感情・根本感情」換言すれば「貴族的価値判断 (aristokratischer Werthurtheil) (ebd.)」にあると見ているのであつて、そのような感情・判断の發生以前に規範として示される「汝何々をすべし (Sollen)」という道德律に根拠を求めている。

この貴族的価値判断の前提をなすものは、「力強い身体、若々しく豊かな溢れんばかりの健康、そしてそれを維持するために必要な種々の条件、すなわち戦争・冒険・狩獵・舞踏・格闘技、そして一般に強くて自由で快活な行動を含むすべての」(KSAS-S.266)である。従つて貴族的な価値判断においては、よいということとは、「高貴な、強力な、美しい、幸福な、神に愛される」ということとイコールであり (KSAS-S.267)、「すべての貴族道德は勝ち誇つた自己肯定 (Ja-sagen) から生ずる」(KSAS-S.270)のである。

ニーチェは今日のヨーロッパにおける道德を「畜群道德 (Heerdthier-Moral) (KSAS-S.124)」と呼ぶ。彼に言わせればそれは、「少なくとも生に然りを言うもの」(KSAS-S.277)の観点からではなく、生に對する「否定」(怨恨ないし疚しい良心)から生じてきたものだからである (KSAS-S.271)。例えばニーチェの言う、より高貴な道德は、「おのれが道德そのものでありその他には道德的なものは何もなく」(KSAS-S.124)と断言するような一種の自己肯定から生じてくる。すなわち、それは「よい (gut)」という根本的な感情をあらかじめ自発的に——すなわち自分自身から——

考え出し、そこから初めて「わるい」(schlecht)という觀念を作り出す」(KSAS-S.274)ものである。いわば、「私はよい。ゆえにおまへはわるい。」というのがこの道德の定式である。

ところが反対にルサンチマンに基づく道德は、「おまへはわるい。ゆえに私はよい。」という転倒した価値形式に基づいている。彼はまず悪い他人を指定することから始める。「奴隷道德は、外のもの、他のもの、自己でないものを頭から否定する。そしてこの否定こそ奴隷道德の創造的行為なのだ」(KSAS-S.271)。それは「活動しているということが幸福の一部である」(KSAS-S.272)と考える者とは異なり、活動しない者、行動を差し控える者、いちいち行動の意図やその行動の諸帰結を蒙る者の観点から善悪を規定しようとするのである。後者は「善人とは、誰にも暴力を加えない者、何人も傷つけない者、攻撃しないもの、報復しない者、復讐を神に委ねる者、我々のように隠遁している者、あらゆる邪惡と出会うことを避け、人生に求めるところの少ない者のことであり、我々のように辛抱強い者、謙遜な者、公正な者のことである」(KSAS-S.280)と主張する。そして強者は「悪く」「憎むべき」者であるがゆえに、「不幸者、貧乏人、弱者、奴隷達は「よい」と結論される。

こうして人々は、「よい・わるい」の代わりに「善・悪」を置くようになる。ニーチェによれば彼らが善悪を造るのは、活動することによつてではなく活動を差し控えることによつてであり、肯定することによつてではなく、まず否定することによつてである。「奴隷道德の行動は根本的に反動である」(KSAS-S.271)。その上で彼らは、自分たちの力に由来しないこれらの価値を超越的な地位にま

で祭り上げ、それによって「完全なもの、完成されたもの、幸福なもの、強力なもの、勝ち誇ったもの」(KSAS-S.278)としての「生」(das Leben)を測り、制限し、押さえつける。こうした価値には、「最も深くかつ最も崇高な憎悪、すなわち理想をでっち上げ、価値を造り換える憎悪、今まで地上にその比類を見なかったような憎悪」(KSAS-S.268)が潜んでいる。すなわち生に対する憎悪、生に対する一切の能動的で肯定的なものへのルサンチマンを隠しているとニーチェは主張するのである。

このようにニーチェは、〈善悪〉と〈よい・わるい〉を対比することによって、従来の道徳観念を手ひどく批判している。ニーチェによれば人間が観念によって作り上げた善悪の規範、すなわち超越論的な価値規範は、〈よい・わるい〉という存在様式の質的差異に関する議論にとつて代わられなければならない。そうでないとそれは、いわば生から出発する〈倫理学〉ではなく、観念的な規範から出発して生を裁く〈道徳〉の議論へと我々を導いてしまうというのである。

二 スピノザにおける善と悪の規範

では、スピノザにとつて善と悪の問題はどのような形をとつて現れているのだろうか。『エチカ』に沿ってその概要を辿ってみたい。スピノザが『エチカ』の中で明確に善悪についての規定をするのは、第三部定理三九の備考からである。「私は(こゝで、善(bonum)をあらゆる種類の喜び(aetitia)および喜びをもたらすすべてのもの、また特に願望——それがいかなる種類のものであれ——を満

足させるものと解する。これに反して悪(malum)をあらゆる種類の悲しみ(tristitia)」、また特に願望の満足を妨げるもの」と解する。なぜなら以前示したように、我々はものを善と判断するがゆえに欲するのではなく、むしろ逆に我々の欲するものを善と呼ぶのだからである。したがって我々は、我々の嫌悪するものを悪と呼ぶ。ゆえに各人は、何が善で何が悪であるか、何がよりよく何がより悪いか、そして何が最もよく何が最も悪いかを自己の感情に基づいて判断しあるいは評価する」(EP39Sc)。

この言明だけからでも、我々はスピノザとニーチェの議論の親近性を問題にせざるを得ない。第一節で確認したように、ニーチェにとつて〈よい〉ということは、決して外から与えられる観念上の規範ではなく、能動的な行為を行う人自身が感じる一つの「感情(Pathos)」(KSAS-S.259)であった。これは今の箇所ですピノザが、善悪の判断の基準を、喜びと悲しみという二つの基本感情に置いているのと軌を一にする。

しかもスピノザもニーチェと同様、自らの外部に所与のものとして善悪の基準が存在することを認めず、あくまでもその人の「衝動」や「意志」や「欲望」から、すなわち内在的な力の感覚にそのような価値判断の源泉を見ている(EP3Sc)。したがって、「吝嗇な人間は金の集積を最もよいものと判断しその欠乏を悪いものと判断し(…)、妬み屋にとつては他人の不幸ほど愉快なものではなく、他人の幸福ほど不快なものなす」(EP39Sc)のと同様に、生に対する怨恨を持つ人間、ただ悪を避けるためだけのために善を説く脆弱な人間たちが、生に対して反動的な規範を善と判断し、かえって能

動的な生の發露を惡と決めつけることが、容易に起こりうるのである。このことをスピノザははっきりと認識していた。「實際、楽しむことを禁ずるのは厭世的で悲しげな迷信のみである。私の無能力や苦惱を喜んだり、落涙、すすり泣き、恐怖、その他精神の無能力の印であるこの種の事柄を我々の徳に数えたりするのは、妬み屋だけであり、いかなる神靈も断じてそんなことはしない。」(E4P5C)「徳を教えるよりも欠点を非難することを本分とし、人々を理性によつて導く代わりに恐怖によつて抑えつけ、徳を愛するより惡を逃れるように強いる迷信家たちは、他の人々を自分たちと同様に不幸にしているのにはかならない。」(E4P63S)。ここで、妬み屋とか迷信家と呼ばれているのが、聖書の道德を盲目的に信じ人に押しつける道徳家であることは言うまでもない。このようにスピノザが『エチカ』の中で使用する「善」「悪」という用語は、人間の慣習によつて規定された外在的規範を表す通常の用法であるというよりは、ニーチェ的な文脈でいう「よい」「わるい」の用法に極めて近いのである。⁴⁾

さらに『エチカ』の記述をたどっていこう。スピノザは善惡の規範について四部序言では次のように述べている。「善とは我々の形成する人間本性の型(naturae humanae exemplar)にますます近く手段となることを我々が確知するものであると解するであろう。これに反して、惡とは我々がその型に一致するようになるのに妨げとなることを我々が確知するものであると解するであろう。」(E4P1)。

ここで現れている論点は、先に述べた第三部の規定とは異なつて

いるように思われる。というのも、この箇所では善と惡が、あたかも觀念的な「人間本性」なるものとの關係で問われているかのよう
に思えるからである。例えばここで言う人間本性を「理性的存在」といった抽象的な概念で捉えてしまえば、あたかもその「理性的存在」という理念型が先にあり、そのアイデアに近づいていくのが善である、とスピノザが語っているかのように見えてしまうのである。

しかし、スピノザにとつてそのような抽象的觀念は表象(imaginatio)に基づく「一般概念」(notiones universales)であつて、それは非十全な觀念の典型的な例でしかない(E2P40S1)。⁵⁾『エチカ』においては、通常の用法では何らかの超越的アイデアを構成するとみなされている用語が、その実体的意味を剝奪されて身体的・物的なレファレンスの下で使用されることがしばしば起こる。例えばここで使われている「本性」(natura)という言葉がその一例である。「特質」(proprietates)と対立的に用いられるこの用語は、「本質」(essentia)とは同義で使われる。⁶⁾ところがこの「本質」という言葉は、「それが与えられればあるものが定立され、またそれが除去されればそのあるものが必然的に滅びるようなもの、あるいはそれがなければあるものが、またそのあるものがなければそれが、在ることも考えられることもできないようなもの」(E2D2)という定義からも明らかのように、ものの眞の定義でありこそすれ(E1P16Dem)、ものの外部に存する普遍的アイデアではない。それどころか「各々のものが自己の有に固執しようと努める力能ないし努力は、そのものの現実の本質にほかならぬ。」(E3P7Dem)という表現からわかるように、本質とはむしろ、在るものを内側から存在

せしめる「力能」(potentia)とその質を意味しているのである(E3P4Dem)。

したがって、先に引用した「善とは我々の形成する人間本性の型にますます近づく手段となることを我々が確知するものであると解するであろう」という言明で述べられているのは、何らかの特定の範型に我々が自らを当てはめていくことが善だと言っているのではなく、自らの本性をなす力能により忠実であることが善だという主張なのである。その証拠にスピノザは、このすぐ後で次のように述べているからである。「我々は人間がこの型により多くあるいはより少なく近づき限りにおいて、その人間をより完全あるいはより不完全と呼ぶであろう。なぜなら、この点には特に注意してほしいのだが、私がへある人がより小なる完全性からより大なる完全性へと移行する、あるいは反対により大なる完全性からより小なる完全性へと移行する」と言う場合、それは「彼が一つの本性ないし形相から他の本性ないし形相に変化する」という意味で言っているのではなく(なぜなら例えば馬が人間に変化するならそれは昆虫に変化した場合と同様に馬でなくなってしまうから)、単に「彼の活動力——彼の本性を活動力と解する、限りににおいて——が増大しあるいは減少すると考えられる」という意味で言っているのだからである」(E3P4)。「傍点引用者」。

我々は、ここで現れた「活動力」(agendi potentia)という言葉に注意を向ける必要がある。スピノザは、善を人間の本性にできるだけ近づくこととし、彼はその人間の本性を何らかのアイデアではなく力と、すなわち活動力と等置した。そしてこの記述からも、なぜス

ピノザがニーチェと同様に、善悪を理念の問題ではなく感情の問題としたかが明らかになるのである。例えばスピノザがこの活動力に触れたほぼ最初の記述である次の定義を見てみよう。「感情(affectus)とは我々の身体の活動力を増大しあるいは減少し、促進しあるいは阻害する身体の変様(affectio)、あるいはそうした変様の観念であると解する」(E3D3)。スピノザの言う変様とは、あるものが何らかの刺激や外部の力の影響を受けて呈する一定の状態を意味する。そして我々の身体がより大きな力を持つようになる、あるいはより小さな力を持つようになるということが、活動力の増大ないし減少であり、感情はその活動力の移行の経験に他ならない(E3A9)。

したがってスピノザが、我々の活動力の増大ないし減少に善悪の基準をおいている限り、すなわち「我々の活動力を増大ないし減少し、促進あるいは阻害するものを善あるいは悪と呼ぶ」(E4PDem)限り、「善および悪の認識は、我々に意識された限りにおける喜びあるいは悲しみの感情にほかならない」(E4P8)という主張が出てくるのは当然の帰結なのである。

スピノザはこのように、善悪の問題を決して外在的な規範の問題としてではなく、人間に内在的な感情の問題として捉えていた。だからこそ彼は、「善悪の感情は、それが真というだけではいかなる感情も抑制することはできない。ただそれが感情としてみられる限りにおいてのみ感情を抑制しうる」(E4P4)として、単に人間がもの善悪を認識しただけでは、行動を促す十分な原因となり得ないことを訴えたのである。

しかしここで確認しておきたい。「我々の能動、すなわち人間の力能ないし理性によって規定されるような欲望は、常に善である」(E4App3)と主張したスピノザは、超越的な規範を否定し「勝ち誇った自己肯定」から善悪の基準を自ら創造するいわばニーチェの人間を、到達するべき人間の典型として描いていたのだろうか。確かに、「喜びは直接的に悪ではなくて善である。これに反し悲しみは直接的に悪である」(E4Pt1)と主張し、「憎しみとは悲しみに他ならぬ」(3Ad)が故にルサンチマンに基づく外在的な道徳を排したスピノザは、人間の内在的な力の問題、感情の問題としての倫理学を構想していた。その点で彼はニーチェに極めて近い。しかしながら「エチカ」には、スピノザを単にニーチェの構想した「善悪の彼岸」の先駆者であることにとどめておかない、より豊かで普遍的な力の論理学、そしてニーチェより徹底した主体概念の批判という契機が潜んでいるように思えるのである。

次節では、この点をさらに掘り下げ、スピノザにおける善悪の規範の問題をより細かにに辿り直してみたい。

三 集団的力能の合成の政治学

「スピノザへの回帰」という論文の中でN・ブラウンは、ニーチェとスピノザについて次のような興味深い指摘を行った。

「スピノザにおいても、神の死——恣意的な決断によって人間を「国家の中の国家」たらしめ、人間と他の自然界を分離する自由意志を彼らに与える神の死——というニーチェ的な認識が、一切の価値転換の基礎をなしている。この価値転換は、ブルジョワ的道

徳やその変種たる功利主義的な利己主義、およびカント的な義務の道徳を越えて、解放された力と能力の倫理学をめざしている。しかしニーチェが、完全に自由な全能の個人(すなわち超人)というデカルト的な夢を再度夢見ているのに対し、スピノザはマルクスと同様、我々が諸能力を獲得するためには、個人という単位を解消し、ある集団的な身体を形作ることがどうしても必要だということを見抜いていたのである。⁸⁾

このブラウンの指摘通り、スピノザは「集団的身体」(corps collectif)とでも呼ぶべき、身体の数多性を巡る陳述を至る所で行っている。「人間の身体は、本性の異なる極めて多くの個体から組織されており、その個体の各々はまた極めて複雑な組織からできている」(E2Pt1)。「人間の身体は自らを維持するために、極めて多くの他の物体を必要とし、これらの物体から絶えず更新される」(E2Pt4)。そしてスピノザによればこのように複合した個体は、「全体として運動していようと静止していようと、あるいはこの方向ないしかの方向に運動していようと、ただ各々の部分が自己の運動を保持してそれを以前と同じように他の部分に伝えてさえいれば、その本性を維持している」(E2Lem7)のである。

この点は、これまで見てきた善悪の議論とどのように関わるのか。次の定理を見てもみよう。「人間の身体の一部における運動および静止の割合が保持されるようにさせるものは善である。これに反して、人間身体の一部が互いに運動および静止の異なった割合をとるようにさせるものは悪である」(E4P39)。この定理の中で運動と静止の割合(motus et quietis ratio)と呼ばれているものは、

「E2Lem」からいっても人間の本性ないし本質を形作る一定の構成関係であるとしなければならない。したがってスピノザには、人間の身体を手や足や頭で輪郭づけられたいわゆる我々が「からだ体」と呼んでいるもので区切る考え方はない。むしろ機械も道具も含め自然の中のあらゆるものは、「運動と静止の割合を伝え合い」、我々の身体の本質をなす一定の構成関係と矛盾することなく合致している限り、我々の身体の一部をなすと考えられるのである (E2Ax2D, E2Lem)。そもそも孤立した系として人間や個物を捉える認識は、スピノザにとってイマジナチオ（表象知）ないし一般概念として厳しく退けられている (E2Pr4QScI, Sc3)。人間は、人為たると自然たるとを問わず諸力の織りなす関係の中に包含された「かたち様態にすぎないし、この様態を構成する諸部分はそれこそ無数の諸身体である (E2Pr1-6)。

このような視点で考えれば、「事物はそれ自体で見れば善でも悪でもない。ただ他の事物との関係の中でのみそれは善ないし悪といわれるのである」(CMI/6) という主張も当然である。人間を含めた諸々の個物にとって何がよいか何がわるいかは、その時々々の構成関係が必要とするものによって変わるからである (E4Pr)。

ところでこれに関連してスピノザは、「その本性が我々の本性と全く異なる個物は我々の活動力を促進することも阻害することもできない。また一般にいかなるものも、もしそれが我々と何らかの共通点を有していなければ我々にとって善でも悪でもあり得ない」(E4Pr3) という主張をしている。見過ごされやすいがこの定理は、「これに続く」「もは我々の本性と一致する限り必然的に善である」

(E4Pr3)「いかなるものも我々の本性と共通に有するものによつて悪であることはできない」(E4Pr30)と、いった一連の主張と同様、スピノザの主体についての概念を問題にする際、重要な意味を持つ定理なのである。

これらの定理から明らかになるのは、スピノザが「我々の活動力を増大し、促進するものが善であり、我々の活動力を減少し、阻害するものが悪である」(E4Pr3Dem)と主張する際に、活動力を増大する主体として、何ら個人の「主観性」が前提されていないという点である。つまり、活動力の増大を享受するはずの個的な意識というものが、「我々の本性と共通のもの」(id. quod cum nostra natura commune habet) という認識の導入によって乗り越えられているのである。個的な意識はあらかじめ「共通のもの」という外からの力によって常に／すでに貫通され、集団性を帯びている。言うまでもないが、この共通性とは力能 (potentia) の共通性である。先に検討したように本質とは力能の度合いにはかならず、人間も含め諸々の個物はこの力能において共通の影響関係にあるからである。

たとえば仮に、ニーチェ的な意味での能動的人間ないし超人が、自らの能動的な力の増大のみを単に喜び、享受し、占有するだけの存在であったとしてみよう。「自己以外の何びとも従わず、人生において最も重要であると認識する事柄、そしてそれゆえ自己の最も欲する事柄のみをなす」(E4Pr36c) ようなスピノザの言う能動的な人間と一見極めて近いところにあるように見える彼は、しかしながら、スピノザ的な意味における徳と能力とを備えた自由人 (homo liber) とは言えない。というのも、前者にとって他者は、

超人の強大な能動性に圧倒され、それを畏怖しているいわば影としてしか表れてこないのに対し、後者は、自らの本質と他者の本質が、何らかのアイデアにおいてではなく、まさに力能において共通の源泉を持っていることを認識しているからである。もしスピノザ的な意味での超人というのが存在しうるとしたら、彼は他者が力であるという事態——一切は実体のとる様態 (EIDS) なのだから——を知っており、自らも他者もその力能の表現であるという点において共通の平面に属していることを認識している存在であろう。したがって彼は、どのようにしたら自らの能動的な力の増大ができるか、喜びの情動の増大が可能かという課題を、諸々の力能の合成の局面において、すなわち共同性の平面において試みることができる人間である。彼は自己の能動的な力の誇示といった主観性の罫に陥らない。彼は、一切が力能とみなされたこの様態の世界において決して「個人」など存在しないこと、〈人間〉などという限定が諸力の錯綜した現実に対する非十全な表徴でしかないということを認識しているという点で人間を越えており、〈超人〉たりうるのである。¹¹⁾

だからこそ「徳に従う人の最高の善はすべての人にとって共通であって、すべての人が等しくこれを楽しむことができる」(E4D3c)とスピノザが主張しても我々は、この定理は万人に共通のアプリオリな規範が「徳に従う人」に啓示されていることを意味しているのではない、ということが理解できるのである。ちなみにこの「徳」(virtus)とは「力能」(potentia)にはかならない。「徳と力能」と同一のものと私は解する。すなわち、人間について言われる徳とは、人間が自己の本性の法則のみによって理解されるようなあることを

なす能力を有する限りにおいて、人間の本質ないし本性そのものことである」(E4D8)。¹²⁾

したがって、「徳に従う各々の人が自己のために求める善を他の人々のためにも欲する」(E4D3c)のは、何も外にそのような規範が存在するからそのように行為するのではなく、他者の力能と合成立合うことがより大きな力能を作り出す契機になるからにかならない (E4D8c)。すなわち「全く本性の同じ二つの個体が相互に結合するならば、単独の個体よりも二倍大きい力能を有する一個体が構成される」(E4D8c) からののである。

仔細に検討してみてもニーチェの議論には、この集団的な力能の合成の理論が欠如しているように思える。人間の弱さとその克服に関する彼の見事な主張を単に個人主義的な陶醉の美学に終わらせないためにも、集団的な能動性の構成に関わる政治学がニーチェの思想に補充される必要があるのであり、期せずしてスピノザの議論はその足がかりを提供しているのである。¹³⁾

四 結論に代えて

スピノザとニーチェの哲学全体の一致点と相違点を論じることには、この論文の目的ではない。しかしながら、善悪の規範の理論に限って言えば、少なくとも人間にとって外在的な道徳の批判という点では、スピノザとニーチェは一致した立場に立っていたということが言える。しかしそれに代わる内在的な倫理学の性格となると、双方の立場は重なる部分が極めて多い反面、異質な部分も無視できない。たとえば生の肯定という側面では二人の倫理学は非常に似て

いるという主張に対しては、次のような反論が予想される。つまり、『形而上学的思想』などの記述からすると、スピノザは生を自己保存の努力と同一視しているはずである (CM2/6)。ところがニーチェの生とは権力の意志そのものである。それらは両立する概念なのか、という反論である。この反論を裏付けるように、ニーチェもスピノザの自己保存の衝動の不徹底さを批判して次のように述べている。「生物はとりわけその力を解放しようと欲する。生とはそれ自体が力への意志なのである。自己保存は、単にその間接的かつ最もしばしば起こる帰結にすぎない」(KSA5-S, 271.)。

しかしながら、先に考察したように「エチカ」においてスピノザは、人間の本性を「活動力」そのものと解している (E4Pr)。その限りで、自己保存という原理からの逸脱がスピノザ自身の理論にも見られるのである。その点を強調すれば、スピノザに対するニーチェの批判は当たらないと見ることもできる。実際、このスピノザの自己保存が単なるエゴイズムではないという問題、そしてスピノザが自己保存という時の「自己」とは何かという問題を明らかにすることは、別途検討されるべき議論を多く孕んでいるのである。

ただそれよりもここでは次の点に留意しておきたい。すなわちスピノザにはニーチェと比べると生の概念の不徹底という側面が仮にあるとしても、その反面彼は、ニーチェより共同的な諸力の伸張という政治学的な概念を徹底させているという事実である。ニーチェなら弱者たちが自分の弱さを補強し合うシステムとして切つて捨ててしまふであろうような日常的な政治の営みをスピノザは決して断罪しなかった。「どこにも実在しないような人間性をいろいろと賞

賛し、現実が存在する人間性を様々な言葉で貶めるときに、彼ら哲学者は自分が何か崇高なことであり、英知の絶頂に達してもしたかのように思いこむ」(PI1/1)。たとえば強者だけが住民であるような世界、あるいは善人だけが住んでいるような世界を自分は夢見たりはしない、弱さや過誤も含め「人間の諸行動を笑わず、嘆かず、呪詛もせず、ただ理解しようと努める」(PI1/4)のだとスピノザは主張し、その上に立つて彼は身体の多数性に基づいた実践的な政治学を提示しようとしている。

スピノザにとっては、人間の本性たる活動力を十分に發揮しきれないいわばニーチェ的な意味での弱者を告発することが目的なのではなく、そのような弱者がいかなる認識の変化によって、あるいはいかなる共同の作用の中で自らの活動力を増大していくかという具体的な構成関係の技法を探索するほうがより切迫した問題だったのである。既存のあらゆる価値を批判・転倒し、「ハンマーを持つて哲学する」(『偶像の黄昏』)ことを目的としたニーチェと、「学のある目的は人間としての最高の完全性に到達することに向けられる。我々の一切の行動および思想はこの目標を目指さなければならない」(TE1/6)としたスピノザの姿勢との相違がここに表れている。無論「人間としての最高の完全性」が、ならイデアリッシュなものではなく、端的に活動力の増大、人間の能動性の完成を意味していることは今までの所論からも明らかであろう。

ニーチェはそのような能動的な人間が「何であるか」を明らかにした。スピノザは全く同じ地点に到達しながら、そこからさらにへいかにして「人が能動的になるか」という問題を解明しようとしていた

のである。

注

スピノザのテクストは『*Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, 1925. に拠り、『エチカ』『政治論』『知性改善論』『形而上学的思想』などの引用は略号によった。Ethicæ: Tractatus Politicus: TP. Tractatus de Intellectus Emendatione: TIE. Cogitata Metaphysica: CM. D = 定義' Ax = 公理' Po = 公準' P = 定理' Lem = 補助定理' C = 系' Dem = 証明' Sc = 注解' Ex = 説明' Ad = 感情の規定' Adg = 感情の一般的規定' Pr = 序文' App = 付録

ex.) E4P37sc2は『エチカ』第四部定理三十七注解11' TP2/4は『政治論』第二章四節を示す。

またニーチェの著作からの引用はすべてFriedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin / New York, 1980. に拠りその巻数とページを略号で示した。

(1) ニーチェとスピノザの連関を論じた研究書としては、William S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Metzschheim am Glan, Verlag Anton Hain KG, 1975. が最も詳しい。とりわけ本論の議論と重なる部分として、スピノザとニーチェにおける善悪の概念の価値転倒を論じたS. 219-231. を参照。また、Yimiyahu Yovel, 'Spinoza and Nietzsche' in *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton, Princeton Univ. Press.

1989, pp. 104-135. は、内在性という概念を拠り所に、スピノザの「ヘコナトゥス」とニーチェの「力への意志」の比較などを体系的に行っている。しかし後者は、善悪の規範の問題を特に主題として論じてはいない。

また周知のことだが、ニーチェ自身は自分とスピノザの思想の親近性を自覚していた。一八八一年七月三〇日付のフランツ・オヴァーヴェック宛書簡を参照。「(...) スピノザの学説の主要点において私は私自身に再会する。世にも異常な、世にも孤独なこの思想家は、まさに次の事柄において私に最も近くなる。すなわち、意志の自由、目的、倫理的な世界秩序、非利己的なこと、悪——これらの否認である。」

(2) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, pp. 136-140. は、「私はよい、ゆえにおまえは悪い」と「おまえは悪い、ゆえに私はよい」というこの二つの定式を基に、能動的人間と反動的人間の生の価値評価を論じるニーチェの根本的な姿勢を浮き彫りにしている。

(3) 規範の内在性と超越性とを巡る問題は、「自由」と「強制」という対立の形をとって『エチカ』の冒頭から(EID7)スピノザの議論の中心的なテーマであり続けているが、『神学政治論』ではさらにそれが、「神の法」(lex divina)と「人間の法」(lex humana)との対比を通して展開される。それによれば、前者は自然の本性の必然性から生ずる法であり、後者は人間が自分や他人に規定する法である。そして彼は『創世記』で神の命令に逆らって禁断の樹の実を食べたアダムの例を引き合いに

出してこう述べている。「神はアダムに対して善を、それが悪に反するが故にではなく、行い求めるように命じた。すなわち、善を善への愛の故に——禍いへの恐れのためでなく——求めるように命じたのである。なぜならば、善を善への真の認識と愛との故に行うものは確固たる精神を持って自由に行動するのであり、それに反して禍いへの恐れのために善を行うものは禍いの影響下で従属的に行動し、他者の支配の下に生きているのだからである。」(TP4)。スピノザはここで、否定から導き出された善ではなく、それ自体としての善——内在性としての善——という概念をはっきりと打ち出している。

(4) スピノザが善悪の規範に関わるこの問題をはっきり主題として扱っているのは、『エチカ』以外では、一六六四年十二月から一六六五年六月までの八通におよぶブレイエンベルフとの往復書簡においてである (Ep18-24, 27)。ブレイエンベルフがキリスト教的な道德の観点を一歩も離れることなく、外在的な善と悪の基準を示すようスピノザに執拗に迫るのに対し、スピノザはそのような基準は人間の観念的な区別にすぎないとして、いわば「へよい・わるい」に基づく内在的な倫理学を彼に理解させるよう繰り返し説いている。この書簡の詳しい分析については、Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, pp.44-62. を参照。

(5) この箇所では「一般概念」と呼んでいるのは、「人間」「馬」「犬」などの例である。身体が人間の表象力を越える表象像によって刺激されたため、個々の個物の仔細な差異を捨象

して精神が、身体の最も多く刺激を受けた一致点によって個物に名前を付与する場合にこの概念は生ずる。つまり、「人間」という名称は表象 (representation) ではあっても表現 (expression) —— 事物の真の定義 —— ではないのである。

(6) 特質、本質と本性の関係については、E3Ad6Sc, E3P6Dem, E3P57Dem, E4D8等を参照のこと。「エチカ」において、本質 (essentia) は、自己保存の努力や衝動や欲望と等置され (E3P7, E3P9Sc, E3P6Dem ほか)、力動的ニュアンスを強く帯びている。

(7) S・ザクは、スピノザにおけるニーチェ流の「善悪の彼岸」を論じる中で、『エチカ』の第五部における「至福」(beatitudo) の問題と関係づけながら、スピノザによる認識の最高段階である第三種の認識においては、もはや善悪が問題とならなくなる地点に人が至りうるという点を強調している。 Cf. Sylvain Zac, 'Au-delà du bien et du mal' in *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1959, pp.61-74. しかしここで我々はザクと異なり、諸様態間の力能に焦点を当てることによって、スピノザが既成の道德を越えた地点に新たな倫理学を構築している点に注目しているのであり、いわば第三種の認識以前の善悪の彼岸の問題を扱ってゐるのである。

(8) Norman O. Brown, 'The Turn to Spinoza' in *Apocalypse and/or Metamorphosis*, Berkeley, Univ. of California Press, 1991, p. 127.

(9) 第四部定理三八から四四にかけて現れる運動と静止の割合と

その派生的議論をベネットは、経験論的な解釈として一種の「バランス」の問題と捉えている。すなわち、身体バランスを壊す過度のものは悪であり、バランスを維持するあらゆるものは善であるというのである。Cf. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, London, Cambridge Univ. Press, 1984, pp. 311-312. しかしスピノザがここで、人間の本性をなす力の表現に関わる議論をしている以上、ベネットのように主張する場合、そのバランスなるものが単なる環境への適応といったレベルで把握されないよう留保条件をつける必要があるだろう。つまりベネットの議論には、スピノザの言う「本質」をいまだ靜的に捉えている限界があるのである。

(10) 『エチカ』の第四部付録八において、「それは善である、あるいは我々の有の維持および理性的な生活の享受に有益である、と我々の判断するものがあるなら、我々はそれらの一切を用い、あらゆる仕方でもこれを利用してよい」と主張されているのも、このE4P39の定理を踏まえたものである。

(11) 誤解のないようにつけ加えておけば、ニーチェ自身は決して自己回帰的な主体に重きを置いていない。『道徳の系譜』によればむしろ、「弱者こそへ主体へに対する信仰を必要とする」(KSAS-S-280)のである。以下の記述を参照のこと。「民衆道徳もまた強さを強さの現れから分離して、自由に強さを現したり現さなかつたりする無記名基体が強者の背後に存在でもするかのように考えている。しかしそういう基体はどこにも存在しない。作用・活動・生成の背後にはなんらの存在もない。作用

者とは単に想像によって作用につけ加えられたものにすぎない。作用がすべてなのである」(KSAS-S-279)。

(12) この点に関連して言えば、『エチカ』が第四部から五部へと移るにつれて、善や悪についての議論が人間の徳や能力についての記述に次第にとって代わられるのを見るのは興味深い(E4P8以降)。徳(virtus)とは語源的に言っても、より強きものの内在的な力の感覚以外の何ものでもない。それは人間の本質であり、能力である(E4D8)。「それはそれ自身のために求められるべきであって、徳よりも価値あるもの、徳よりも我々にとつて有益なもの、そのために徳が追求されなければならぬもの、そのようなものは決して存在しない」(E4D18c)。これが道徳の批判であり、価値規範の内在性の高らかな肯定であることは疑い得ない。

(13) ニーチェにおける存在の肯定性の議論からスピノザにおける存在の構成主義的政治学への移行の必然性を見事に分析しているものとして、Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1993. におけるpp.26-111. の記述を参照のこと。

(あさの・としや 筑波大学大学院哲学・思想研究科)

※本論文は文部省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究の一部である。