

寄	贈
河井徳治氏	平成 年 月 日

D B
846
1992
(H)

論 題

スピノザ哲学論攷

本文	1頁から	196頁
注	198頁から	245頁
計	40×39字	245頁

河 井 徳 治

凡 例

【1】スピノザの引用は、ゲープハルト版全集、“Spinoza Opera I~V im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrg. von Carl Gebhardt, Rep. von C. Winter, 1925.”による。頁数を挙げる場合には、それぞれの巻の頁づけに従った。但し、判明しがたい場合は別にして、文中の引用を簡明にするために、『エチカ』をはじめとして、細かな節分けになるものは、その分類に応じ（『知性改善論』の引用には Bruderの節分けを利用して § で示し）、表記の数字も可能な限りアラビア数字に替えている。

【2】おもな引用の略号は次の通りである。

KV:Korte Verhandeling van God de Mensch en deszelfs Weltstand(『短論文』)。

TIE:Tractatus de Intellectus Emendatione(『知性改善論』)。

PPC:Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I, et II, More Geometrico demonstratae(『デカルトの哲学原理』)。

CM:Cogitata Metaphysica(『形而上学的思想』)。

Eth.:Ethica Ordine Geometrico demonstrata(『エチカ』)。

Def. :Definitio(定義),

Ax. :Axioma(公理),

Prop.:Propositio(定理),

Cor.:Corollarium(系),

Dem. :Demonstratio(証明),

Sch.:Scholium(備考),

Lem. :Lemma(補助定理), 等。

TTP:Tractatus Theologico-Politicus(『神学・政治論』)。

TP:Tractatus Politicus(『国家論』)。

Epist.:Epistulae(『書簡集』)。

【3】他に文中に引用するものに、デカルト、ホブズがあるが、前者についてはアダム・タヌリ版全集(1973年版)を用いて頁数を示し、後者についてはスキエンティア社第二復刻版全集(1966年版)の頁数を示した。なお、デカルトの『哲学原理』はPP、『省察』はMed.と略称し引用してある。

【4】下線部は本論筆者の意図による。引用文中についても断わらない限り、本論筆者のものである。引用文の中の原著者による強調符号は、その都度その旨断わって《…》等を用いている。

スピノザ哲学論攷

目次

凡例

第一部 自然とその認識

第一章 神即ち自然……………	2
序節	
第一節 能産的自然と所産的自然	
第二節 カバラとの関連性の解釈	
第三節 「比の保存」思想と無限数属性の問題	
その1 問題の所在	
その2 神への還元	
その3 「比の保存」の思想	
その4 平行論	
その5 無限数属性の意義	
第四節 現実性の構造の源泉	
第二章 形而上学的原理としての無限概念……………	34
序節	
第一節 《無限なるもの》の様態化	
第二節 無限様態の果たす役割	
第三節 無限性と完全性の概念にみるデカルトとの相違	
第三章 延長的自然の構成原理……………	48
序節	
第一節 自然学的原理	
第二節 延長的自然における神の構成的本性の顕現	
第三節 物体の本性	
第四節 運動量保存の法則とその存在論的意義	
第四章 認識の問題……………	62
序節	
第一節 知覚の構成原理	
第二節 能動と受動	
第三節 真の認識の構成原理	
第五章 操作と認識……………	73
序節	
第一節 操作的思考に関するホッブズの観点との相違	
第二節 操作の主観主義的解釈とその批判	
第三節 比例計算と認識種別の問題	
第四節 認識種別における『知性改善論』から『エチカ』への移行の意義	
その1 真なれども十全ならざる認識	
その2 十全なれども個別的ならざる認識	

第二部 自然と人間

第六章 人間の現実的本質、コナトゥスの概念	88
序節	
第一節 問題の所在	
第二節 個物の形相的本質と現実的本質	
第三節 心身合一と生命観、アリストテレスとの関連性	
第四節 機能と存在、ホッブズ並びにデカルトとの観点の相違	
第七章 人間の現実性の徴表と指標、完全性の概念	106
序節	
第一節 範型と徴表	
第二節 実在性の異なる程度	
第八章 善の概念	112
序節	
第一節 消極的概念としての善	
第二節 人間的努力の積層的構造	
第三節 感情に基づく善	
第四節 精神の能動へ導く善	
第九章 相互行為の徴表としての感情	122
序節	
第一節 感情の模倣の構造	
第二節 感情の模倣からの脱却、能動感情の意義	
第三節 道義心と宗教心	
第十章 信仰の模倣とその批判	132
第一節 啓示宗教の基礎	
第二節 信仰の模倣と道徳的確実性	
その1 預言的認識の確実性	
その2 信仰の確実性	
第三節 信仰と理性	
第四節 神観の相違と実践内容の合致	
第十一章 模倣からの脱却、神への知的愛	144
第一節 自由と隷従	
第二節 知性と愛	

第三部 自然と社会

第十二章 スピノザによるホッブズの社会哲学批判	152
序節	
第一節 両者の観点の相違	
その1 自然権と自然法の関係	
その2 共通の権利	
その3 自然法に対する観点の相違	

第二節	ホッブズに対する批判の眼目	
第十三章	法と政治の原理	168
序節		
第一節	自然の仕組み	
第二節	法則と法規	
第三節	神の法の釈義としての統治概念	
第四節	支配構造の原理	
その1	支配構造の基礎となる共通感情	
その2	支配の限界	
その3	支配の目的	
第十四章	支配と自由	183
第一節	法と道徳	
第二節	支配構造の両面価値性	
第三節	民主政治のデグラデーションとしての支配諸形態	
終節	自由の現実化	
注記		198
《おもな注記》		
第一章 注	(7)思惟における第二種(間接)無限様態欠落の意義について	199
	(59)エルトマンとフィッシャーの 属性概念の解釈の相違について	204
第二章 注	(3)発生論的定義についての小考	208
	(4)幾何学的叙述についての解釈者の諸見解	211
	(6)グィンデルバントのスピノザ解釈について	212
第七章 注	(1)人間と他の動物との形相的相違について	224
第十二章注	(31)ホッブズとスピノザの自由に関する観点の相違	238
付録	文献目録	1~4

第一部

自然とその認識

第一章 神即ち自然

序節

スピノザ哲学の論述といういささか困難な課題をひもとく緒として、一つの比喩を選びたい。それは、自然とその認識の間に成立しなければならない《円環》の比喩である。

「全て在るものは神のなかに在り、そして神なしには、何ものも在りえず、また概念されえない」(Eth. I, Prop. 15)。

試みにこの《神》という言葉、《自然》という言葉に置き換えて読んでみるならば、どうであろうか。「全て在るものは自然のなかに在り、そして自然なしには、何ものも在りえず、また概念されえない」、と。スピノザは、この読み替えを許す。「神即ち自然(Deus sive Natura)。「従って神ないし自然が、何故活動し、また何故存在するのかという理由、ないし原因は同一である」(Eth. II, Praef.)と言われる。近代科学の勃興と近代精神の確立期に当たるヨーロッパの17世紀に、その時代の最も先進的な位置の一つを占めていたオランダにおいて、この言葉を記したスピノザ(1632-1677)は没後既に三百年余を経たが、時の経過は、当時は極めて過激な反応を巻き起こしたスピノザのこの言葉を、むしろ極く平凡な《事実》認識として甦らせていると言っても過言ではない。スピノザが我々の認識の「始源(principium)」と称するのは、この《神ないし自然の存在と活動》である。スピノザ哲学の出発点もこの認識にある。自然は一切の母胎であり、一切を包含する。自然が一切の《始源》である、と。

しかし、今日問題は既にこの事実認識にあるよりも、自然の中に在って、我々の認識と実践は如何にあるべきか、社会の在り方をも含めて、人間の生き方は如何なるものでなければならないのかという点にある。我々が、もし我々自身の先の事実認識を行為によって裏切るならば、スピノザは、始源が我々の認識の事実とはならなかったと言うであろう。無論その責めは我々の認識の側にある。いったい自然とは何であり、自然と人間との関わりは如何にあるのか。自然の認識とはそもそも如何なることを意味するのか。こうして問いは、《始源》への反省として、スピノザ自身がかつて問うた問いに重なる。デカルトやホッブズを批判、吸収しつつ、自然と人間の真の関わりを問い直し、独自の思想体系の構築に向かったスピノザ哲学の核心の課題に重なるであろう。

ところで、このように始源へと還帰する問いの根拠を、スピノザは、我々の認識の「基礎(fundamentum)」と称する¹⁾。「神の無限なる本質とその永遠性は、全ての者に知られている」(Eth. II, Prop. 47, Sch.)。ここで言われる「神の無限なる本質とその永遠性」という言葉が厳密な意味で何を示すかはしばらく措くとしても、我々の存在と生活の一切の活動が、自然のなかで営まれ自然に依拠するものであるということは、誰一人否定することはできないはずである。我々は、言うならばこの我々の経験的事実を介して、即ちこの《基礎》を介して、先の《始源》を知るに至る、と言うことができるであろう。我々が自然の中の一存在にすぎず自然との関係を離れては思考すら不可能であるという認識、スピノザの言葉を使えば、我々が「自然の一部分(pars Naturae)」にすぎないという認識は、我々自身が

現実に自然を捉えて自然と関わる、その具体化によって証されるとスピノザはみる。《始源》たる自然は、我々の認識の《基礎》たる経験的事実を介して、我々の認識の真偽のほどを明らかにしてくれると考えるのである。だから我々自身の自然に対する認識と実践を介して、仮りに自然の潰滅をもたらすようなことがあるとすれば、我々の認識は、真理たりえないことになる。あるいは、スピノザ流に言うならば、自然はその潰滅を通して、自らの真理を貫徹したと言ってもよい。何故なら、「真理は…自己自身を明らかにする」(TIE, § 44)のものであり、「光が自己自身と闇とを顕示する如く、真理は自らと虚偽の規範である」(Eth. II, Prop. 43, Sch.)からである。まさに自然を如何に理解するかは、我々の命運に関わる事柄であると言ってよい。

ところで先の命題、即ち「神の無限なる本質とその永遠性は、全ての者に知られている」ということは、我々自身の存在と活動が、それ自体として存立するものではなく、他の諸々の自然物と同様に、自然が自らの存在を、自らの活動を通して、維持し続ける、まさにその自然全体の存在と活動の、一環として存立するにすぎないということを示している、誰もが経験的事実として肯定している、ということを示していることに他ならない。我々が自己の存立と活動の有限性、相対性を承認するとき——勿論、この承認は、他の諸々の自然物の存在と活動にも及ぶ承認であるが——、それは同時にそれらを存立させる根拠の側に、逆に《無限性》と《永遠性》の承認を孕むことにもなる。部分の承認が全体の承認を孕むように。スピノザが、《始源》は「実体」(Eth. I, Def. 3)であり、諸々の《基礎》はその「実体の諸変状」、つまり実体において在り、実体によって概念せられる「様態」(Eth. I, Def. 5)であると言う、一つの対照化に導く所以である。いずれにせよ問題は、我々の認識において我々の存在と活動、並びに諸々の他の自然物の存在と活動が、それらを根底から支えるところの先の《始源》から導かれたものかどうかということである。自然の真の認識は、この本源の認識に我々が立ち返り、そこから我々自身の存在と活動の意義を汲み取れるか否かに係っていると言ってもよい。スピノザはこの還帰と始源からの導出が可能であるとみた。我々はこの点にスピノザ哲学の今日の意義を認めることができるであろう。しかしそれは如何なる意味で可能なのか。その説明が本論の主題であると言ってもよいであろう。

自然の真の認識の形成は如何にして得られるのかという認識論的課題は、スピノザにとっては、ただちに諸々の自然物の存立の根拠を解き明かす点に存するのみならず、同時に我々自身の存在と活動の意義を、その根源に遡って汲み取る場所に存することになるが、それは同時に我々が《基礎》から《始源》へと認識を介して還帰し、そこから自らの存在と活動を本来的に秩序づけ、実践するという倫理的課題をも同時に含むものでなければならぬ。そしてこの二重の課題は、スピノザではそれぞれに独立した領域を形成して相互に無関心であるという訳にはゆかず、不可分の課題として受け取らざるをえない。この自然と人間の、しかも認識と実践の両面に同時に関わる、統一的把握ということが、今日我々の思索の重要課題であることは誰しも認めるであろう。ここに一つの証言を掲げてみたい。

「自然は人間よりも古い。そして、人間は自然科学よりも古い。それ故、我々は、自然科学をそのもつ全ての自然の概念もろともに、人間の作品として捉えなければならない。しかしまた、人間を彼のもつ全ての認識能力もろともに、自然の子として捉えなければならぬ。」

らない。この二要求は結びついて一円環を形作るものであり、具象的に言えば、この円の中心が、従ってこの円を一般にはじめて可能にするものが、人間と自然との求められた統一ということになるだろう」(C.F.v. ヴァイツゼカー)₂)。

スピノザの哲学は、この表現を借りるならば、まさに《円の中心》から出発すると言うことができる。円の中心が《始源》である。スピノザは、それを「能産的自然(Natura naturans)」と称した。それに対して我々の存在と活動、並びに諸々の他の自然物の存在と活動は、一括されて「所産的自然(Natura naturata)」と称される。我々自身が「自然の一部」にすぎないという自覚に立つことによって、いわばその円周の一環として位置づけられていることを知ることによって、我々が前提にした自然の概念は、《始源》たる能産的自然と、諸々の《基礎》を包含し、円周を形成する所産的自然とに分かたれる。円は中心なくしては成立しない。円はあくまでも中心から成立する。円は中心に結びつけられている。それ故にスピノザは円の中心からする自然と人間の統一の把握が可能であるとみたのである。ヴァイツゼカーの円環は措くとしても、彼の言う「経験する人間と経験される自然との本質的な共属性(Zusammengehörigkeit)」(loc.cit.)と称される関係は、我々の問題としては、円周における《所産的自然への人間の共属性》を生むところの、円の中心となる《能産的自然への所産的自然全般に互る共属性》でなければならない。因みにこの円環の比喩は、のちに《無限》を論じ、《個物の定義》を論ずる際に見られるように、スピノザでは、極めて重要な比喩となることもここに合わせて指摘しておきたい。

ともあれ我々は、古来、この意味での自然と人間との統一を、神と称してきたことは断るまでもあるまい。能産的自然とは神である。スピノザはこれを「絶対に無限なる実有(ens absolute infinitum)」(Eth. I, Def. 6)と称した。それは「無限数の属性から成る実体」(loc.cit)である。しかもその「無限に多くの属性の各々が、〔神の〕永遠かつ無限の本質を表現する」(loc.cit)と言われている。加えて永遠性とは、「永遠の真理として存在そのもの」であり「持続や時間によっては説明されることができない」(Eth. I, Def. 8, et Exp.)とされている。このような、言うならば超絶的規定を伴う《能産的自然》について、なお我々の存在と活動を通して知られる自然概念に通ずるような自然を、如何にして索定しようというのか。このような規定における《能産的自然》をも自然と称しようの根拠は何か。ヘーゲルも言うように、スピノザの実体が「あらゆる規定性の抽象的否定にすぎない」₃)とすれば、それ自体としては如何なる内容も伴わないことになるが、逆に《能産的》即ち《自然化する》という表現を積極的に受け止めるとすればどうなるか。果たせるかな、スピノザは『神学・政治論』第6章において、「自然の中には、自然の普遍的法則に反する如何なるものも生じない」と述べる件の、その「自然の中には」という箇所自ら注を付し「ここで私が自然として知解するのは、ただ物質とその諸変化のみでなく、物質の他にも無限に多くのものである」(TTP, Cap. 6, p. 83)と述べ、《延長》と《思惟》以外にも、我々に実質的には知られえない無限に多くの自然の存在を肯定している。この肯定は何を意味するのか。少なくとも言えることは、自然と人間の統一の根源としての自然の真の認識は、我々の有する既存の自然概念を一旦は離れて、始源としての《絶対に無限なる実有》から見直し、そこから出発するのでなければ得られないということである。このことは「無からの

創造(creatio ex nihilo)の、その《無》の観点に立つ肯定に等しい困難を、スピノザが主張しているとも受け取ることができる。勿論スピノザが、無からの創造を肯定する訳はない(CM, I, Cap. 10, 1°)。我々が言わんとするのは、スピノザの《始源》である《神》、即ち《能産的自然》という概念が、創造の神という概念を内に含んで確実に受け継いでおり、自然の真の認識は、創造の発端からする認識を意味する、という点である。

それ故我々は、《神即自然》を我々に既知の自然概念に帰して、「自然が神である」とするのはではなく、我々の問いを真の問いたらしめるためにも、「神が自然である」と称される所以は何かと、問いを翻すのでなければならぬ。我々は、レーヴィットの言う如く「神を延長の属性によって自然と等しく考えた」⁴⁾とは断ずることはできないのであって、むしろ遡って後期のシェリングが、スピノザの神の定義に触れて、「世界はなるほど神ではないが、逆にしかし神は確かに世界である」⁵⁾と語る、この言葉に示唆を得るべきであろう。しかしそうすると今度は逆に、何故《絶対無限なる実有》としての神に、一属性として延長の本性が属するのか、また我々自身の知性と神の知性は、如何なる意味で一致しているのかという、スピノザの汎神論をめぐる疑問に、我々もまた直面せざるをえないことになる。再び問おう、「何故に神は自然なのか」。

延長の本性をめぐる問題については、本論第三章の考察に譲らねばならないが、予め指摘しなければならないのは、神の属性として神に延長の本性を帰属せしめたことが《神即自然》という概念の根幹を形成すると同時に、この観点は既に初期の『短論文』以来変わらないスピノザ独自の観点であったということである⁶⁾。オルデンブルグ宛ての書簡第6にみられるように、「私は、私が知る限りの全ての者のように、神を自然から切り離さない」と、この点での自説の独自性を明確に意識し、自説の出版は(主として『短論文』のこと)、「当代の神学者たちの憤激を買うのではないかとさえ危惧している。勿論『神学・政治論』の出版以後は、オルデンブルグの疑問が代弁しているように(Epist. 71)、神と自然を混同しているという誤解と非難は解き難く、これに対するスピノザの「自然を何らかの質量(massa)ないし物的物質(materia corporea)と知解して、神と自然を同一であるとみなす」ならば「全く誤りである」(Epist. 73)という弁明も、真に理解する者を久しく見出すことができなかつたことは言うまでもない。延長の本性の知解性は、後に述べるように無限量の知解性に帰着する。それ故我々は先ず、スピノザが如何なる意味で《能産的自然》と《所産的自然》の関係を捉えようとしたのかという問題を、神の知解性という観点から見ておくことにしたい。延長に関してはともあれ、知性に関しては、円の中心と周辺を結ぶ関係が能産的自然と所産的自然との間に成立するか否かは、哲学的伝統の中で論ぜられているからである。問題はこの三者性、つまり《能産的自然》と《所産的自然》、並びに前者から後者を生む《産出関係》の三者性であろう。

我々は、以下の論議の展開に当たって、まずこの産出関係に関する伝統的な考え方と解釈を検討し(第一節、第二節)、スピノザの平行論に関する我々の解釈をすすめながら、最終的に《能産的自然》の概念の浮き彫りを試みることにする(第三節、第四節)。

第一節 能産的自然と所産的自然

スピノザの能産的自然と所産的自然の関係は、『エチカ』第一部定理29の備考に示されているように、能産的自然とは神即ち実体であり、その存在の永遠性とその無限な本質を構成する無限に多くの属性を合わせて含むものである。それに対して所産的自然とは様態であり、被造物の関係において自然と人間を示す概念であるから、要するに両者は実体と様態との関係にある。ところがスピノザは、この様態を更に有限様態と無限様態に分かつ。この無限様態が、スピノザ研究において絶えず注目を集めるのは、それが、この両者、即ち実体と様態との間に立つ概念として位置づけられているからである。所産的自然に属しながら「神の属性によって永遠かつ無限である」(Eth.I, Prop. 21)と言われる。つまり、この両義性が問題になるのである。

この《無限様態》は更に第一種[直接]無限様態と、第二種[間接]無限様態に分かたれる(Eth.I, Prop. 21, 22, 23)。前者は、「思惟においては絶対に無限な知性、延長においては、運動と静止であり」、後者は、「無限の仕方に変化しながらも、常に同一に止まる全宇宙の姿」であり、「これについては[エチカの]第2部定理14に先行する補助定理7の備考を見よ」と付言している(Epist. 64)。この後者については改めて後に論ずるが、「第二種」ないし「間接的」と称される所以は、前者、つまり第一種[直接]無限様態を「媒介して(mediante)」得られるからである⁷⁾。しかし、ともに「必然的に、かつ無限なものとして存在する」のであって、その点での区別はない。スピノザの考え方に立てば、無限に多くの属性に対応して、こうした無限様態も無数に存在しなければならないが、これが延長と思惟の二つの属性についてのみ語られるのは、人間精神が「これらの属性以外の神の属性を思惟によって捉えることができない」からである(Epist. 64)。

ところで、この《能産的自然》と《所産的自然》という概念は、ジーベックの詳細な考証によると、能産的自然は神を示し、所産的自然は被造物としての世界全般を指す概念として、何もスピノザに固有の概念ではなく、13世紀の中葉以来、神学者にも受け容れられた概念であったと言われる⁸⁾。ウォルフソンも、中世思想にあっては両者の関係が、神は《原因》であり世界はその《結果》であると同時に、神は非物質的存在即ち《純粹形相》であり、世界は物質的存在即ち《質料》であるとする考え方によって受け入れられてきたと報告している⁹⁾。ところでスピノザは既にその初期の著述である『短論文』において、この能産的自然についてのトマス派の考え方が「全ての実体の外にある実有」(KV, I, Cap. 8)であったとして《能産的自然》の超越性を批判するのである。神は起成因であり内在因であるから、所産的自然に対する能産的自然の関係は、「自己自身の原因(van zig zelfs een oorzaak)であり、従って他の一切のものの原因である」(Op. I, Cap. 3, [2], p. 36)とすることによって、神を「自己原因(causa sui)」(Eth. I, Def. 1)として定義するのである。そうすると両者はいわゆる汎神論的關係に立つことになる。ジーベックは、この能産的自然と所産的自然という対概念の普及のもとになったのは、アリストテレスのラテン語訳の訳者アヴェロエスのアリストテレスの解釈自体に基づくものであったとして、汎神論的關係は、スピノザがこのアヴェロエスの観点を復活継承したものだともみたのである。

ジーベックの所説によれば、アヴェロエスは、アリストテレスの『天体論』の冒頭の箇

所で、ピタゴラスの物体、ひいては宇宙を構成する数の三者性(三次元性と言ってもよい)が、アリストテレスによって「終り(finis:τελευτη)」、「中(medium:μέσον)」、「初め(principium:αρχη)」の三者性として捉え直され、祭儀に際してこの三者性が崇められるとする件(De caelo, I, 1, 268 a)を解釈して、「創造者自身が、その創造から引き出された法則を介して、崇められる」とする彼の観点を得たと言う。そしてこの「世界の本性と神の本性を、同一の本質概念に、その受動的側面と能動的側面として帰属させる」ところに、能産的自然と所産的自然の対概念としての意義があるが、この区別は「神の捉え方の中での区別」〔傍線本論筆者〕であり、「その区別に従って同じ神が、創造的原理としても、またその原理によって制約され活動するものとしても、同時に示されるべきであり、従って必然的存在と世界の内容とは、神ないし実体の本質そのものの中で、既に必然的に指定された内容を構成している」と、スピノザの哲学的立場を解釈する。そしてこのスピノザ哲学の「弁証法的-形而上学的内容」は、既に「このアラビアの哲学者によく知られていた」とみるのである¹⁰⁾。勿論これが「新プラトン学派たちの時代以来、哲学者たちには、なるほど言葉としては知られていなくても、概念としてはよく知られていた同じ捉え方に立つ形而上学的課題を表わしている」¹¹⁾とする指摘も行なっている¹²⁾。

我々は、ジーベックのこうした指摘を重要と考える。何故なら、スピノザの能産的自然と所産的自然を結ぶものは、神が所産的自然の創造に際して与えた広い意味での《自然の法則一般》——『神学・政治論』では、これが「神の法(lex Divina, sive Dei)」と称される——つまりは神的必然性の支配であるとみることができからである。この点についてスピノザがどのように考えていたのかという具体的な論究は、《延長的自然》の法則の考察においてはもとより、《人間本性》の必然性、社会的規範としての《自然法》の考察に至るまで、本論の殆ど全編で行なわれてゆくことになる。

ところで一方著名なスピノザ研究家ゲープハルトは、この三者性を「神性と、神性の思惟内容としての世界との等置」¹³⁾とみて、その源泉は、スピノザの、とりわけ『短論文』に直接影響を及ぼしたとするレオーネ・エブレオ(Leone Ebreo)の二重等式、即ち「能動的知性」=「事物の全体」=「神」という等式にみている。この後者の等式が《神即自然》として、前者の等式は《平行論》として、つまり「諸々の観念の秩序と連結は、諸々のものの秩序と連結と同じである」(Eth., II, Prop. 7)とする、その同一性として結実したと考える。そしてスピノザがその定理の備考において述べるように、この同一性は、若干のヘブライ人たちにも「あたかも霧を通しての如くに」知られていたと思われる理由、即ち「神、神の知性、及びそれによって知解されたものは同一であると述べているから」という、その理由に重なると考えるのである¹⁴⁾。

そうであれば、平行論こそ実は能産的自然と所産的自然とを結ぶ結節点でなければならぬと考えられよう。エブレオの二重等式の《能動的知性》は、《神》と《事物の全体》との間に立って平行関係を背に負っていなければならないはずである。ところがゲープハルトはこの「平行論の、完全な破綻」を宣するのである¹⁵⁾。その理由は、「精神は神化される(deificiert)のものであり、あらゆる存在の究極目的としての神への知的愛(amor Dei intellectualis)に対応すべき如何なる物体的相関概念も挙げられえないからである」として

いる。そしてレオーネ・エブレオの「愛の世界原理」をこの点で継承するとするスピノザに、プラトン主義を見るのである。「神は、スピノザの内在的エロスにおいて、世界を肯定する」₁₆)〔下線本論筆者〕とみた。しかし我々は、このゲープハルトの観点に疑問を抱かざるをえない。何故なら、この観点はあくまでも純粹形相の質料に対する関係から脱し切れていないからである。その端的な証拠が「平行論の破綻」の宣言に他ならない。神の属性に延長の本性が帰属するというスピノザ独自の観点は、知性が優位を占めるとともに見捨てられることになろう。ゲープハルトの観点に立てば、知性こそ神の位置を占めるべきではあるまいか。しかしそれは既に述べたように、スピノザの狙う《能産的自然》と《所産的自然》の関係の本義には当たらない。スピノザからすれば延長の本性自体が、神の創造原理に含まれていなければならないからである。スピノザが不死を主張する前提とした命題には、この延長の本性自体に個別化の原理を含ませているからである。「神は、この、またかの人間身体の存在の原因であるだけでなく、その本質の原因でもある」(Eth.V, Prop. 22, Dem.)。アリストテレスの三者性に還元する限り、この可能性は生まれまいであろう₁₇)。ゲープハルトの主張する「内在的エロス」は、神の無限な知性に対する人間的知性の求愛である。だから彼はアヴェロエスの能動的知性(intellectus agens)と受動的知性(intellectus passivus)の対比に触れて、「神秘的認識においては、能動的知性は同じ自己が自己自身を取り戻すように(ita ut ipse idem recipiat se ipsum)、受動的知性と完全に一体となっており、受動的知性は個別的精神として、愛の形相を形成する」₁₈)と説く。勿論我々は、『短論文』にはこうした考え方が見られることを否定しはしない。「愛とは、或るものを享受し、それと一体となることに他ならない」(KV. II, Cap. 5(4))とされているからである。しかし『エチカ』では、スピノザはデカルトにも通ずるこの愛についての考え方を自ら批判し(Eth. II, expl, Aff. Def. 6)、初めて《神への知的愛》の本来の規定に至るのである。ゲープハルトは、『短論文』の愛の原理に代るものが、『エチカ』では《努力(conatus)》の概念であることを自ら認めながら₁₉)、この《知的愛》と《努力》の関係に関する考察を放棄し、『短論文』の愛の原理によって《知的愛》の概念を説明せんとしている、と言ってよからう。

ところで、このゲープハルトの、言うならば誤解は、スピノザの《能産的自然》と《所産的自然》との関係を考察するに当たって、我々に貴重な教訓を残してくれたと言ってもよい。

我々は既に序節に於いて、《始源》と《基礎》との間に比喩として円環の成立することを認めた。始源は基礎を介して証される、と。また、始源は円の中心に当たり、諸々の基礎は円周上に連結している、と比喩によって説明した。そして能産的自然と所産的自然の関係は、円の中心と、周辺との関係を問うことであるとみた。もしこの比喩が許されるならば、《始源》から出発して周辺に至る半径線上を、逆に周辺から中心へと立ち返り、再度知性において始源から基礎へと至る道筋を再現するところに始源と基礎との間の円環、つまり《往》と《還》が成立することになる。ωからαに戻るだけでは円環は成立しない。再度αからωへと進んでこそ円環が閉じた証となる。ところがこれを基礎から始源に還帰せんとするところに《還》が成立すると見るならば、誤りであるということである。我々が貴重な教訓と述べた所以は、この後者の見方に立って、往と還の一致に両者の媒介を期

待するならば、ゲープハルトの誤解と軌を一にすることになるということである。平行論は、その場合直ちに破綻するであろう。何故なら、神の必然性はあくまでも始源から流出し、その流出は、原因と結果の関係を決して可逆的にはしないからである。それにも拘らず《還》が成立する所以は何か。様態(modus)が、実体の変状(substantiae affectio)として₂₀)、実体を表現し、模倣できるからである。しかもそれは、知性による直接的表現、直接的模倣である。そして、そこにスピノザに於ける知的直観が成立し、神の創造の秩序を我々の知性の秩序として再現することが可能になる。

だから例えばベルクソンも、スピノザの直観について、プロティノスのいわゆる《上昇(回帰)》と《下降(出現)》を引き合いに出して説明するとき、極めて慎重に次のように語る。

「スピノザの直観とは、我々の精神がそれによって真理を完全に認識する働き(1'acte)と、神がそれによって真理を生み出す作用(1'opération)との合致の感情であり、アレクサンドリア学派の回帰(conversion)が完全なものとなって(quand elle devient complète)、出現(procession)と一つになるとの考えである」₂₁)。回帰が完全なものとなって出現と一つになるのであり、直観に立つ「働き」と「作用」の一致は、ともに始源からの働きであり作用であることを、ベルクソンは確認している。我々は、スピノザに於いては受動性に能動性の契機が認められることを後に確認するであろう。しかし受動性が直接能動の発端ではありえないのである。

それ故スピノザの直観の立場は、神が《永遠の相の下に》自らの世界を維持しているとする観点に、我々が知性を介して立つことによって成立する。またそこで我々自身の存在の意義を自覚し、我々自身の維持をはかる実践を同時に孕むことにもなる。そこには自らの《思想》と《行為》を、永遠の相の下に於ける意義に於いて、再編する実践がともに成立する。この《認識》と《実践》との同一性の保証が媒介としての平行論の意義であり、我々の観点に立てば、神との合一はまさにその点に成り立つとすることができる。このことは後に具体的に詳述するが、例えばスピノザが「神に対する精神の知的愛は、神がそれによって自己自身を愛する無限の愛の一部である」(Eth.V, Prop.36)と述べるとき、端的に示されていると言ってよからう。ここで「自己自身」とは、所産的自然としての世界全般であろう。永遠は持続[時間]を離れてではなく、持続の相を貫徹する《神の必然性》として、世界を支配するのである。スピノザの《神への知的愛》は、この神の必然性の認識を、その実践における証に照らして得る神との合一の自覚、「神の観念を伴える喜悅」に他ならない。このように見るとき、我々の《円環の比喩》は果たして《比喩》に終始すべきものかどうか、はなはだ疑問であるが、ここでは比喩に止めておきたい。我々は、平行論を基礎に据えてはじめて成立する《円環の構造》をのちに個別に展開するが、我々は、ここでは少なくとも《還》の意味が《遡及》の意味だけに成り立つものではないことを確認しておきたい。そしてこのように、創造の始源を基礎に於いて再現、ないし追体験するところの、言うならばスピノザにおける神秘主義は、ユダヤ合理主義の伝統におけるよりも、ユダヤ神秘主義の伝統であるカバラの思想的潮流にあることを、我々は学び知ることができる。

我々は、以上の考察から、スピノザに於いて始源と基礎を媒介するものは、神的法則一般、即ち広義の自然法則一般としての神の必然性であり、そして、それを把握しうる知性

の能力である、と言ってよかろう。帰すればそれは、両者の平行関係にあると結論することができる。それ故我々は、先ずもってこの平行関係について、スピノザの無限論を基礎に考察するが、他ならぬその無限概念に関して看過できないのがカバラの思想なのである。

第二節 カバラとの関連性の解釈

スピノザは、『神学・政治論』に於いて聖書解釈に関する自らの見解を明らかにするなかで、カバラの立場での解釈について、はっきりとその荒唐無稽ぶりを「私は若干のカバラ主義の饒舌家については、読みもし、その上識り合いもしたが、その狂気の沙汰には、いくら驚いても驚き足りなかった」(TTP, Cap. 9, pp. 135-136)と批評している。因みにカバラ(Kabbala)とは、字句的に「伝承(tradition)」の謂であり、ショーレム(G. Scholem)によれば、ユダヤ神秘主義の系譜を代弁するものとされている²²)。スピノザのこの批評があるために、例えばフロイデントールは若干の影響は認めるものの、「関心を寄せ、注目に値する思想の核は、彼らにあっては、異教的な、いや気違い沙汰の観念のジャングルに覆われており、こうした混乱は、スピノザのように明晰な頭脳を捉えたままにしておける訳はない。カバラは、彼に神、自然、人間の本質について何ら説明する手だてを与えなかった」と、スピノザの思想形成に食い込む根本的影響については否定している²³)。ゲープハルトも既に述べた如く、むしろスピノザをユダヤ合理主義の伝統に立つとして、カバラの影響については否定的である²⁴)。それに対してむしろ積極的にカバラの影響を認める見解がボルコフスキーにみられる²⁵)。彼は、その主著である『若きスピノザ』に於いて、その結びつきを思想形成の要として跡づけているので、我々は、先ず彼の見解を質してゆきたい。

彼によれば、スピノザが断じて拒否したのは、カバラの数神秘説、語呂合わせ、占い、伝説的存在の主張等の表象的象徴であり、またそれらによる聖書の解釈である。しかし、カバラには、タルムードの煩雑な律法の細分化、人を信仰の事実のみ満足させるために求められる支配者としての神観と、創造と世界支配に示される奇跡とに対する盲目的信仰に代って、神を直接的に経験する神秘主義と、それを裏打ちする神と世界の関係についての鋭利な思弁があった。わけても13世紀後半にスペインに現われた²⁶)『光輝書(Sefer ha-Sohar)』に基づく「後期本来のカバラ」の神観は、神を‘En-Sof’つまり「無限者(das Unendliche)」とみなし、「このEn-Sofについての思想が、のちにスピノザの精神を充たすことになるように、『光輝書』全篇を支配している」と言う²⁷)。ところで、この‘En-Sof’は、あらゆる認識可能性から退いて、「その著者にとっては、絶対的に没規定的なもの、即ち無(Ajin)として現われる」と言われる。ところがこの思想の伝承発展の過程のなかで、この‘En-Sof’は没規定者(das Unbestimmte)から非限定者(das Unbegrenzte)へと変り、この両者の関係は、スピノザの神観に伴う「不明性」として尾を引き、未解決の課題として残されていると言う。「En-Sofは、一切を包含し、何ものもその充溢から離れられない」。では、一切の有限者は、この無限者から、如何にして導かれるのか。「それは、神がその無限な能力を呼び出して、自らを限定することによってのみ可能である」²⁸)と、ボルコフスキーは解釈する。さらに、ボルコフスキーは、スピノザの概念構成の要の一つである「限りにおける(quatenus)」という概念も、この『光輝書』に、神の世界における「自己限定」の意味で用いられていることを確かめている²⁹)。

ところで、この神の自己限定が、‘En-Sof(無限者)’に対する10箇の‘Sefiroth₃₀」(〔根元〕

諸数)——ショーレムは、後述する如く、これを神の諸属性(die Attribute)とよぶ——であるとされる。そしてボルコフスキーは言う、「この最初の間接者が、En-Sofから浮上するや否や、有限性と多様性の原理が解き放たれる」、と。しかし、それならば、神の自己限定自体、換言すれば、神の属性が、有形的世界を構成することになりはしないか。事実彼は言う、「Sefirothは、無限な能力がそこに作用する限りにおいて完全に存在し、活動する。無限な能力がせきとめられる限りにおいて、不完全なものを創造する」、と。「Sefirothは、自己内では限界付けられているが、無限者からは限界付けられずに流出する」³¹、と。残念ながら、これでは、神の自己限定という意味は失われよう。スピノザの属性概念どころか、無限様態の意義すらも、ここからは導くことはできない。我々は、‘En-Sof’と‘Sefiroth’の関係、ユダヤ神秘主義の本来の意義を、この複雑な表象的観念のジャングルの中に捜し出す道のあることを示してくれるような、カバラの専門的研究家の見解を俟たずばなるまい。我々がここで取り上げて学ぶのは、既に幾度か引用した、ゲルソム・ショーレム(Gershom Scholem)³²である。

先ず、ショーレムは、トマスの神秘思想の定義、即ち‘cognitio dei experimentalis (神の実体的認識)’を取り上げ、それを「活きた経験を通しての実験的な神の認識」であると説明して、その定義の由来は、詩篇34章8節の言葉、「主の恵み深きことを味わい知れ」にあり、この「味わい」かつ「知る」(Schmecken und Sehen:gustare et videre;ex Vulgata)ということが、「如何に精神化されるにせよ」、神秘主義者の狙いであり、「神ないし形而上学的実在との直接的接触に現われる、本来の自己の、一定の基本的経験である」と言う。問題は、この「創造者と被造物、無限者と有限者の間に成り立つ直接的関係が如何なるものであれ」、その宗教的現実性と、その合理的認識は、逆説的な関係でしか成立しないとショーレムはみて、カバラの神秘的象徴(mystisches Symbol)の意義を解明してゆくのである³³。

我々は、既にこの指摘だけからでもそれがスピノザの用語の解明に役立つことがわかる。例えば「味わう」という言葉は、『短論文』では‘genieten’として愛の定義自体に登場する(KV, II, Cap. 5, (4))のみならず、『エチカ』の最終定理の備考にみられる「賢者(sapiens)」の動詞形‘sapere’ (TTP, Cap. 13, p. 170には直接使われている)には、この「知る」と「味わう」ことの両義が含まれていることを我々は知っている。さらに「至福を享受する(beatitudine gaudere)」という言葉もそれに属すると言ってよかろう。敢えて言えば、我々はこれらの言葉に、スピノザの直観知の成立を窺い知ることさえできない訳ではないと言ってもよい。そしてその根拠については、のちに第十一章において《神への知的愛》を論ずる際に、我々は明らかにすることができるであろう。

ところで件の‘En-Sof’であるが、カバラの神智学からすれば、これを‘der Endlose’とするのは間違いであって‘das Endlose’、つまり非人格的無限者、「その創造と啓示において初めて人格化する神の、非人格的根底」であり、従って‘En-Sof’は、聖書やタルムードには登場しない神、‘deus absconditus(隠された神)’であるとされる³⁴。従って、創造に先立つ「無」に当たると言われる³⁵。しかし、一切がそこから生起するこの無は、「決してたんなる否定ではなく、知的認識に背くが故に、我々の側からしてのみ、あらゆる規

定性が奪われるにすぎない。実は、この無は一カバラ主義者が表現したように、あらゆる他の有に無限に優る有である。「よしんば如何なる人間的規定においても捉えられないとしても、神秘的充実のみちた無である」。「また、事実、多くの神秘家たちは、無からの創造について語る場合、創造は神自身の中で生起し、事実となったと考えている」。この無からの創造が、「流出という象徴」にみられるのだと言われる³⁶)。

我々は、スピノザの神、即ち「絶対に無限なる実有」という規定を、ここに想起せざるをえないであろう。我々は、後にスピノザが啓示の根拠を問うことによって、神観を二重に浮き彫りにしてゆくのに出会うが、その背景にこのような思想的伝承を読み取ることも不可能ではない。

ショーレムは、カバラの思考方法についても、我々にとって興味ある指摘をしてくれている。ユダヤ合理主義の伝統に立つユダヤ哲学が、ユダヤ教の現実性を一般化するところに狙いがあるとすれば、ユダヤ神秘主義の伝統であるカバラは、それを象徴に転化するといわれる。「人間から見れば、それ自体としては如何なる表現ももてない或る現実性が、神秘主義的象徴においては、直接的にもう一つの現実性の中で透明な(transparent)ものとなる」と言われる³⁷)。相互に個別の現実が、象徴の意義を悟ることによって重なり合うのである。それは概念への転換ではない。我々の言葉で言えば、唯一なる神から個別への写像と言ってもよい。そしてここにマイクロコスモスの成立を見るといわれる³⁸)。それ故、我々は、カバラの神秘思想が唯一神論に立ちながら、汎神論への必然的傾向を有し³⁹)、ユダヤ哲学の合理主義が汎神論排斥の傾向を有し⁴⁰)、例えば、後者の系譜をひくヘルマン・コーエンが、レオ・シュトラウスの言う如く、スピノザの『神学・政治論』を激しく攻撃した理由も判る⁴¹)。そして、カバラ自体が抱えるこの矛盾の統一を、コルドヴェロ(Jakob Cordovero, 1522-1570)が、「スピノザやマルブランシュに百年先駆けて、神はあらゆる現実的なものであるが、あらゆる現実的なものが神ではないという言葉で表わし」ていることを指摘し⁴²)、そしてその注の中で「シェリングは、スピノザの汎神論の立場を規定するために、同じ定式を用いた」ことを挙げて⁴³)、スピノザについてただ一箇所、具体的に言及している。

さて、10箇の‘Sefiroth’であるが、ショーレムによれば、1.神性の<至上の冠>、以下神について、2.その<英知>、3.その<知性>、4.その<愛ないし恩寵>、5.その<権力>、6.その<慈愛>、7.その<恒常的持続>、8.その<威厳>、9.その<基礎>、10.その<国>ないしその<座>、の10箇にまとめられる⁴⁴)。注目すべきは、これら10箇の‘Sefiroth’は、「神がその隠蔽性から表われる10の局面」でありながら、決してばらばらのものではなく、「共に神的生命の《一つにまとまる宇宙》を形成し、「Sefirothについて、《神はSefirothでありまたSefirothは神である》と言われる」〔括弧は原著者による〕と言う。つまり実体に対する属性の位置を占めるものと考えられている。更に、‘Sefiroth’は、それぞれ「神性の畦道、神性から輝き出る諸々の光」であり、「王の諸相(Gesichter des Königs)」とよばれながら、「神秘的有機体」として、或いは樹木に、或いは人間に象徴化されて、その統一の諸々の枝となり、四肢五体となると言う⁴⁵)。‘En-Sof’は、樹木で言えば、隠された神の生命から流れ入る「樹液」でもあり、人間で言えば、‘Adam Kadmon(homo primus)’において「神的生命の原像」をも形成するとされる。「Sefirothの諸力は、この神的生命の原像として、その

原像においても生命となり、活動する」⁴⁶)。さらにこのことは、ショーレムによれば「Sefirothの世界そのものが、つまり、創造者として現象する神に属する世界が、人間の像の下で記述されてよいということの意味する」ことになる⁴⁷とされる。「En-Sof」の象徴化は、「神秘的有機体」としてのみならず、言葉の世界全体を象徴的に統括するトーラーに具現するものであり、また〈我〉、〈汝〉、〈彼〉の関係としても象徴化されるとする⁴⁷)、これらの点については省略する。我々にとって、学ぶべき点は既に示されていると言ってよい。

カバラの直観は、ショーレムの解釈に従えば、これらの象徴を通して、或いはむしろこれらの象徴自体において、人間に、有機体に、世界に、「En-Sof」と「Sefiroth」の関係を洞察する点にあるということである。個々のものを有機的統一として、そこに神の生命の発現と具現をみるからである。そしてそこにカバラにおける「限りにおける神(Deus quatenus)」が成立することになるだろう。しかし、この象徴化の過程は明らかに擬人的象徴化の過程であって、言うならばカバラの《所産的自然》は、《擬人的相》をとっていると思える。これは、スピノザの《直観》と同一視する訳にはゆかない。それにも拘らず、個物の本質に神とその本性を写像する構造は、同一である点に注目せざるをえないのである。

もう一点最後に学ぶべき点がある。カバラは、他ならぬ創造の過程そのものを、どのように象徴化したのか、という点である。我々は、既にスピノザの《始源》を円環の比喻の中心とみなした。《所産的自然》は円の中心なくしては成立しない。他ならぬ『光輝書』の著者と目されるモーゼス・ド・レオン(Moses de Leon)は、「隠された神からの流出の始源を数学的点に比し」、「円の中心としての点」として象徴していると、ショーレムは証言している⁴⁸)。「En-Sof(無限者)」は、「点」の「無」として〈冠〉に象徴され、「創造の原理念(Ur-idee)」として象徴される〈英知〉と、更に「諸事物の間を隔てるものとして、従って差異化として」象徴される〈知性〉の二者を包含して、この三者が創造に先行する創造の原理とされる⁴⁹) (残りの7つは創造の7日を示すという)。そうであれば知性の差異化の原理は、逆に差異における同一性を洞察するところの、それ自体は不可分のものであろう。ショーレムはこのことを、「世界の創造、即ち無からの或るものの創造は、神自身における内的な(そして見かけは永遠の)運動の、外的位相(Aspekt)に他ならない」と解釈している⁵⁰)。

このように全ての出発点は、カバラにあっては「En-Sof(無限者)」にあったとされる。もしそうであれば、その《無限性》と、それに伴う《必然性》と《差異化》の原理は、同時にスピノザの形而上学的原理として近代化されて示されているのではないかと期待されるかもしれない。しかし我々はカバラとスピノザの思想的連関を十二分に掘り下げて論ずるまでには及ばず、カバラの研究家の見解に示唆を仰ぐに止める。我々の課題は、再びスピノザ自身の観点に立ち返り、彼が提起する課題に考察を絞り、スピノザにとって《無限者》はどのように考えられたか、また彼にとって形而上学的原理が何であったかを問うことではなければならない。

ところで、もし《無限》が《一点》に集約されるならば、こうした無限ほどに、比較を絶する無限性は他にないであろう。換言すれば、《無》に等しい《無限》ほど充実した《無限性》は他にあるまい。スピノザの「絶対に無限なる実有」、即ち《能産的自然》が、こうした《一点の無》に当たるとすれば如何。まさにそれはブルーノの無限の対極に位置することになるであろう⁵¹)。そしてこの一点からほんのわずかでも外に出て円が描かれ

るなら、そこに無限に分割可能な円周が成立するであろう。《有限性》の成立である。しかし、円を描く必然性と、円をその起成因から知解する知性は、平行論が成り立つ限り、同一であり、そしてその必然性は、《実体とその属性の関係》として中心自体に存することになる。もしそうだとすれば、その円のわずかな一環に過ぎないとしてもその一環は中心との関係を失わず、他の環と共に中心に共属する筈である。その有限性ととともに、その一環自体に無限が内在するであろうし、そのわずかな一環は他の環との共属性を離れては存立できないであろう。ここに《無限様態》と《有限様態》の相違と二重性が生まれることになるとも言えよう。我々は、もはや円環の比喩をここで止めたい。そして「絶対に無限なる実有」に関する諸問題を、スピノザ自身の叙述に照らして明らかにしてゆくことにする。

第三節 「比の保存」思想と無限数属性の問題₅₂)

その1 問題の所在

「神とは、絶対に無限なる実有、換言すればおのおのが永遠、無限の本質を表現する無限に多くの属性から成り立つ実体であると、私は知解する」(Eth.1,Def.6)〔傍線本論筆者、以下同じ〕。

スピノザの形而上学が提起したアポリアの一つに、いま挙げた無限数属性の問題がある。たしかにデカルトの無限実体も、完全性の制限は欠陥とみなされるから、それを排除するという意味で、「最高に完全なる実有」と称される神的ー性に「同時に多くの属性の総体を含む」ことを否定してはいない₅₃)。しかしそうした「属性」ないし「本性」の枚举の仕方₅₄)と、スピノザの主張する無限数属性の提起の仕方には、スピノザの神が「非擬人化の究極段階」₅₅)に至った神である以上、だれもが根本的な相違点を認めるであろう。スピノザの無限数属性の措定は、むしろデカルトが実体における存在規定とその本質構成的な属性による認識規定との結合による実体の知解性、とりわけ有限実体に設定した唯一の属性によるそれぞれの実体の知解性を保証し継承しつつ、その有限性の制約を廃棄して(その際とりわけ「延長」概念には根本的な改訂を加えて)展開されたものだと考えられるべきであろう₅₆)。そうでなければ、スピノザが《延長》を神の一属性としたことと並んで、神の無限数の属性に対応して所産的自然には、延長的自然、思惟的自然の他に無数の世界が存在することにはならないか、というシュラーの疑問₅₇)も生れる筈はないし、逆にチルンハウスのように、一つの世界を無数の仕方でも表現していることにはならないかという疑問₅₈)が提示されることもない。もしスピノザが、デカルトに倣ってこのように二元的実体相互の「実在的区別」を諸属性の間に措定したのであれば、「自己の類において無限」で実在的な属性が、しかも無限数の属性が、唯一の実体にどのような仕方でも帰属すると言っているのか。この問題は、エルトマンーフィッシャー論争₅₉)以来よく知られているように、久しく実体属性関係というスピノザ形而上学の根幹に関わる難問として問われ続けてきた。

ところで、もしデカルトが前提にした心身の《実在的区別》が、スピノザにおいては諸属性間の実在的区別として継承されているとするならば、デカルトが抱えたアポリアの一つ、しかもそれは彼の二元論にとって抜き差しならないアポリアであるが、実在的に区別された精神と肉体が、それにも拘らず「実体的に合一」しているというデカルトの主張₆₀)を、スピノザはまさにその《実体属性関係》という場で引き受けたと言うことができよう₆₁)。それにしてもしかし、なぜ属性は《延長》と《思惟》という二属性では足りず無限数でなければならないのか。無限数属性の根拠を中世思想の残滓と見るか、限定は否定であるから「絶対に無限なる実有」という形而上学的規定にふさわしく、論理的根拠から一定数に限定しなかったと見るか、それとも無限数属性の問題を捨象して実体属性関係を《延長》と《思惟》の二属性で論ずるか、いずれにせよこの問題に関しては、このような消極的な扱いを断じてすべきではなく、デカルトが残した心身問題のアポリアを解決するために、むしろスピノザは無限数属性の措定を積極的に導入したと我々はみたい。以下に

述べるのは、「比の保存」という考え方を軸にして、この二重のアポリアにいくばくかの解決の手がかりを得たいと考える一つの試論であり、スピノザの心身問題考察への序説にすぎない。

その2 神への還元

真なる観念とは、スピノザにとって起成因の把握を意味する。例えば円の観念が真であるというとき、真であり「十全である」とされる円の観念とは、具体的に円を作る起成因の把握である。真理の「本来的徴表(denominatio intrinseca)」とは、このように起成因を把握していることを指している。それに対して「円の観念と円との一致」は、円の観念自体にとっては外面的規定性にすぎない。この一致が「外来的徴表(denominatio extrinseca)」とみなされる所以である。⁶²。とは言え、もちろんその本来の用法において外来的徴表は本来的徴表に照応するものでなくてはならない。そしてこのように照応する概念が、スピノザの言う「我々の論証の基礎となっている」共通概念(notiones communes)であり(Eth.Ⅱ, Prop.40, Sch.1)、『エチカ』第2部定理37、38、39に示されるように、「全体にも部分にも等しく存する」が、「個物の本質を構成してはいない」と称される概念である。真の観念の外来的徴表である観念とその対象との一致は、『エチカ』の第1部の公理6に明確に規定されている。

「真の観念は、その対象と一致しなければならない」(Eth.Ⅰ, Ax.6)。

但し彼の狙いは、我々の認識の過程において、この真理のもつ外来的徴表をふまえつつ、真の観念の本来的徴表へと、それを止揚してゆくことであった。

「すべての観念は、神に還元されるかぎり、真である」(Eth.Ⅱ, Prop.32)。

すべてのものの起成因である神に観念を基礎づけるかぎり真だというこの命題の証明は、先の公理に基づいているのである。では真なる観念の本来的徴表は、具体的にはどのように考えることができるのか。スピノザは、ホブズ同様、これを発生論的定義に即して考える(TIE, §96)。但し、ホブズはこれを人工化の論理として適用し、スピノザは自然の本質とそこから導かれる個物の本質の認識に適用する点で根本的な相違がある。例を挙げてみたい。「一端が固定され他端が動く任意の線分によって描かれる図形」が円であると定義すれば(TIE, §96)、それは円の発生因(generatio, スピノザの言葉で言えば最近原因 causa proxima)を明かすと考える点で両者は同じである。但しこの場合、線分の回転という観念と、できた円とは原因と結果の関係にありながら、まさに観念通りのものが具体的にできるという意味で一致の関係に立つが、これによって円の観念が具体的な円の成立の原因であると考えてるのが通常かもしれない。しかしこう考えることもできる。つまり、線分の回転運動はあくまでも物体の運動であり、その結果中心と周辺をもつ図形が生ずるが、結果の図形はもちろんのこと、その原因はあくまでも《物体の運動》であり、《観念》ではない。円の観念は、線分の回転という《観念》を原因としているのだ、と。そしてこの場合、一致の関係は、それぞれの因果の関係の一致である、と。或いはこう言ってもよい、論理的必然性と因果的必然性が一致するのだ、と。(詳細については第二章の注記(3)、並びにその操作的認識の考え方の相違については第五章第一節に譲るが)前者がホブズ

の考え方であり、後者がスピノザの考え方であると言っておきたい。後者の場合、では真の観念であることをどのようにして確かめればよいのか。「十全な観念」という意味がここで明らかになる。今仮にコンパスを使って円を描くとしてみよう。例えば中心点となる固定点が指の使い方が悪くて誤ってズれる場合など、定義通りに円が描けない結果が生ずることがある。定義が発生源を正しく把握していれば、その根拠はその定義自体にはない。ズレたのは、定義に外来的に作用する別の原因が働いたからに他ならない。しかしなぜズレたか、その根拠が知られるならば、そのズレは、「正しい円」の成立にとっては非十全な原因として働いたとしても、「正しい円が描けない結果」をもたらす《十全な認識》を、円の観念とともに、与えることになる。その《根拠の認識》は《ズレた円の観念》と一致する。要するに、このように事象の成立の起成因であり、最近原因となるものを、その全体性において把握すること、これが十全な観念に他ならない。十全な観念を有する限り、精神は能動するとされるが(Eth.Ⅱ, Prop.3)、その《能動》への転換はこうして可能になる。スピノザの運動量保存法則の捉え方が、この反省に成り立つことについてはここでは触れないで置こう。)

これによって同時に、「観念には、それが虚偽と称される積極的なもの〔つまりその根拠〕は何ら存在しない」と言われる意味が明らかになろう。なぜならすべての観念は、「神に還元される限りにおいて(quotenus ad Deū^m referuntur)」真であるからである(Eth.Ⅱ, Prop.32)。神は一切のものの起成因であり、内在因である。そうであればこの十全な観念は、知覚や表象を排除して成り立つのではなく、時間的空間的に相対的な視点から浮かび上がる歪んだ世界の像を、時間的空間的に限定されない視点、つまりは自らの知覚作用をも相対化することが可能な視点へと、視座を転換することによって成立することが判る(Eth.Ⅱ, Prop.35, Sch.)。要するに《神の観念》から出発しなければならない。「我々の精神が自然の像を完全に再現するためには」、つまり真理を認識する方法は、「精神の有するすべての観念が全自然の起源と源泉を再現する観念から、それが他の諸観念の源泉となるように、産出しなければならない」(TIE, §42)とされる所以である。神への還元は、《神の観念》からの出発を俟って、はじめて《方法》としての意味をもつのである。そしてその出発点に措かれた因果的必然性と論理的必然性の一致、即ち《平行論》が、観念とその対象との一致の原理を吸収し、保証することになる。認識論的には第二義的に扱われる真理の外来的徴表は、実は存在論的にはむしろより根底的な前提として指定されている。真理の本来的徴表のもつ意義、従って真理の確実性は、究極的には存在論的な意義において成立する平行論に支えられていると言っておく。ではそれはいかにしてか。我々はその理由を《直観知》の可能性から問うてみたい。

その3 「比の保存」の思想

ところで《神への還元》の、この神は、あくまでも自己原因としての神であって、神が有する神の観念を、我々の有する神の観念に、直接結びつけることにはまだ飛躍があろう。この飛躍を埋める命題が、『エチカ』第2部定理34である。

「我々の中で、絶対的な、或いは十全であり完全である観念は、すべて真である」(Eth.

II, Prop. 34)。

スピノザはその証明において次ぎのように述べている。「我々の中に十全であり完全である観念が存すると我々が言うとき、それは、(この部の定理11の系より)我々の精神の本質を構成する限りにおける神の中に、十全であり完全である観念が存することを言うのに他ならず、(この部の定理32より)かかる観念が真であるということと言うに他ならない。Q.E.D.」。ここで明らかにスピノザは、「神に還元されるかぎり真である」という表現を、「我々の精神の本質を構成する限りにおける神」に還元される限り「真である」という表現に置き換えて、つまり等置してまったく矛盾を感じていないのである。《自己原因としての神》を、《限りにおける神》に等置することで、先述の飛躍を埋めるのである。ここでは全体と部分の区別がない。全体について言えることは、同時に部分についても言える、としている。《部分》と《全体》の間に成り立つ同一性が無限性の特質から導かれることについては後の主題に譲るが、かかる等置形式が、さまざまに形を変えて現われるところに、神の内在化としての《限りにおける神》をみることができると言ってもよからう。この《還元(referre)》が、プロティノスの《回帰》に相当する訳である。

既に『デカルトの哲学原理』の緒論において(また『知性改善論』の第79節においても)、スピノザが、デカルトの循環を断ち切って、「神の真なる観念をもたぬ者には、神が欺瞞者であるか否かは、いずれも思惟可能である」という命題を、「三角形の真の観念をもたぬ者には、三角形の内角の和が二直角か否かは、いずれも思惟可能である」という命題に等置するとき(PPC, I, Op. I, p. 147)、スピノザにとっては、我々が「神の真なる観念」を得ることは現実的に可能であり、我々の《神の観念》が有する論理的必然性と《三角形の観念》が有する論理的必然性は、同等ないし等価であった。それ故にこそスピノザは、我々の精神が「ものを真に知覚する限り、神の無限な知性の一部(pars infiniti Dei intellectus)である」と、断言するのである(Eth. II, Prop. 43, Sch.). そうでなければ、どうして『エチカ』は神の定義から出発できようか。しかし、もともと神の知性と人間精神の能動性として發揮される人間知性との間には、もしその神が超越神であれば、こうした同等性は成立しないはずである。成り立つのは《類比(analogia)》にすぎない。異質の類における類似性ではあっても、同一性ではなかろう。スピノザにもこうした理解に与する発言がない訳ではない。神の知性や意志と、人間の知性や意志とは「ただ名目上一致する」ことができるのみであり、「星座の犬と吠える動物である犬が一致する以上のものではない」とされている(CM II, Cap. 11; Eth. I, Prop. 17, Sch.). 知性や意志と称されるものは《所産的自然》に属し、あくまでも絶対的思惟〔=思惟属性〕ではないからである(Eth. I, Prop. 31, et Dem.). それにも拘らず人間の知性と神的な、つまりは無限な知性の間に、部分的にもせよ、一致を承認しなければ、スピノザの哲学全体が崩壊することは断るまでもない。我々は、この《一致》を示すものこそ、《直観知》に他ならないと考える。直観知は、部分について成り立つ論理的必然性と、全体の有する論理的必然性と同一性の直観である。スピノザは、周知の通り、このことを定理40の備考2において(『短論文』では第2部第1章、『知性改善論』では第19節から第24節において)数学の比例計算を例に挙げて説明している。つまりスピノザは認識種別の問題を、区別の仕方は変遷するが、一貫して比例計算によって説明しているのである。この点に我々は注目しなければならない。認

識種別に関する論議は第五章第三節に譲り、ここでは参考のために認識諸形態の相違に関してのみ、その《比例》の扱い方がどのように説かれているかを、『エチカ』についてみてみよう。

「私は、これらすべての種類の認識を、一つの事柄を例にして説明してみよう。例えば、ここに三つの数が与えられていて、第一数に対する第二数の比に等しい第三数に対する第四数を求めるものとする。商人たちは、疑問なく第三数に第二数を掛け、その積を第一数で割る。それと言うのも、つまりは彼らが先生から何らの証明なしに聞いた事柄を、まだ忘れていなかったからか、それとも彼らが極めて単純な数においてそれ〔の操作〕をしばしば経験したからか、或いは、ユークリッドの第七巻定理十九の証明の力によるか、つまり比例数の共通の特質によるか、であるからである。しかし、極めて単純な数においては、これらは必要ではない。例えば、1、2、3という数が与えられるなら、誰でも比例する第四数が6であることが判る。しかもこれは、我々が一べつの下に(uno intuitu)見抜くところの、第一数が第二数に対して有する割合そのものから(ex ipsa ratione)、第四数を結論づけるのであるから、はるかに明瞭である」(Eth. II, Prop. 40, Sch. 2)。

この最後の例を見ても判るように、直観知は比(ratio)の同等性の直観である。それは比例(proportio)の形成であって、けっして類比的直観ではない。比の同等性の直観は、比の恒常性の直観であり、比の保存性の直観である。「神の若干の属性の形相的本質の十全な観念から、ものの本質の十全な認識へと進む」と言われる第三種の認識、つまり「直観知(scientia intuitiva)」は、《能産的自然》から《所産的自然》へと展開する自然の《産出過程》を原因から結果へと観念において辿る認識であり、能産的自然としての神と諸属性に成り立つ或る種の比から出発して、所産的自然の個物の本質に成り立つ比を、前者との同等性において保証する認識でなければならない。しかもそれは1対2に照応する3対6のように、極めて容易に把握できるものでなければならない。少なくともスピノザにとって、この《比の保存性の直観》は、このように「極めて単純な数において」成り立つ比例関係同様に容易なものでなければならなかった。比の保存性の直観は、例えば延長的自然における「運動と静止の同じ割合(eadem ratio motus ad quietem)」(Ep. 32, p. 173)を保つ保存力を、産出過程における神の観念とその対象との論理的必然性と因果的必然性との存在論的一致(平行論)を根拠にして、洞察する直観であり、それは、全体の中に部分的に実現し、全体の中で自己維持を図るもろもろの様態、つまりは《開いた系》の保存性の直観を可能にし、全体の中であってしかも部分としての全体性を保つ個物の本質の把握を可能にすることになる。他の二つの認識形態も、この比の保存性の把握という認識上の狙いを離れては成立しないものであることは、その例の説明からみても明らかであろう。この個物の本質把握が十全なし方で得られるかどうかによって、認識諸形態の相違が示されているからである。我々はこの点について、本論第五章で詳説することになる。

このように《比の保存性》による《個物の本質把握》という観点から認識種別全体の意義を捉え直すならば、ここでは詳説を省かざるをえないが、第一種、第二種の認識は、第三種の認識の、それぞれ段階的なデグラデーションとして、極めて鮮明に浮かび上がってくるであろう。その意味では、スピノザにとっては第三種の認識こそ本来的な認識形態であったと言ってかまわないのである。ところで、今度はこの《比の保存性》という観点か

ら、我々は認識の可能性を保証する存在論的設定、つまりは《平行論》に照明を当ててみたい。

その4 平行論

『エチカ』第2部定理7は、「諸々の観念の秩序と連結は、諸々のものの秩序と連結と同じである」と言われる。そしてその証明は、極めて簡単に「第1部公理4から明らかである。なぜなら、個々の生ぜしめられたものの観念は、それがその結果となる原因の認識に依存するからである」と述べられている。これがいわゆる《平行定理》の定型であるが、ここで「諸々のものの秩序と連結(*ordo, et connexio rerum*)」と称されるのは、たんに延長属性に属する「諸事物」や思惟属性に属する「諸観念」の意味だけではなく、人間の知解性の及ばない他の諸々のものについても語られていることは、そのあとの備考に、「それ故、我々は自然をば、或いは延長の属性の下で、或いは思惟の属性の下で、また或いは他のそれぞれの属性の下で考察しても、同一の秩序、ないし同一の諸原因の連結を見いだすことになる」と述べられている通りである。しかもこの「秩序と連結」は、思惟属性を含めて、能産的自然の所産的自然に対する《産出関係一般》を示しており、この定理の系にも見られるように、観念の想念的実在性の原因としてもの実在性を考えるデカルト⁶⁴)とは、まったく異なる発想法に立っており、もの(観念の観念が存在する以上、観念をも含む)の形相的な秩序と連結が、その想念的な秩序と連結に平行し、なおかつ、その秩序と連結の同一性は、他の無限に存在する属性にも及ぶとする点に、スピノザのこの平行論の特徴がある。いったい、この発想には、彼の体系形成上いかなる必然性があるのか、問題はこの点にある。

我々は、すでに個物の本質が《比の保存》を軸にして考えられていることを知った。直観知について「神の若干の属性の形相的本質の十全な観念から、ものの本質の十全な認識へと進む」と語られる以上、当然《平行定理》も、比に関わる発想から導かれていると想定できよう。果たせるかな、まだデカルト的観点にあった『短論文』⁶⁵)を超えて、初めてこの定理の原型を打ち出した『知性改善論』における表現は、まさに我々の予想に合致するものであると言ってよい。

「さらに、二つの観念の間の関係(*ratio*)は、それらの観念の形相的本質の間の関係と同じ(*eadem cum ratione*)であるから、このことから、最完全な実有の観念に関する反省的認識が、他の諸観念の反省的認識に優先するということが帰結する」(TIE, §38)。

しかし、この「関係〔ないし比〕(ratio)」の同等性は、あくまでも観念相互の関係と、観念の形相的本質相互の関係の同等性を語るのみで、属性の類的差異を結ぶものではない。ここで言われる「観念の形相的本質(essentiae formales idearum)」とは、第33節以下の説明から明らかなように、「観念の観念」によって反省的に捉えられた、観念が観念として有する特質である。むしろこの同等性は、二つの、例えば神と個物の、観念上の関係と、観念を反省的に捉えるところの、観念の観念上の関係との同等性と言ってもよい。しかしスピノザがものの「十全な観念」を、ものの「想念的本質(essentia objectiva)」として捉え、「確実性と想念的本質は同じである」と語る時(TIE, §35)、『エチカ』の平行定理は、まだ顕示的ではないとしても、すでにここに、ものの《想念的本質》と《形相的本質》の同一性として前提されており、まさにその存在論的保証によって、いま挙げた認識論上の《確実性》に至ったことは紛れもないことであると言える。

「さらに、観念が想念的に有する関わり方は、その対象が有する関わり方と同じである」(TIE, §41)。

このように見てくるならば、全体と部分の関係に成り立つ同一性について前項で触れたように、スピノザが、《類比(proportionalitas)》をその本来の起源である《数学的比例(propertio)》に遡り、これを忠実に異なる属性間に成立するものとしたところに、この《平行論》の発想の特質があると言えることができよう。アリストテレスにおいてそうであったように、類比の関係は、例えば魚のヒレと鳥の羽のように、類限界を超える機能的、ないし構造的な共通性を確立するために用いられ、‘*ἀνὰ λόγον*’つまり《比ないし関係において》成り立つ同等性を示した。それは、異なる実体とそれぞれの属性について、同じ関係を定立する発想法であるから、例をとって言えば、実体Aにおける属性aと、実体Bにおける属性bの関係を同一とみなす表現であり、図式的に表記すれば、

$$A : a = B : b, \text{ 或いは } \frac{a}{A} = \frac{b}{B} \dots\dots\dots (1)$$

と記すことができる。スピノザの場合にこれを当て嵌めるなら、「絶対に無限なる実有」としての同一実体に、類において異なる属性が帰属するのであるから $A = B = \forall$ と置いて、

$$\frac{a}{\forall} = \frac{b}{\forall} \dots\dots\dots (2)$$

とみることができる。a、bが類において異なるにも拘らず、 \forall に対する関係においては、同一性が成り立つと言えることができよう。少なくとも二属性a、bに限って当て嵌めるなら、この関係が成立しなければならない。つまり、 \forall の本質を構成する属性a、bについて、 \forall との関係について、換言すれば \forall に対するratioにおいて、同等性が成り立つとみることができるのである。

ところで、ここで平行定理の『知性改善論』的表現に戻って、仮に二つの観念をA、Bと表示し、その形相的本質を〔A〕、〔B〕と表すならば、スピノザは、両者相互の間に比の同等性が成立することをうたう訳であるから、その関係を、

$$A : B = [A] : [B] \dots\dots\dots (3)$$

と表記してよい。当然この同等性は《比例》とみなすことができるから、内項を入れ替えた次の同等性もまた成立する、とみなしてかまわない。

$$A : [A] = B : [B] \dots\dots\dots (4)$$

ここでA対〔A〕、B対〔B〕の、その比の意味するところは、観念とその観念の反省的

本質（つまり形相的本質）の関係であり、この比例の意味するところは、両関係の同一性であるから、これを観念(idea)とその観念の対象(ideatum)との関係の同一性に敷衍できる。但し、式(4)が成立するためには、AとB、〔A〕と〔B〕の関係に比例関係が成立すること条件にしなければならない（そうでなければ内項の入れ替えは不可能である）。スピノザは、認識の目的が本来的には自然の再現、その起成因の把握にあると考えたから(TIE, §42)、上に引用した『知性改善論』の平行定理の後段において帰結として示されるように、式(3)の比の同等性は、諸観念の産出根拠からの《産出の関係》を示すものとして用いられて、初めて意味あるものとなるはずである。そして式(3)が比例関係として成立するかぎり、式(4)の成立を含蓄しており、こうして産出構造の不可逆的關係として観念Aと観念Bの関係(ratio)とともに、その観念の対象(ideatum)の産出関係(ratio)を、同一の推理(ratiocinatio=比の結合)の関係として扱うことができることになる。つまり式(3)の、 $A : B = [A] : [B]$ は、 \forall (実体) \geq 属性 $>$ 無限様態 $>$ 有限様態という関係が、それぞれの属性について、産出構造そのもの、ないし産出の《秩序と連結》として同一であるということを示す関係に転化させることができる。ここに『エチカ』の平行定理の成立の根拠を読み取ることができるのは、断るまでもない。

スピノザは、この産出の論理構造をふまえているから、『エチカ』ではその証明の基礎に第1部公理4を置いている、と言ってよからう。

「結果の認識は、原因の認識に依存し、それを含む」(Eth. I, Ax. 4)。

しかしながら注目すべきは、この公理が、観念とその対象との一致をうたう公理6——「真なる観念は、その対象と一致しなければならない」——とは異なって、結果が原因に依存しそれを包含する関係と、結果の認識が原因の認識に依存しそれを包含する関係が、たかだかそれぞれ独立に成立することを指しているにすぎず、けっして両者の一致を示している訳ではないという点である。この公理が、《産出構造一般》の同一性を、なぜ証明する論拠となりうるのかという問題は、改めてやはり検討に値しよう。事実スピノザは、平行定理に至までの四箇所で、それぞれについて、この公理4を証明の基礎に用いているが、いずれにおいても、各属性にみられる産出関係の独立性を証明するための根拠として提示されている。『エチカ』第1部定理6、定理24、さらに第2部に移って定理5、定理6がそれであるが、ここでは最後の命題だけを取り上げてみたい。

平行定理に直接先行する定理6は、《思惟》という属性ないし類における産出関係を示す定理5を、他の属性ないし類における《産出関係一般》へと、しかもその定理5を使わず敷衍する。その証明に言う、「…それ故、それぞれの属性の諸様態は、他の属性のではなく、自らの属性の概念を含んでおり、従って（公理4により）その諸様態が属する、その属性の下でのみ考察され、他のいかなる属性の下でも考察されてはいない限りでの、神を原因として有するからである」、と。従って、ここでは明確に、それぞれの属性から様態に至る産出関係が独立した関係であることを根拠づけるために公理4が用いられている。「なぜなら、（第1部定理10より）それぞれの属性は、他の属性なしに自らによって概念される(per se absque alio concipitur)からである」(loc.cit.)。

ここで「概念される(concipi)」という言葉、並びにそれに続く「それぞれの属性の諸様態は、…自らの属性の概念を含んでおり、云々」という表現にみられる「概念を含む(

conceptum involvere)」という言葉は、スピノザに忠実ならんとすれば、少なくとも第一義的には、認識との関係を離れて、存在論的に規定された産出関係、並びに包含関係を示す言葉であるにすぎない。能産的自然から所産的自然への展開一般を示すにすぎないのである。「自らの概念を含み」、「自らによって概念される」のは、延長であれ思惟であれ、或いは他の諸属性においてであれ、それぞれについて等しく成り立つ関係であって、思惟属性がここで独自の働きを示しているのではないことは、そのあとの系にも見られるところである。なるほどスピノザは、第2部定義3で《観念》を定義する際に、観念を「精神が思惟するものであるが故に、形成するところの精神の概念」であるとして、「知覚(percipio)」という言葉は避けて「概念(conceptus)」という言葉を用いるのは、「知覚という名辞は、精神が対象から働きを受ける(pati)ことを指すように思われるが、概念は精神の能動(actio)を表現するように思えるからである」と語る通り、取りあえず「概念」は、精神の能動を指す。つまり思惟という属性の下でみられた能産的自然の産出活動の様態化として、精神が自らの能動性を獲得し、観念を「形成する(formare)」ことを指している。しかし、こうした能産的自然の産出活動は、ただ思惟の属性の下で様態化されるだけでなく、他の属性の下でも勿論様態化される。だからこそスピノザは、上に述べたようにこの《概念》ないし《概念する》という言葉は、他の属性の下にも転用できるのである。それらが、本来能産的自然の産出活動の様態化一般を指すからに他ならない。

ところで、今述べたように「percipere(知覚する)」という言葉は、それに対して産出活動自体を示すとは考えられないから、例えば『エチカ』第1部定義4の属性の規定にみられる「知性が実体について、その本質を構成するものとして知覚するところのもの」という表現を、エルトマンのように知性の構成原理から解釈することはできまい⁶⁶⁾。「属性は…自らによって概念されねばならない」(Eth. I, Prop. 10)のであるから、様態である知性にとって、属性相互間の区別は、「知覚する」と表現される以上、産出過程としてすでに前提されているとみるべきであろう。

以上に見てきた通り、公理4は、こうした産出関係、並びにその諸属性における自己完結性(つまり、類における無限性)、従って産出の因果の秩序が一つの類から他の類に及ぶことができないという、類的峻別を語る前提である。もしそうであるならば、《平行定理》とは、それがこの公理4に証明の基礎を置く以上、こうした産出関係自体の、類的に無差別な妥当性において、スピノザが、平行論の、他ならぬ《同一性》の論拠を示したものであると言われねばならない。従って平行定理は、かかる比の、相異なる類における同等性、比例の確立をうたうものであり、それ故にこそ平行論は、無限数の属性が唯一の実体の本質を構成するというスピノザ哲学の核心をなすべきものとして、その形而上学的構造を根拠付けていると言われなければならない。またそれ故にこそ、スピノザはこの定理の備考の冒頭において、「ここで先に進むに先立って、我々が想起しなければならぬ」事柄として、この根拠を挙げるのである。「無限な知性によって、実体の本質を構成するものとして知覚されうるすべてのものは、ただ唯一の実体に属するということ、従って思惟する実体と延長せる実体は、同一の実体であり、それが或るときはこの属性の下で、また或るときはかの属性の下で捉えられるのだということである」(Eth. II, Prop. 7, Sch.)、と。

しかしゲルーも言う通り、備考が証明の役割を果たすことはできない⁶⁷⁾。だからと言

って公理4が証明の根拠として不備な訳でもない。ゲルーのように他に証明根拠を求めて困惑に陥るまでもなく、比の同等性に注目するならば、公理4こそ一目瞭然証明の根拠なのである。産出関係の原因(A)と結果(B)、原因の認識(A')と結果の認識(B')の関係は、 $A : A' = B : B'$ に置くことができるが、これは式(4)に等しく、内項を入れ替えた $A : B = A' : B'$ は、式(3)に等しい。そしてこの後者は、式(2)に縮小表現された実体属性関係の、言うならば様態的表現であると言うことができる。つまり、

$$\frac{a}{X} = \frac{b}{X} // \frac{B}{A} = \frac{B'}{A'}$$

これを思惟と延長の二属性に絞って言えば、思惟属性による実体の本質構成的関係と、延長属性による同じく本質構成的関係は、両者がともに唯一の実体に属することによって、同等性を得るのであり、《平行定理》は、その様態的表現、産出関係における具体化に他ならならず、スピノザのこうした発想の根源は、《類比》を《比例》に還元することによって得られたと、我々は結論したい。

その5 無限数属性の意義

ところでスピノザは、唯一である実体に無限数の属性を認める。すなわち、

$$\frac{a}{X} = \frac{b}{X} = \frac{c}{X} = \dots \text{in infinitum} \dots \dots \dots (5)$$

この式は断るまでもなく式(2)の拡張である。しかし、『短論文』以来(KV, I, Cap. 2[1])永年スピノザの形而上学構想の根本信条であり続けながら、『エチカ』に至って初めて完成した形で顕現的に定義された無限数属性の承認の意義は、たんに拡張という形式的な意味以上に大きい。なぜなら、式(2)をこのように拡張することによって、任意の属性が有する実体の本質構成的関係は、特定の属性の下で、例えば思惟なり延長なりの属性の下で、その属性から生ずるのではなく、唯一の実体から、属性に対して無差別に生ずるものであることを明瞭にするからである。もし二属性に限るならば、因果の関係を論理の前提と帰結の関係に写しとるか、それとも逆に前提と帰結の関係を因果の関係を写しとるか、いずれかの解釈が可能になる。式(2)は、右からも左からも読み取ることができるからである。それは、論理的必然性を先行させるか、因果的必然性を先行させるかのいずれかとなる。無限数属性の措定は、こうした解釈の余地を払拭する。神に無限数の属性を容認することは、けっしてその無限性の絶対性を示さんとする論理的根拠に限られるものでもなければ、まして中世思想の残滓として片付けられる事柄ではないのである。これによってスピノザは、人間による、神、即ち自然の主観主義的解釈の可能性を決定的に奪い去ろうとしたと言えるかもしれない。スピノザは、平行定理を説明するその備考を締め括るにあたって、こう述べている。

「それ故に、神は、それが無限な属性から成り立つかぎり、諸々のものの、それらがそれら自身としてあるがままの、真の原因なのである。私は目下のところ、このことをこれ以上明瞭に説明することはできない」(Eth. II, Prop. 7, Sch.)。

無限数の属性から成り立つことが、神をして諸事物の真にあるがままの原因たらしめる根拠として述べられている点に注目したい。属性の実体に対する本質構成的な関係が、実

体から発するが故に、属性は無回数でなければならなかったのである。属性の数を限定すれば、その限定によって実体の原因性は制約を受ける。知性を主導的に解釈するのは、その好例と言えよう。相異なる諸属性の統括としての実体属性関係の発現の根拠が、唯一の神にあればこそ、諸属性に無差別に妥当する汎通的な産出の構造が生れる。諸々の属性の下での、あらゆる様態の産出活動自体に伴う類的に無差別な《関係ないし比》の確立が、同時にそこから生れる。そしてあの《直観知》をも可能にする、根源としての実体属性関係を浮き彫りにしうるのは、属性の無回数承認以外にはないとされるのである。

そうであれば《心身合一》の根拠もまた、この実体属性関係に置かれることになる。もしそうであれば、心身合一の根拠は、人間の思考活動でもなければ身体活動でもない。敢えて言えば神を宿す第三の生命活動にあると言えるのではあるまいか。ここには「神は生命なり」とする初期からの根本信条が活かされているとみたい。精神の優位は、この神の内在を知り得る点にある。人間知の下で具体的に示される心身の合一、さらには神ないし自然との合一の、その「合一の認識」について述べることは、以下のそれぞれの章に委ねられることになる。

第四節 現実性の構造の源泉

《無限—有限》と同様に、スピノザが初期の段階から多用する対概念として、《全体—部分》という概念がある。『エチカ』においても、例えば「人間精神は神の無限な知性の一部である」(Eth.Ⅱ, Prop. 11, Cor.)とか、「人間が自然の一部(Naturae pars)でないということはありえない」(Eth.Ⅱ, Prop. 4)とか、さらには「神に対する精神の知的愛は、神が自己自身を愛する無限の愛の一部である」(Eth.Ⅴ, Prop. 36)といった表現で使われ、《無限—有限》と同様、その理論の構成上極めて重要な対概念となっていることは言うまでもない。『短論文』によると、この対概念は次のような意味で用いられるものとされている。

「全体は理性の有に過ぎず、普遍とは次の点で区別される、即ち普遍は種々の結合してない個体から成るが、全体は種々の、結合した個体から成る(*gemaakt…van verscheide vereenigde ondeelbaare*)という点で、またさらに普遍は同じ類の部分しか含んでいないのに対して、全体は同じ類の部分も異なる類の部分をも含む点で区別されるだけであることをなお考慮すべきである」(KV, Cap. 2, ZS, [9], pp. 32-33)。

部分という概念は、もちろん全体という概念を前提にする概念であるが、逆に全体という概念も、内に部分を含んでこそ全体であり、その点にこの概念が普遍と異なる相関概念としての意義を有する。従って《全体》と称される対象は、部分となる個体の結合体、しかも異質の類に属する個体を含むところの、それ自体、一個体でなければならない。例えば我々が目にする延長的自然の自然界がそうであるように。《普遍》はこうした個体にとっては抽象的に過ぎる。また個体である以上、《部分》はもちろん《全体》も不可分割的である。そしてそれぞれの部分は全体の構成要素として「全体を構成している」が、しかしこの構成原理は部分から生ずるのではなく、「全体」に属することが留意されるであろう。部分はそれぞれ「全体の一部」として、何らかの、しかも本来的な仕方で、全体を「表現する」ことも留意されるであろう。これらの諸点は、さらに次の引用と比べると対照的にいっそう明らかになる。

「種々の部分から合成されたものは(*een zaake tezamen gezet*)、その諸部分をそれ自体として見れば、一つの部分が他の部分なしに考えられ、認識されうるようではなくてはならない。例えば、時計を一個取り上げて見ると、それは多くの様々な歯車や紐やその他のものから合成されているが、それぞれの歯車や紐などは、どのように全体が合成されていようと全体には関係なく、それ自体として考えられ認識されることができる、と言える。同様のことは、直方体の部分から成る水についても言える。ここでも水のそれぞれの部分は全体なしに考えられ、認識され、成り立ちうるからである。しかし実体である延長については、延長はその本性上無限でなければならないから、…それが部分を有するとは言えない」(KV, Cap. 2, [19], pp. 24-25)。

《全体—部分》の関係を、「部分から合成されたもの」に当てはめると、時計のような機械的合成体がそうであるように、部品は独立したものとして、他の機械的合成体に転用したり、取り替えたりすることが可能である。《部分》は、部品によって《合成された全体》に先立つ。先の結合体に関する《全体—部分》では、《全体》の結合原理が《部分》にとって必然的、本質的であるのに、この合成体に関する《全体—部分》では、《全体》

の構成原理が《部分》にとって偶然的であり、外来的である。或いはそれは社会的組織をも含めて、前者では自然生成的、後者では人為的、人工的とよぶこともできる。また、前者では全体は人為的分割を許容せず、それを思惟上のもの、つまり仮象とするのに対して、後者では外来的な分割を実質的に許容することになる。それ故、後者の合成体に《全体一部分》という概念を転用することは本来的には不可能であり、可能だとしてもそれは比喩に過ぎないであろう。

この引用箇所にはまだデカルト的延長概念の影響が顕著ではあるにしても、それにも拘らずスピノザは本性上無限な延長の不可分性を「実体〔=のちの属性〕である延長」について主張し、《部分》が《全体》に先行し、独立している機械的合成との対照性を明らかにする。異質な個体を含む結合体としての《全体》は、逆に《全体》が《部分》に先立つ。こうした構成モデルを《機械的合成》に対照的なかたちでよぶとすれば、一定の条件は付くにしても《有機的統一》と称することができると考えられよう。延長的自然全体はかかる有機的統一である。そして冒頭に引用した全体と部分の関係の例について言えば、「人間は自然の一部」という表現はもとより、「神の無限な知性の一部」という表現であれ「神の…無限な愛の一部」という表現であれ、いずれもこうした有機的統一の全体と部分の関係で理解しなければなるまい。なぜなら、いずれの場合にも《部分》となるものは、様態であり、実体としての全体なくしては在ることも理解することもできない事柄だからである。

ところで、有機的統一と言っても一定の条件が付くと先に言ったのは、後に稿を改めて述べるように、スピノザではアリストテレスとは異なって、自然物について目的因を否定し、また有機物と無機物の区別をしないからである。勿論、だからと言ってアニミズムとする訳にもゆかない。たしかにそうした見解に与する発言がスピノザに無い訳ではない。『エチカ』第2部定理13の備考には、有名な次の言葉があるからである。「全ての個体は、程度の差はあるにしても、靈化されている(*quae[=individua] omnia,quamvis diversis gradibus,animata tamen sunt*)」。この問題についての検討は後に譲るとして、とりあえずここで述べておきたいのは、スピノザが《全体一部分》の概念について、有機物、無機物の区別を問わず、神や精神にまで至る、最も汎通的な概念を確立しようとした点である。それが他ならぬ、コナトゥスの概念であった。しかしこの点の考察に先立って検討に値すると考えられるのは、いま問題にした《全体一部分》という対概念を、形而上学的原理としての実体属性関係に関わるものとして解釈する試みが可能ではないかという点である。実体属性関係を、いま挙げた全体一部分の相関概念で読み解く可能性はないのかという疑問である。能産的自然における《存在》と《本質》の結合が、もし《全体一部分》の関係に立つとすれば、そこにスピノザ独自の現実性の構造が現われてくる可能性があるからである。

実は、先に掲げた二つの『短論文』からの引用箇所は、いずれもこの実体属性関係が論題となるところからの引用である。第二対話からの引用である前者については、直前の〔8〕節に神と合一する属性について、合一した「全体」が問題にされており、後者では無限な自然〔=実体的延長〕の中に部分を考えることは、部分が有限であるから、不可能であるという主張に即して提起されている。もちろん『エチカ』のどこにも、実体は全体

であり、諸属性はその部分であるという議論はない。しかし、もし全体が無限であり、同時に分割された部分も無限であってなお統一が可能であれば、実体とその無限な属性との間に、全体と部分の対概念は適用できる筈である。しかし、《無限な》類を属性とする実体を、《有機的統一》と呼べるであろうか。況んや機械的合成体のモデルが適用できないことも明らかである。我々は、ここには独特の《生命的統一》とでもよべる、統一体を考えねばならないように思われる。これを《有機的統一》と称したり、《機械的合成体》と称するならば、スピノザからすれば、下位のモデルを上位の構造に当てはめる結果になるであろう。それはむしろ、両モデルのいずれもが、その限定体となるような、根本的統一でなければならない。

スピノザが実体の代表的特質としてしばしば挙げる「無限、唯一、不可分」のうちの「不可分性」を証明しようとする『エチカ』第1部定理12は、「実体の属性は、如何なる属性であれ、真に概念されるかぎり、そこから実体が分割されうということが帰結することはありえない」と言われる。各属性は類において無限であり、相互に依存せず、「それ自身によって概念されねばならぬ」実在である(Eth. I, Prop. 10)。それにも拘らず、それらの属性によって構成された唯一の実体が分割されることはないと言主張されるのである。その理由を定理10の備考でスピノザは次のように述べている。

「たとい二つの属性が実在的に区別されて概念されるとしても、つまり一つが他の助けなしに概念されるとしても、我々はそこからそれらが二つの有、ないし二つの異なる実体を構成するものと結論することはできない。諸属性のそれぞれがそれ自身で概念されるということは、実体の本性に由来するからである。それと言うのも、実体が有する全ての属性は、常に同時に実体の中に在り、一つの属性が他の属性によって産出されることはできなかったからであり、それぞれの属性が実体の実在性ないし有を表現するからこそである。従って、一つの実体に多数の属性を帰することが矛盾するという事は全くない」(Eth. I, Prop. 10, Sch)。

それぞれの属性が、あたかも合成体の部分のように「一つが他の助けなしに概念される」のも、「実体の本性に由来する(*est de natura substantiae*)」からであり、それ故に類において相互に異なるそれぞれ無限な属性が「実体の本質を構成する」としても、前節に述べたように、その《構成原理》自体が実体に基づくのであるから、実体はけっして合成体の意味におけるように可分的ではなく、統一の意味において不可分的である、とスピノザは言う。この《実体の本性》は、もちろん神以外に実体はないから同時に《神的本性》であり、従って「不可分性」とともに神の実体の「唯一性」が導かれる(Eth. I, Prop. 14, Cor. 1)。もちろん無限数の、しかもそれぞれの類において無限な属性が唯一の実体を構成するのであるから、神の実体が「絶対に無限」と称される、最高に完全な「無限性」をその特質とするのは断わるまでもない(*loc. cit.*)。

無限数のそれぞれの属性の独立と実体におけるそれらの統合が矛盾するように考えるのは、「実体の本質を構成する」構成原理が実体に発することを忘れる場合である。)。それ故スピノザがしばしば口にする「実体の本性(ないし本質)」とか「神の本性(ないし本質)」という概念は、直ちに属性を意味するのではなく、類的な差異性を生むとともに、

その類的な差異を一者に統合する構成的本性と受け取るべきであろう。また、このような構成原理が《平行論》に現われていたことは、我々がすでに論証してきたところである。即ち我々が「任意の属性が有する実体の本質構成的関係は、特定の属性の下で、例えば思惟なり延長なりの属性の下で、その属性から生ずるのではなく、唯一の実体から、属性に対して無差別に生ずる」とした所以である。従って属性が実体の本質を構成できるのは、それが実体の構成的本性の構成要素となるからである。では、これも頻出するスピノザの言葉であるが、一定の属性が「実体の本性（ないし本質）を表現する」という構造は、先の構成的本性とどのような関係に立つのか。断わるまでもなく、各属性がその無限の類において、それが無限であることをも含めて、実体の構成的本性を表現するからである。スピノザが「延長的実体」とか「物的実体」と称する表現は、延長的自然における《実体の構成的本性》を表現するものに他ならない。このことが、『エチカ』第2部定理2に見られるように、「延長は神の属性である」という表現を、「神は延長せるもの(res extensa)である」という表現に換言することを許すのだとすることができる。思惟属性についても同様である(Eth.Ⅱ, Prop.1)。従って、「神の本性（ないし本質）を表現する」という関係付けは、神の内在、つまり能産的自然の産出活動自体が活動の原因として、産出の結果である所産的自然へと内在し、展開することを主張せんとするものである、とすることができる。)

ところで、神の構成的本性を表現するのは、無論属性だけではない。様態となる個物についても、「もろもろの個物(res particulares)は、神の属性が、それによって一定の仕方で表現される神の属性の変状、ないし様態である」(Eth.Ⅰ, Prop.25, Cor.)と言われる。つまり様態は、それぞれの属性に表現された神の構成的本性を、その属性の様態である限りにおいて、表現する。では、人間存在のように、《延長》と《思惟》という二つの属性に二元的に関わりながら、しかも《身心合一》しているとされる存在にあっては、何を、どのように表現するのか。

スピノザは、いま引用した『エチカ』第1部定理25の系を直接敷衍して、次のように言う。

「かくして、人間の本質は神の諸属性の或る様態的変状によって構成されていることになる。と言うのも、(先の定理より)実体の有は人間の本質には属さないからである。従ってそれは、(第1部定理15により)神において在り、神なしには在ることも概念されることもできないもの、換言すれば、(第1部定理25の系より)神の本性を一定の仕方

で表現する変状、ないし様態である」(Eth.Ⅱ, Prop.10, Cor.)。

言うならば、神の構成的本性と人間の本質の構成的本性は、機能的に同型或いは相似である、と言っても差し支えなからう。確かに神の本性は無限数の属性によって構成され、人間の本質は、その内の二属性の、しかもそれらの《様態的変状》によって構成されるに過ぎない。しかしながら、人間の本質が、意識的であれ無意識的であれ、心身の実在的区別を統合し、その本質から帰結する多様な思いや行為を統合し、また自己自身を個体として形成するさまざまな内的構成要素の一定の比率を維持し、統一する働きは、まさしく

「一定の仕方で神の本性を表現する」実体の変状であるからに他ならない。それは、身体自身のもつ有機的結合の統一を含みつつそれを超える、二属性の様態の、いわば《生命的

統一》である。しかも、《神の構成的本性》にそれが同型相似である以上、むしろ人間こそ真正銘「自然の一部分」と呼ぶにふさわしいとすることができるかもしれない。もしこの理解が正しいとすれば、人間身体は実体の《生命的統一》を表現し、それによって《有機的統一》を形成してはいるが、デカルトが『情念論』第6項でするように、身体の血液循環に象徴される機械的運動に生命概念を吸収することは不可能になる。だからと言って思惟活動自体が身体活動を統一する機能を有し、精神が形相の役割を果たして生命的統一を吸収するのでもない。精神もその統一の一つの表現である。この二つの表現形式を《統一する機能》にこそ、生命活動の本義を求めるべきであろう。我々は後にそれを実践の中での因果的秩序と論理的秩序の循環的合一に認めることができるであろう。ともあれ、無限数属性の指定は、このように如何なる属性にも吸収されない実体の構成的本性を顕現化し、敢えて言えば、スピノザ哲学独自の生命概念を浮き彫りにしたと我々は考える。

差異化とその統合という相反する働きの一として「本性ないし本質(natura sive essentia)」を規定し、その構成的本性が「神の本性に由来」すると指定すれば、形而上学的始源として、当然この神の本性は、独立し、類的に無限で、しかも無限数の属性へと徹底的、根源的に差異化しながら、その差異化する諸属性を同時に根源的に統合する「自己原因(causa sui)」でなければならない。それが神の定義に示される「絶対に無限な実有(ens absolute infinitum)」に他ならないと、言えるのではあるまいか。

書簡第60に見られるように、スピノザは、伝統的な神の定義を継承するデカルトの「最高に完全なる実有(ens summe perfectum)」⁷⁰という定義を批判して、

「神を最高に完全なる実有と定義するならば、その定義は、起成因を表現しないから、(と言うのも、私は起成因を外的原因とも内的原因とも知解しているから)、我々は、その定義からは、神の全ての特質を表現することはできないであろう。しかし、神は〔絶対に無限なる〕実有である、云々と定義すればそうではない。『エチカ』第1部定義6を参照されたい」、と言う(Epist.60, Op. N, pp.270~271)。

《絶対に無限なる実有》という定義ならば、発生論的定義として、始源となる神の本性を定義でき、内的原因として神自らの属性への差異化とその統一を導くことができると、スピノザは主張しているとみることができる⁷¹)。

しかし、スピノザの意図は、思惑通り果たされたのか。この問題に緻密な検討を加えたヴァルターは、スピノザの試みが唯名論的超越神に対する批判として、存在論的証明の内容的な空虚性を批判して、属性による神の本質の積極的規定によって、神と世界の橋渡しを行う試みとして評価できるようにしても⁷²)、現実性の根本規定である属性概念の媒介は、結局自然の多様と統一をア・ポステリオリに帰納したものであり、その橋渡しは「分析的、帰納的」であって、演繹的には不成功であったとしている⁷³)。それ故に神における存在と本質の同一性は、つまりは一切の現実性の根拠は、結局は属性の永遠性から、即ちそれによって基礎づけられる世界の永遠性から証明されているに過ぎないと言いつ⁷⁴)、「神概念自体が否定的であるに過ぎない！」とまで言う⁷⁵)。スピノザの神が、自然の多様とその統一を形而上学的に根拠づける存在、つまりは《神即自然》と称される存在である限り、ヴァルターの言うとおりに、スピノザの体系には、その演繹の発端に帰納が潜んだ一種の循環構造を認めざるをえないという点については、我々も賛成であるが、その循環が不完全

であり、帰納はできるが演繹できないという指摘については、疑問とせざるをえない。演繹できないと見るのは、現実性の根拠を属性に留め、神の構成的本性から出発しなかったからではないか。属性は実体の本性に由来し、従って神の本性に由来するにも拘らず！

しかし、神の構成的本性から出発するとは言っても、実体性を有する自己原因としての神の定義以外に、出発点はない。しかし無限数属性がそれぞれに表現するのは、存在ないし永遠性以外にはない(Eth.1, Dem. de Prop.19,20)。本質は、存在との同一性において現実性を獲得する。そうすれば《神の本性》は、「絶対に無限なる実有」という規定を伴う永遠存在とする他にないことになる。

『神学・政治論』の一節に、モーゼの神観を解釈する次のようなスピノザの言葉がある。

「かくして実に人が先入見なしにモーゼの考えるところを秤量することを望むならば、彼の神に関する見解が、神とは、常に存在した、存在する、常に存在するであろう実有である、ということを見出すであろう。そしてこの理由から彼は神をJehovaという名でよんでいるが、その名はヘブライ語で存在の三つの時を表している」(TTP, Cap.2, p.38)。

スピノザの語源的解釈が正当か否かは別にして、この神を《哲学的な神》とは全く別の概念としない限り——文脈からそれは不可能だが——、彼が神を〔神の存在を、ではなく！〕、存在の三つの時を統一する《永遠存在》に等置していたことは、紛れもないことであった。

さらに、『形而上学的思想』において、彼がいわゆる神の特質とされるものを枚挙して解説する中で、「神の生命」について次のように言う。

「それ故、我々は生命を、それによってものが自己の有に固執する力であると、知解する。そしてこの力はもの自身とは区別されるから、もの自身が生命を有すると、特に我々は言うのである。しかし、神がそれによって自己の有に固執する力は、神の本質に他ならず、それ故神は生命であるとよぶ言い方が最善である」(CM, Cap.6, Op.1, p.260)。

『短論文』では「摂理」として把握されていたコナトゥス概念は、ここに至って明らかに《生命》概念の読み替えとして登場する。コナトゥス概念は、『エチカ』では次のように言われる。

「個々のものが、それによって自己の有に固執せんと努めるコナトゥス〔努力〕は、そのもの自身の現実的本質に他ならない」(Eth.Ⅱ, Prop.7)。

有限な様態であれば、存在と本質は分離し、引き離される。それ故に、両者の結合の力に《現実性》が現われる。しかし、この自己の有ないし自己の存在に固執する力は、神を原因とし(Eth.1, Prop.24, Cor.)、「神の本性の永遠なる必然性から帰結する」(Eth.Ⅱ, Prop.45, Sch)とされ、神は現実性の根拠であるから、スピノザにとっては個物への神の内存在を証するものとなる。神を伝統的、神学的に解釈したり、擬人的に解釈したりする可能性を極力排除するためであろう、神が‘Jehova’であり、「生命」であるという言い方は、もはや『エチカ』には全く見られない。しかし、神は、一切の生命活動、自己維持運動の源泉として、それ自体《生命》であり、《永遠なるもの》でなければならないという考え方は、勿論『エチカ』にも活かされており、新たな概念装置に衣替えされていると言う方が正しいと考えられる。それが、《絶対に無限なる実有》という「神の観念」であり、神の構成的本性、つまりは我々にとっての現実性の始源、無限の差異化とその統一を導く観

念であろう。永遠なる無限者の無限に多様な展開とその統一、これこそ能産的自然の中枢である《能産性》を指すものに他ならない。果たして《永遠なる無限者》は如何にして自己展開すると言えるのか、我々が次章のテーマとして取り上げる課題は、これである。

第二章 形而上学的原理としての無限概念

序節

既に述べたように、スピノザの神は「非擬人化の究極段階」¹⁾であり、その創造は、目的因からでなく起成因(*causa efficiens*)として(*Eth. I, Prop. 25*)なされ、その恣意によらず自己の本性の必然性から、つまり「神的本性の必然性から(*ex necessitate divinae naturae*)無限に多くのもが無限に多くの仕方、(即ち、無限な知性の下で把握されうる全てのものが)生じなければならない(*sequi debent*)」(*Eth. I, Prop. 16*)と語られるように、神は所産的自然の一切に先立つ第一原因としての能産的自然である。無限、唯一、不可分なる実体(神)としての能産的自然と、そこから産出される様態(森羅万象)としての所産的自然との関係は、一と多、無限者と有限者、永遠と時間の関係として、形而上学的対立の図式を形成するが、スピノザにとって能産的自然の所産的自然に対する関係は、原因の結果に対する産出の関係として、決して逆転できない不可逆的展開であり²⁾、同時にそれは、知性の論理的展開における前提の帰結に対する関係でもあった。

「神の最高の能力、ないし無限的本性から、無限に多くのもが無限に多くの仕方、換言すれば全てのものが必然的に流出した(*efluxisse*)こと、或いは(*vel*)、全てのものは、丁度三角形の本性から、永遠より永遠にその三つの角が二直角に等しいということが帰結するのと同様に、常に同じ必然性でもって帰結する(*sequi*)ことを、私は十分明瞭に述べたと信ずる(定理16を見よ)」(*Eth. I, Prop. 17, Sch.*)。

神の創造行為における因果性は、同時に知性の論理的必然性を意味する。この必然性に背馳した神の自由意志は、スピノザにとって無内容であるだけでなく人々を混乱に陥れる擬人観によることになる(*Eth. I, App.*)。英語の‘sequent’が、論理的必然の結果としての生起、つまり結果と結論を同時に含意するように、スピノザはその語源に当たる‘sequi’を、‘ef(f)luere’もしくは‘fluere(流出する)’と同義の意味で好んで用いる。こうした因果的必然性と論理的必然性との結合は、スピノザがホッブズの発生論的定義から学んだことはよく知られている³⁾。但し、スピノザの場合、神の本質の知解性が前提にされていることは断るまでもあるまい。注意しなければならないのは、この論理的かつ因果的な連関が、時間的な変化の連関を本来意味してはいない点である。三角形について、その「内角の和が二直角になる」という結果に対して、「三角形の本性」が原因として時間的に先行している訳ではない。能産的自然の所産的自然に対する関係は、原因の結果に対する関係でありながら、論理の前提の帰結に対する関係に合致する以上、スピノザによればそれは永遠の展開であり、不可逆的展開でありながら、我々には差し当たり没時間的な関係として現われてくる。「自己原因」の定義に始まる「幾何学的秩序による」論証の展開⁴⁾としての『エチカ』の体系は、この能産的自然から所産的自然へと展開するスピノザの形而上学的原理の二側面の一面、即ち論理的形式主義の側面を浮き彫りにするものであると言ってよかるう。

他面、言うならば、この静態的側面に対比して動態的側面とよんでよい関係が、能産的

自然の所産的自然に対する関係として現われてくるのは、その形而上学的原理のもう一方の側面を示すものである。それは、例えば次のような表現に現われる。スピノザは『エチカ』第1部定理34、つまり「神の能力は、神の本質そのものである」という言葉を敷衍してこう言う。

「神の能力(Dei potentia)は、神の活動的本質(Dei actuosa essentia)に他ならず、我々にとって、神が活動しない(non agere)と概念することは、神が存在しないと概念するのと同様、不可能である」(Eth.Ⅱ, Prop.3, Sch)。

さらに、例えば物体に関しても、こうした活動的本質の内在が示されて、「私は物体を、神が延長せるものと考察される限りにおいて、神の本質を或る一定の仕方では表現する様態であると知解する」と、定義されている(Eth.Ⅱ, Def.1)。それ故、「個物が、従ってまた人間が、それによって自己の有を維持する能力は、神ないし自然の能力そのものである」と言われる(Eth.Ⅳ, Prop.4, Dem.)。このように、能産的自然の所産的自然に対する関係は、他面、所産的自然における個々の様態に内在する力ないし能力として、或いは実体である神の本質を一定の仕方(certo, et determinato modo)で表現する(exprimere)関係として示される。従ってこの関係は、神の唯一、無限、不可分の活動能力の、所産的自然全体における余すところなき自己実現として現われてくる。

このような動態的側面を強力に打ち出したハレットは、この関係を、「スピノザにとって原因性は、能力の実現であり、受動的な出来事のたんなる継起ではない」と言い、「パークレーが実的原因性として際立たせたところの、惹起し、産出する実的力を含むもの」であり、原因が力を《もつ》というのではなく、原因が力で《ある》と解釈し、「原因としての実体は、かくして絶対的に自由な活動、或いは創造である。それは《物》ではなく、自己を実現し、自己を確証する作用である」として「活動・における・能力(potency-in-act)」とよぶ。そして、結果としての所産的自然に関してこう解釈する。「もちろんNatura naturataは、一般的経験の持続的世界——時間的であり、分割される《自然の共通の秩序》——と同一視はされえない。それは無限にして一であり、かつ分割できない《全宇宙の永遠の姿》であり、持続的世界は、その欠性(privatio)にすぎない」⁵⁾、と。

こうして先の関係は、因果的必然性として動態的側面から捉えるにしても、論理的必然性として静態的側面から捉えるにしても、要は「神的本性の必然性から無限に多くのものが無限に多くの仕方」で生ずる、そのスピノザの形而上学的原理の、ともに欠かせない二側面を示すことになる。従って問題は、いずれの観点か正しい解釈の態度であるかということではなくて、この二側面が如何に相即するかを見極めるところになくはならない。我々は、後に自然学的原理、倫理的原理の下でその相即の現場に立ち会うが、何よりも先ず、形而上学的原理として、この二つの側面が相即することを示さねばならぬ。その結合点は、先に引用したスピノザの言葉にも示されるように、「神の無限的本性(infinita natura)」にある。この「神の能力(potentia)」が一面で「神的本性の必然性」と換言されて論理的展開の必然性を示すとともに、他面、「神の活動的本質」と換言されて因果的展開の必然性を示すと言ってよい。だから、例えば静態的解釈の代表的見解と目されるヴィンデルバントの見解⁶⁾の弱点は、彼が動態的側面を捨象した一面性から生ずると言うより、むしろそれは結果であって、その主たる要因は、彼自身の無限概念に対する論点の欠落に求め

られるのである。従って我々は、スピノザにおける形而上学的原理の検討に際して、その始源となる無限性の概念の検討、無限と有限の相違の問題から出発しなければならない。

このことをデカルトとの関連で言うならば、何故スピノザは、神について、デカルトの「最高に完全なる実有(ens summe perfectum)」⁷⁾という概念に替えて、「絶対に無限なる実有(ens absolute infinitum)」と称さねばならなかったかを問うことと同じである。前章第四節において既に引用した書簡第60において、次の如く述べているからである。

「神を最高に完全なる実有であると定義するならば、その定義は、起成因を表現しないから、(と言うのも、私は起成因を外的原因としても、内的原因としても知解しているから)、我々は、その定義からは、神の全ての特質を表現することはできないであろう。しかし、神は[絶対に無限なる]実有である、云々と定義すればそうではない。『エチカ』第1部定義6を参照されたい」(Epist.60, N, p.271)。

前章第四節で触れたように、実体-属性関係においても神は起成因である。同時に無限概念は、神の無限数の属性と並んで、スピノザにおける神の内在をも解き明かす鍵ともなると言ってもよい。我々は、スピノザの無限概念についての検討を、かつてライプニッツが筆写して注を付し⁸⁾、またヤコービが注目し⁹⁾、ヘーゲルが論評した¹⁰⁾、あの書簡第12をもって始めよう。まことに《無限概念》こそは、スピノザ哲学を「真正のバロック哲学」と評したゲーテハルトの言葉通り¹¹⁾、スピノザ哲学を解く鍵であるに違いない。

第一節 《無限なるもの》の様態化

スピノザは、その書簡第12において、無限性の概念を次のように三つに分ける。

「既に述べた全ての事柄から明らかに知られるのは、次の事柄である。或るものは、その本性上無限であり、如何にしても有限とは概念することができない」。これを我々は仮りに、無限性の《第一規定》とよぶことにする。次いで《第二規定》が提示される。「それに対して、或るものは、それが依存する原因の力によって無限であるが、しかし抽象的に概念するならば、部分に分割され、かつ有限であるとみなされうる」。そして《第三規定》は、「最後に、或るものは、如何なる数にも等置することができないために無限、というより無際限(indefinita)とよばれるが、これらにはしかし、より大きいもの、より小さいものが考えられうる」。そして最後にこう付け加える。「…数に等置できないものが、必然的に等しくなければならないという結論にはならないからである」。

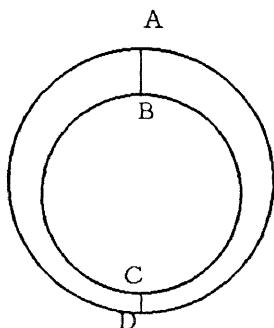
スピノザにとって、無限概念、と言うより《無限なるもの》は、本来数という概念で規定できない概念である。「数も尺度も時間も、それらは表象の補助手段にすぎないから、無限であることはできない」。従って、無限であることができない概念を使って無限性を表現することは、当然、はじめから不可能であるということになる。「時間は持続を、尺度は量を、それらをできる限り容易に表象できるように、限定するために作られる」。次いで、我々が実体の諸変状を、実体から分離するとともに、それらをできる限り容易に表象できるように分類することから、我々が諸変状を限定する数が生ずる」。

それ故、『エチカ』第1部定理15の備考で、無限な物的実体を二つに分割すれば、それぞれが無限となり、二倍の無限になるから矛盾するとか、インチで計った無限量がフィートで計った無限量の12倍になるとか、最初は有限の拡がりであったものが、ついには無限になるとかの論拠は、いずれも数によって無限性を言い表わそうとして失敗した例として語られることになる。しかし、スピノザにとって無限性は、数で表現されえないから、否定されねばならないということには無論ならない。同じ論法は延長概念についても行われる。即ち、可分的であるからと言って、延長についてその無限性を否定するのは、数によって表現されえないからと言って現実に存在する無限量を無視し、存在しないものと考えべきだとする、ピタゴラスの徒と同じとみなす。もちろんここで言われる《数》とは有理数のことと受け取らねばならない。スピノザは同じ書簡第12の中で、数学者たちは「如何なる数によっても表現できない数多くのものを発見している」と述べているが、ライプニッツはここに注を設けて「如何なる有限な数によっても〔表現できないもの〕」と、限定すべきであるとしている¹²。そしてその理由を「もし、(量によって示せば多である)無限を数に当てはめるならば、無理数は、数に対する数の関係によって説明できるからである」と述べているが¹³、勿論こうした処理をスピノザが知らなかった訳ではない。だからライプニッツは、先に挙げた「数に等置できないものが、必然的に等しくなければならないという結論にはならない」という件に注を付して、「このことは大多数の数学者たちによって承認されている。わけてもカルダノは然りである。しかし、このことが我々の著者によって注目され、細心に挿入されているとは、見事である」と評している¹⁴。カルダノ(Cardano, 1501~1576)は、今日でもカルダノの公式として知られる三次方程式の一般的解法

の発見者の一人であり、その根の公式は、複素数の存在を当然前提にすることになる。虚数も数だとしたと言われる¹⁵⁾オランダ人ジラルド(Girard, 1595-1632)のことをスピノザが知っていたかどうかを含めて、今はこうした問題には立ち入らないでおこう。少なくとも言えることは、スピノザが《無際限》と言い替える無限性の第三規定、つまり「如何なる数にも等置することができないために無限とよばれ」、「これらにはしかし、より大きいもの、より小さいものが考えられうる」とするものには、数学的には有理数では表現できないもの、つまり無理数や円周率が念頭に置かれていたことは間違いあるまい。円周率については、 $3.14 < \pi < 3.15$ として、同様に $\sqrt{2}$ や $\sqrt{3}$ についても、我々は、それより大なるもの、より小なるものを果てしなく考えることができるが、それらはしかし、あくまで有理的には‘indefinitum’であると言ってよい。ライプニッツは、これをアポロニウスの双曲線と漸近線との間にできる間隔として説明している¹⁶⁾。

ともあれ、我々にとっての問題は、こうした数学上の発見を通して、スピノザが策定しようとした無限概念の真の狙いは何であったかということである。それを知るために、我々は、その無限概念を、同じ書簡で具体的な例をもって示す彼の発想に注目してみよう。

「しかし、彼ら[数学者たち]は、かかるもの[つまり無限なるもの]が、全ての数を超越するということを、部分が多数だということから結論づけるのではなく、事柄の本性が、



(スピノザの図)

明白な矛盾なしには数を受け入れることができないということから結論づけている。例えば、二つの円のA BとC Dの間にある不等な間隔の全てや、その中を運動する物質が蒙らざるをえない変化の全ては、全ての数を超越する。そしてそれは、間にある間隔[の数]が極度に大きいということから結論づけられてはいない。何故なら、我々はその部分をどんなに小さくとっても、この小さな部分の不等な間隔は、全ての数を超越しているからである。…それが結論づけられるのは、ただ異なる中心をもつ二つの円の間

隔の本性が、かかるもの[つまり数]を受け入れることができないという点からのみである。だから、もしかかる不等[な間隔]の全てを、一定の数で規定しようと望む者があれば、それは同時に円が円でなくなるようにせざるをえないであろう」。

円に内接する多角形や外接する多角形の、その《多》をいくら増しても、決して円には至らないように、《無限》は《無数》からは定義されえない。多角形の定義と本性が、円の定義と本性とは異なるから、多角形は円たりえないように、無限は有限数の拡張によっては得られないということ、即ち、《無限の本性》と《有限の本性》の本質的相違に関するスピノザの観点が、この例を通して読み取れよう。それだけではない。さらに注目すべきは、「我々はその部分をどんなに小さくとっても、この小さな部分の不等な間隔[の数]は全ての数を超越する」という表現である。

十九世紀も後半になって、デデキントからカントールへと集合論が生成してゆく過程の中で、我々は、例えば有理数の全体という無限集合は、その部分集合にすぎない整数や自然数の無限集合と、その無限の程度を示す濃度において等しい¹⁷⁾ということを知るに至った。もちろんスピノザは、数学的な厳密さで、全体と部分の無限性の濃度を比較した訳

ではない。しかし、いわゆる《無限の逆説》と称される事柄、即ち、如何なる部分にも、その全体に通ずる無限が、その部分の大小に拘らず存在するという認識、従ってまた、この小さな部分の中にある無限は、有限的に規定する可能性とは全く別の根拠から、先の例に即して換言すれば、円を円たらしめる根拠から直接説明されなくてはならないという認識は、確かな直観力によって得られていたと言ってよい。蛇足にすぎぬが、この点では、異心円であれ同心円であれ、異なるところはない。彼が例として異心円を取り上げたのは、不等な間隔を設けることによって、事実をより鮮明にするためであるにすぎない。

さてスピノザは、さらにこの無限性を《運動》との関連の上で捉える。「その中を運動する物質が蒙らざるをえない変化の全ては、全ての数を超越する」。それ故、この無限性は、可付番的な超限、例えば有理数の稠密性に対応するというより、実数のもつ連続性に対応すると言った方がよかろう。この例でみる限り、スピノザは、円を円たらしめる円の中心に集約される無限性と異なり、円環上に成立する無限性を、アリストテレス以来の伝統に立って、《連続性》と同義に解していると言える。但し、スピノザの場合、この連続性こそ現実的であるとしても。

では、この《無限性》に対応する《有限性》の概念はどのように規定されているのか。『エチカ』に戻ってこの規定をみるならば、スピノザはそれを二通りの形で表現している。一つは、『エチカ』第1部定理8の備考1の冒頭に示され、「有限である(finitum esse)」ということは、実は、何らかの本性を有する存在の部分的否定(ex parte negatio)であり、無限であるということは、絶対的肯定であるから、云々」という提示の仕方による。もう一つは断るまでもなく第1部定義2において示され、「同じ本性を有する他のものによって限界づけられ(terminari)うるものは、その類において有限である」という仕方で提示される。前者は存在の有限性を、後者は本質の有限性を示している。スピノザは、様態については、その本質と存在を区別して考えるが、例えば、直接無限様態の存在証明となる第1部定理21の論証過程に典型的にみられるように、この《存在の部分的否定》とは、「限定された存在(determinata existentia)」、換言すれば「持続(duratio)」の限定性を示し、実体の「必然的存在」に対比される。但し、部分的否定は、全面的否定を意味しない。従ってこの場合、部分的に否定されるその有限化は、《永遠》から《持続》への観点の移行に成り立ち、なおかつ永遠との関係を失っていないとすることができる。しかし、書簡第12に示されるように、「我々がそれを永遠なる諸物から流出する様式から切り離すならば、「時間(tempus)」という「表象の様式(imaginandi modus)」に至りつくことになる。

他方、本質の有限性について言えば、その条件が「同じ本性を有する他のものによって限界づけられる」点に存するのであるから、この場合、同じ本性を有する他のものの存在を許容する観点への移行が有限化を意味することになる。従ってそれは、同時に同じ類における《可分性》と《多様性》を許容する観点を生む。スピノザは、こうした観点を書簡第12や『エチカ』第1部定理15の備考において「表象(imaginatio)」に対応させた。「従って、もし我々が表象においてあるが如き量に注目するならば、…量は可分的であり、有限であり、部分から成り、複数なものとして見出されることになる(Epist.12)。そうであれば、同じ本性を有する他の存在を許容しないところの、《類において無限なるもの》

とは、無限、唯一、不可分である実体の属性であり、他の類と自己の類を識別し規定する知性の作用は、それ故それ自体としては有限化を意味しない。だから知性は類における無限、唯一、不可分の統一を観取し、それによって量は「実体として概念する」(Eth. I, Prop. 15, Sch.)ことができる。

こうして我々は、《無限性の第一規定》とは、即ち、「その本性上無限であり、如何にしても有限とは概念することができない」ものとは、実体ないし属性についての無限性であるとしてよい。つまりそれは《能産的自然の無限性》である。

では、第二の規定、即ち、「それが依存する原因の力によって無限であるが、しかし抽象的に概念するならば、部分に分割され、かつ有限であるとみなされうる」ものとは何か。もちろん所産的自然に属する無限性であると言ってよい。それは、既に述べてきた所から明らかな通り、部分に内在する無限性、上の例で言えば円環上に成立する無限性である。スピノザは先に挙げた有限化の観点と、知性の観点とを、互いに排除しあうものとは考えない。むしろ両立しうるものとみなすのである。さればこそ、如何なる部分を取り上げても、その部分は無限性を担うことができるのであり、「分割され、部分を有し、同時に矛盾なく(sine contradictione)無限たりうる」と言い、「知解しうるのみならず、表象することも可能」と評する(Epist. 12)無限性について語りうるのである。我々は、この無限性に当たるものとして、存在における「持続」と並んで、本質における「無限様態」を考えたい。

ライプニッツは、《第一規定》は「著者の意見からすれば実体、永遠性として」考えられており、《第二規定》を二つに分けて、原因の力によって無限であるものは、「持続、延長として」考えられ、後半の抽象的に概念するならば部分に分割され、かつ有限であるものは、「尺度、時間として」考えられているとみなし、そして《第三規定》を「運動の諸変化として」考えられていると解釈している¹⁹⁾。スピノザはこの書簡では(『エチカ』第1部のこれに関連する定理15の備考の段階でも)、実体を「物的実体(substantia corporea)」或いは「延長的実体(substantia extensa)」として、つまり属性の意味で取り上げて論じているから、ライプニッツが《延長》を第二規定に移す誤解は致し方あるまい。また、第三規定に《運動の諸変化》を置くことは、スピノザの観点に一致すると言ってよからう。しかし、《第二規定》を二つに分解し、別個に取り上げるのは、果たしてスピノザの真意に沿うものであろうか。《第二規定》は、むしろ両義的に提示されるから意味をもつものと考えられなくてはならない。つまり、持続は有限者に「原因の力によって」内在する《無限性》であり、かかる無限性を《永遠》から切り離して、表象の様式にすぎない「時間」によって規定しようとするとき、《第三の規定》である「初めも終りもない(principio, et fine carere)」(Eth. I, Def. 8, Expl.)、「無際限(indefinitum)」が現われるとみるべきであろう。要は時間や尺度を導き出すことにはなく、むしろ《無限なるもの》の現象形態を導くことである。

同じことは、延長的実体に知性が観取する「無限量(quantitas infinita)」についても言える。直接無限様態である「運動と静止」は、後に述べるように、可視的に捉えられるならば、まさに「運動の諸変化」である。しかし、知性の観点からすれば、それは次章で詳説するように「保存量」の一環にすぎない。そして他ならぬ、この知性自体が、ヘーゲルの言う

ように実体の無限性に合致するものではなく¹⁹⁾、スピノザでは、《思惟の様態》として所産的自然に属する。第三の規定において現われる量や数の《多》としての無限性は、従って部分に内在する《無限なるもの》の表象的表現となる。ところで、同じく《無限なるもの》の表象的表現として現われるものに、間接無限様態としての「全宇宙の姿(facies totius Universi)」がある。これまた両義性を伴うことは断るまでもあるまい。それにまた、これ程印象的に第三の規定性、即ち「如何なる数にも等置されることができないために無限とよばれ」、「より大きなもの、より小さいものが考えられる」と言われる意味内容を具体的に示すものは、この宇宙の森羅万象を表す《間接無限様態》の他にないと言ってよからう。しかしそれは、あくまでも表象化された《無限なるもの》の表現にすぎない。「全宇宙の姿」は、その原因の力によって、間接的にはあるが、「運動と静止」という作用性を介して得られた、全体性としての《無限なるもの》である。

我々は、以上の考察から、スピノザの無限性についての三つの規定を、次のようにまとめることができよう。《第一の規定》は、類における無限性としての属性を含めて、実体的無限性であり、ここで《無限なるもの》とは、実体であり属性であり、その意味でこの無限性は、《永遠性》と同義である。《第二の規定》は、様態的無限性であり、有限化に伴う《無限なるもの》、即ち直接、間接無限様態、並びに持続の連続性に開示され、有限様態に内在する無限性であり永遠性である。《第三の規定》は、その表象的無限性であり、ここで《無限なるもの》とは、《無際限なるもの》に他ならない、と。我々は、ここに無限概念のデグラデーションを読み取ることができる。そして後二者は《無限なるもの

の様態化(modificatio)》の二つの段階とよぶこともできるであろう。

スピノザは『エチカ』第1部定理16において、「神的本性の必然性から(Ex necessitate divinae naturae)無限〔に多く〕のものが、無限の仕方で(即ち無限の知性に知られる全てのものが)、生じなくてはならない」と言う。論証抜きで、しばしば解釈の論拠とされるこの命題は、我々の解釈に立てば、「絶対的に無限なる実有」という《神の無限性》から、神(=実体)の属性に対する構成的本性としての差別化とその統一の機能を通して、《無限なるもの》の自己展開、自らのデグラデーションを必然的に遂げることを指している。逆に言えば、属性は実体を、無限様態は属性を、有限様態は無有限様態をそれぞれに表現し、実体に結び付く。この産出の過程のそれぞれの段階に《無限なるもの》は内在し、デグラデーションを遂げつつ無限に多様化する。その産出の過程は必然的であり、論理的必然性に平行する。これがこの命題の意味するところに他なるまい。

第二節 無限様態の果たす役割

スピノザは、いわゆる有限様態において、その本質と存在を分離して考える。様態は、有限であれ無限であれ、その定義に存在を含むことができない。「他のものにおいて在りかつ他のものによって概念されるもの」(Eth. I, Def. 5)であり、実体を、その存在と本質の原因として認めねばならないもの、それが《様態》である。もし、定義において存在を含むならば、それは自己原因としての存在、つまりは《実体》であり、かかる存在が、「存在の無限の享受(infinita existendi fruitio)」、つまり《永遠性》に他ならない。《有限様態》について言えば、『エチカ』第1部定理8の備考2において、また書簡第12においてスピノザが強調するように、「よしんばそれらが存在していても、我々は、それらを存在しないものとして(ut non existentes)概念することができる」とする(Op. N, p. 54)。書簡第12では、この文に続いて次の件がある。

「さらにこのことから帰結するのは、我々が諸様態の本質にのみ注目して、全自然の秩序に注目しないならば、それらが今存在しているということから、それらが将来も存在するであろうとか、存在しないであろうとか、或いは以前に存在していたとか、存在していなかったとかということ、結論することはできないということである」(loc. cit.)。

我々は、既に述べたように、永遠は持続に先行し、持続は永遠性を含むということを知っている。有限が無限の全面的否定を意味しないのと同様に、持続は永遠を全面的に否定する関係にはなかった。『エチカ』では、仮りにきっちりと20人の人間がいたとした場合、その20人の存在の原因は、人間を規定する本質とは別に考えられねばならない、と語っている。合わせて考えるならば、逆にこう言ってもよい。即ち、持続的に存在し、かつ作用するように決定されている《有限様態》は、全自然の秩序である全体的統一の中で、その存在と作用、つまりは活動の意義を有するものとして位置付けられていると理解されねばならない、と。我々はここで、何故スピノザが間接無限様態である「全宇宙の姿」に、思惟属性に対応するものを空欄として残したかが判るであろう。第三規定に《神の観念》に対応させることは我々の解釈からすれば不条理だからである。持続的存在のもつ両義性は、まさに《間接無限様態》を介して、永遠性の側からその存在の意義を汲み取ることを可能にする役割がある。我々は、『エチカ』第1部定理28において、「個々の個物ないし、有限であり、かつ限定された存在を有する各々のものは、同じく有限であり、かつ限定された存在を有する他の原因によって存在と作用に決定されることなしには、存在することも作用に決定されることもできない。そしてさらにこの原因もまた、…かくして無限に続く(, et sic in infinitum)」と言われ、有限様態の存在と作用の原因の系列が、無限遡及に陥ることを知っている。ものが「偶然的で可滅的」であるとされる根拠は、スピノザにあっては、この個物の持続的存在の他にはなく、それ故に「我々は、諸々の個物の持続については十全な認識を有することができない」(Eth. II, Prop. 31, Cor.)と言われる。

それにも拘らずこの無限遡及は、先述した無限性の《第三規定》の意味において、消極的にはあれ、《無限性》を顕現しているのである。このように、有限の立場からみる限り、《無限》は決して見えないものとしてではなく(もしそうであれば、《無限》の《有限》への内在は、初めから不可能であろう)、有限からみて、不条理なものとして侵入し、

しかも否定的に顕現し、有限の論理的構成の隙間をみせる形で肯定的に己を示す、と
いうことができる。だから、この《無限遡及》は、間接無限様態である「全宇宙の姿」の全体性、
統一性、不可分性を、表象上の観点から消極的に表現したものに他ならない。従って持続
的存在に固執する限り、我々自身の存在をも含めて、個物の存在の部分性、断片性、可滅
性は、決して、転じて全体性に至ることはできないであろう。それ故にこそ我々が注目し
なければならないのは、我々自身のそれをも含めて、個物の本質の側面であると、スピ
ノザはみた。全宇宙の姿を間接的に媒介する作用としての遍在性は、同時にその一構成部分
にすぎない個物にも内在し、その個物自体の全体性、統一性、不可分性を形成するものとな
っていないなくてはなるまい。我々は、ここに《直接無限様態》のもっている意義を認める
ことができよう。それ故に個物の持続的存在も、かかる本質の活動の側面から意義づけられ
ると言うべきであろう。

既に前節で述べた通り、無限様態とは、属性のもつ実体的無限性の様態化、つまり属性
の様態的変状(modificatio)に他ならない(Eth. I, Prop. 22, 23に見られる表現)。直接無限
様態であるところの、思惟における「無限な知性」と、延長における「運動と静止」は、ロビ
ンソンに倣って言えば、能産的自然の様態的変状として直接的であり、こうした作用とし
ての遍在性を介して得られる間接的無限様態としての「全宇宙の姿」は、延長的自然全体
の姿を借りて、所産的自然の唯一、不可分の全体性を表現する、と言ってよい。我々は、こ
れらの無限様態に、「部分と全体に通ずる無限性」の概念をみることができる。直接無限様
態と間接無限様態の関係は、能産的自然と所産的自然の関係の様態化とみることもできる。
スピノザが、人間存在を「自然の一部分(pars Naturae)」とよび、人間精神を「神の無限な
知性の一部(pars infiniti intellectus Dei)」(Eth. II, Prop. 11, Cor.)とよび、血液を人体
に、人体を全宇宙に対応させるとき(Epist. 32)、それらはいずれも全体に対する部分の関
係にありながら、部分はそれぞれ、その力としての作用性を通して、実体的無限性の全体
性、唯一性、不可分性をそれぞれの完全性に応じつつ、個体(individuum, 不可分なるもの)
として表現できるものであり、部分であり、かつ同時に全体たりうるものであると、スピ
ノザはみなすのである。そしてここに無限性の《第二規定》の本来の狙いがあった。スピ
ノザは、先に引いた「人間精神は神の無限な知性の一部である」という表現を、その同じ
『エチカ』第2部定理11の系において、次のように換言する。「神が、無限である限りにお
いてではなく、人間精神の本質を構成する限りにおいて、この観念、或いはかの観念を有
するということを言うに他ならない」、と。従ってここにみられる「限りにおける神(Deus
quatenus)」に、我々は、《無限なるもの》の様態化の決定的表現をみることができよう。
《第二規定》としての様態的無限性は、ここに極まると言ってよい。

確かに人間の知性の知解性は、神のそれに及ぶものではないが、人間の知性の知解性
には神の観念が与えられており、スピノザはデカルトの循環を断ち切って、「よしんば我々
の本性の創始者が我々を欺くかどうかを知らなくても、我々は、三角形の明晰判明な観念
を有し、…神のかかる[明晰判明な]観念を有しさえすれば、神の存在についても、何らか
の数学的真理についても、我々は決して疑うことはできないであろう」(PPC, P. I, Proleg.
p. 149)と、自らの確信をひれきし、三角形なり円なりの明晰判明な観念、つまりそれらの
起成因の把握から、論理的必然的に、三角形については「その内角の和が二直角である」と

いう特質、円については「中心から周辺に引かれた線の等しい図形」という特質が導かれるように、スピノザは、神の観念から、神の存在と数学的真理全般の保証を、得ようとするのである。換言すれば、一部分の真理を支えるものが、全体の真理であることは間違いのないとしても、スピノザでは、一部分の起成因の真理が確かめられるという点に、全体の起成因の真である保証が確信されているのである。これを可能にするのは、前章第三節に述べた通り「比の保存」の思想であり、比の直観である。個々の様態(modus)は、実体である神の「或る一定の様式による(certo, et determinato modo)」具現者、表現者に他ならない。部分は全体の一部として相互作用の只中に置かれ、無限の相互作用の連関の中の一環でありながら、なお、神の無限性、唯一性、全体性を、可能な限り表現できるのである。部分は部分でありながら、全体たりうる。表現するものは何か。神の構成的本性と永遠性に他ならない。「限りにおける神(Deus quatenus)」とは、その具現者、表現者に他ならない。スピノザは、ライプニッツではない。様態はあくまでも様態にすぎず、実体は神のみである。部分はあくまでも部分である。自己完結せるモナドではない。しかし、それにも拘らず、無限なるものの様態化を介して、全体もまた、部分に様態化する。それ故に遍在する作用もまた様態化すると考えるべきであろう。従って、無限な神の知性は、我々の精神において様態化されて、我々有限なる様態に内在するものでなければならない。

他方、我々の身体は、他の存在する事物との相互作用を通して、マクロコスモスの全体性に通ずるミクロコスモスである。後述するように、「運動と静止」を一定の割合に保つコナトゥス(努力)は、その個体としての全体性を統一し、保持する力において、マクロコスモスの全体性を保持する力に共通する。知性において、極めて単純な三角形の観念のもつ論理的必然性と、神の観念の論理的必然性が一致するとみなされるように、極めて単純な、二球の衝突にみられる相互作用と運動量の保存原理は、全宇宙の変化と運動の相互作用とその保存原理に一致する原理でなければなるまい。この《自然学的原理》こそ、《形而上学的原理》の二側面である論理的必然性と因果的必然性の一致を、極めて具体的に表現するものであり、むしろ、この自然学的原理の貫徹に、スピノザは、自らの形而上学的原理の保証を、最終的に確信したとすることができる。「運動と静止」の割合を一定に保つ二球の衝突の運動量の保存原理は、極めて単純な形でありながら、神の無限性、唯一性、不可分性を部分的に表現するものとして、諸々の有限様態における相互作用とそれらの統一として具現されている。

こうして、《有限様態》においてその個性性が保証され、作用の発現能力と唯一不可分の全体性が確保されるならば、そこに無限数属性に対応して「絶対に無限な知性」と称される、思惟における《直接無限様態》と、延長における《直接無限様態》としての「運動と静止」は、「全宇宙の姿」としての《間接無限様態》の一部として位置付けられた有限様態に、《部分的に》内在するものとして具現することになる。

第三節 無限性と完全性の概念にみるデカルトとの相違

神を「最高に完全なる実有」でなく、「絶対に無限なる実有」と称されねばならなかった理由については第一節で述べたが、スピノザの場合、完全性の概念にはどのような意義が託

されることになるのか。それは、完全性の概念を無限性の概念から解釈し、その概念の目的因との伝統的な結合から解放して、起成因に結び付け、それによってこの完全性の概念を、有限個物に内在する《無限なるもの》の指標として活用してゆく点にあった(我々は、この点については第七章、第八章において詳説する)。もっともスピノザは、この概念を神に関して用いていないということではない。例えば『エチカ』第1部定理11の備考にもみられるように、「絶対に無限な、或いは完全な実有」とよび替えて用いている。しかしこれは、基本的には書簡第60で肯定される観点に導く換言である。スピノザの真の狙いは、個物に内在する《無限性》を《完全性》の概念によって表わすことによって、スピノザ独自の概念規定、つまり、感情論等に頻出する「完全性の移行」ないし「活動能力の増減」という概念として活用し、個物に内在する「限りにおける神」の発現状態を示さんがためであったとすることができる。それは、後にも述べるように、完全性の概念を目的因(神の目的)から切り離そうとするデカルトの試みの徹底と言ってもよい。

既に述べたように、スピノザは書簡第60において、神を最高に完全なる実有と定義するならば、その定義は起成因を表現しないと言った。そして神を絶対に無限なる実有と定義するならば、その定義は起成因を表わすことができるとみる。スピノザでは、完全性は、こうして無限性に結び付き、無限性は内在的起成因と結び付き、能力(potentia)となる。従って、「存在できないということは無能力であり、逆に存在できるということは能力」である(『エチカ』第1部定理11の第三証明、即ちスピノザにおける神の存在のア・ポステリオリな証明)。本論第六章に詳説するように、スピノザでは存在すること(existere)は、かつてアリストテレスにおいてそうであった如く、機能を発揮すること、即ちエネルギーに他ならないとみることができよう。デカルトは、無限を限定する可能性、換言すれば、有限者への無限の内在(無限性の第二規定)の可能性を認めなかったから、真に完全性を無限性に置き換えることができなかつたと言っている。

『省察』の第一反論に対する答弁の中で、デカルトは、次のように述べている。

「賢明にも、事実ここで彼は、《私が無限を明晰判明に認識しているのか》、と問うている。…それ故私がここでとりわけ言いたいのは、無限である限りでの無限は(infinitum, qua infinitum est)、確かに如何なる仕方によっても把握されないが、それにも拘らず、何らかのものが、そのどこにも全く限界が見出されないようなものであるということ、明晰判明に知解することが、そのものが無限であるということを明晰に知解することである限りでは、無限は知解される、という点である」(Descartes, *Resp. 1, Oeuvres de Descartes* Ⅱ, A.T.p.112)。

加えてデカルトは、次のように言う。「しかも、ここで私は、《無際限》と《無限》の間に区別を設け、どの部分においても、そこに限界が見出されないもののみを、本来私は、《無限》とよび、この意味からすれば神のみが無限である。しかし、そこにただ何らかの理由から限定を認めないようなもの、例えば、表象的空間の延長、数の多、量の部分の可分性、並びに類似のものは、《無際限なもの》とよぶが、全ての部分で限定を欠いている訳ではないから、無限なものとはよばない」(op.cit., p.113, 括弧は原文斜体)。それ故、一定の限定された範囲に属するものは、無際限ではあっても無限ではなく、無限性は、ス

スピノザに置き換えると第一規定と第三規定とに分かれることになる。《無限性》はあくまでも神の属性であり、それに対して《有限性》は被造物であることの特質であり、両者はその意味で峻別されねばならないのである。しかし、だからと言って、デカルトの場合、有限性が直ちに無能力を示すものではなかった。

例えば、我々の知性は神の能力に比べれば有限である。しかし我々は、我々の認識能力以上のことは知りえないとしても、観念を知覚するその知解性それ自体に誤謬がある訳ではない(Med.4, op.cit., p.56)。それどころか、知性と並ぶ思惟のもう一方の契機、つまり判断能力を表わす意志力(vis volendi)は、スピノザならば、神の属性についてしか用いられない表現でもって積極的に、「その類において完全である(in suo genere perfecta)」と表わされている(op.cit., p.58)。だが無論デカルトは、この意志力に神の内在をみる訳ではない。意志力は、類において完全であると称されながら、あくまでも「或る種の神の似像にして似姿(imago quaedam et simultudo Dei)」であるにすぎない(op.cit., p.57)。この例からみても判るように、デカルトは、完全性の概念を用いて、全面的に(toto genere)異なる《無限》と《有限》を、比較媒介しようとした。後の本論第七章第四節で論ずるように、彼の神の存在のア・ポステリオリな証明は、完全性の概念を介しての、こうした外面的比較媒介において成立している。スピノザが、神について「最高に完全なる実有」という表現を、基本的には拒否するのは、こうした比較媒介を意味のないものとみたからであろう。書簡第60において(1675年)、神をこのように定義することが、起成因を表現しないと批判し、これを「絶対に無限なる実有」という概念と置き換えるとき、スピノザの念頭には、デカルトとは異なる意味での《無限》と《有限》の媒介が、形而上学的原理として成立しようという確信があったからだと言える。スピノザの無限様態は、この点に意義づけられていると考えてよい。それは、有限者における《無限なるもの》の内在と、その発現にある。それは、個物の存在への固執(conatus)における機能の発揮として、神の能力の発現である。デカルトが、『省察』第2答弁の付録の公理6に提示する「實在性ないし有性の異なる諸程度(diversi gradus realitatis, sive entitatis)」は、デカルトにとってもスピノザにとっても、《完全性の程度》を示す概念であり(デカルトでは、同じ付録の公理4において、またスピノザでは『エチカ』第4部序言においてともに'realitas sive perfectio'と換言されている)、《實在性》と《完全性》は同義であるから、スピノザでは、《無限なるもの》の様態化としての、個物における機能の発現の形態を指す概念に転ずる。個物の形相的本質(essentia formalis)として賦与された神の無限性の発現は、それが現実的本質(essentia actualis)として発揮される場合、他の諸々の個物との相互作用の中で、受動を蒙らざるをえない。ここに欠性(privatio)、つまり、本来在るべきものの否定としての不完全性が現われる。こうして、かつてはデカルトにおける神の存在のア・ポステリオリな証明において、欠かせぬ役割を演じた「完全性の異なる程度」という概念は、スピノザにおいては、個物の本質的機能へとデグラデーションした《無限なるもの》の発現の仕方に示されることになる。

同じことは、デカルトが完全性の概念を介して橋かけんとした《必然的存在》と《可能的存在》の関係にも示される。もともと、必然的存在と可能的存在の対立は、デカルトに

あつては、神の存在と被造物の存在の対立、無限者と有限者との対立として、要するに、「自らによって在ること(a se esse)」と、「他によって在ること(ab alio esse)」(Med.3, Oeuvres Ⅱ, p.50)の対立の図式として論ぜられ、デカルトは、完全性の概念を最大限に駆使して両者を比較媒介しようとしたことは既に触れた。デカルトは、被造物の存在を、神の連続的創造によって起成因から説明し、神は自己の原因(sui causa)であるとする(Resp. 1, op.cit., p.109)。それにも拘らず、原因結果という概念を神に当てはめたり、時間的な生起を母胎とする起成因の概念を、永遠なる神の存在に適用することはできないという神学者たちの反論(とりわけアルノー)に応じて、幾何学においては、無限に拡大した円が直線に、無限な多角形が円に拡張されるように、自己の原因は、起成因から「類推によって(per analogiam)」、思惟可能である(Resp.4, op.cit., pp.239-240)として、あくまでも、結果からのア・ポステリオリな神の存在証明に固執しようとした。《有限》から《無限》への道は、《類推》の他には閉ざされているのである。

スピノザにとって《必然的存在》と《可能的存在》の対立は、《永遠》と《持続》の対立である。永遠は、「持続や時間によっては説明されえない」(Eth.1, Def.8, Expl.). 持続は永遠性のデグラーションであり、時間は持続の尺度にすぎない。従って、持続から永遠に至る道は、初めから存在しない。それ故、スピノザにとって、神の存在のア・ポステリオリな証明が可能になるのは、持続の相に映現する永遠性、神の内在としての知解性に俟つ他はない。有限者に内在する無限者を前提にする他はないのである。その意味でア・ポステリオリであるにすぎない。存在するのは、あくまでも、永遠から持続を説明する仕方のみである。だから、『デカルトの哲学原理』において、これは後にも触れるが、スピノザは、神のア・ポステリオリな存在証明を行なうに先立って、次のような補助定理を掲げる。

「ものは、その本性上より完全であればあるほど、それだけ大にして、それだけ必然的な存在を含む。逆に、ものがより必然的な存在を、その本性上含めば含むほど、それだけより完全である」(PPC, Pars 1, Lemma 1, p.24)、と。

神は、スピノザにとっては、デカルトと異なり、徹底的に起成因として、自己の原因(causa sui)である。永遠の相の下における所産的自然の無限な展開の原因として、能産的自然である。神は原因であり結果である。この因果の同一性は、持続と称される時間の相の内部では、存在の自己同一性を保つ努力として、神の永遠性の様態化であり、それ故それは個物の現実的本質を構成する核となる。我々は、個物の、とりわけ人間存在の在り方をめぐって論を展開することになるが、その主役は、このように、能産的自然から所産的自然への、神の自己展開そのものを様態化している個物の現実的本質、神を表現する現実的本質、つまりコナトゥス(努力)である。我々は、まず、その最も単純な形としての自然学的原理、つまり運動量の保存原理について、次章で論ずることにしよう。

第三章 延長的自然の構成原理

序節

スピノザ哲学の核心には、既に第一章で述べたとおり、自然と人間の共属性がある。倫理学の基礎に自然学が置かれ、またその共属性を基礎づける形而上学が置かれるのも当然であろう(Epist.27,p.160)。『神学・政治論』においても「普遍的倫理学(universalis ethica)」の基礎として、自然の法則一般としての神の法(lex Divina)を挙げ(TTP,Cap.4, p.60)、なおかつ自然を解釈する方法と、聖書を解釈する方法は一致する(op.cit.Cap.7, p.98)とさえ述べている。自然法則への関心が如何に彼にとって重きをなしていたかは十分に察せられるところであろう。それにも拘らず、彼が残してくれた「自然学的原理」に関する考察は、主題が倫理的課題を解く条件に限られるとは言え(Eth,Ⅱ,Praef.)、わずかに『エチカ』第2部定理13の備考において提示される定義が一つ、公理が五つ、定理が七つ、系が一つ、要請が六つ、加えて備考が一つの計二十一箇の命題に限られている。勿論、スピノザが自然学を軽視した結果ではないことは断るまでもない。『デカルトの哲学原理』の第2部にみられるデカルトの自然学的原理に関する徹底した考察、分析、『書簡集』にみられる多数の諸々の実験、19世紀に至って発見された『虹の代数計算』、『確率の計算』という小篇、その上内容的にも彼が行なった実験は、光学から化学に至るまで、多彩である。ホイヘンスとの交流、英国王立協会のオルデンブルグを介したボイルとの意見交換等、当時の一流の自然科学者との交渉は、『書簡集』からよく知られる。それにしても、彼の思想的先人となるデカルトやホッブズと比較して、自然学的原理に関する彼の考察のその極めて限られた量には驚かざるをえないであろう¹⁾。しかも、『エチカ』の第2部の表象に関する議論は明らかに知覚の生理学を前提にしており、更に第3部の感情論も、心理学的現象、生理学的現象を扱うにも拘らず、むしろ、その扱いは、一見殆ど抽象的、形而上学的考察と見間違えるほどに、自然学的な具体的表現を欠いていると言ってよい。敢えて言えば、古代のアリストテレスの“De anima”ですらも、この点ではより豊富、より具体的であると言っても過言ではない。

そこで、例えばロビンソンは、スピノザ哲学一般について、「スピノザは、デカルトなくとも、何らかの形で汎神論的教説を形成しえたかもしれないが、その時には、恐らく、我々が通常スピノザ主義の名の下に理解している合理論的・機械論的・決定論的汎神論とはならなかったことであろう²⁾」と述べて、デカルトの機械論的自然観を端的にスピノザが継承したとして、延長における直接無限様態としての「運動と静止」を、思惟における直接無限様態としての知性の場合と異なり、延長属性から演繹することを断念している、と説く。もっともこの点では、デカルトも、スピノザ同様不徹底であり、「自然界には元来静止なるものは存在せず、存在するのは様々な運動の程度にすぎないという既にボイルによって(1696年)代表される見方には、デカルトもスピノザも迫ることはなかった³⁾」と評している。「運動と静止」が何故《対概念》として登場するのかという点に着目していないのである。ところでスピノザが、このようにデカルトの自然学を踏襲したとする見解は今

日でも根強く存在しており、例えばバルトゥシャットは、『デカルトの哲学原理』の第2部は、「全くデカルトに方向づけられた解説であり、殆ど進展した思想を含まず」、『エチカ』の反デカルト主義的根本思想も、「物体的事物の存在を神の本質的規定から理解する」という的を狙いながら、「その点から自然学を基礎づけることには『エチカ』でも成功しなかった」として、「もしそれができていれば、こうした考え方に基礎づけられた力学的契機を取り上げ、運動と静止の根拠としての力の概念に基づいて、その点でデカルトの自然学を根本的に訂正できたであろう」と、他ならぬ『デカルトの哲学原理』の最新のドイツ語版の緒言に述べている⁴⁾。とは言うものの、スピノザの自然観は、機械論的自然観ではなく、有機論的自然観であるとする見解は、最近では多く見られるようになり、例えば、ハンプシャー⁵⁾、ハリス⁶⁾、ウェトレゼン⁷⁾などが挙げられるが、いずれも、その観点は、書簡第32、並びに先の『エチカ』の自然学的諸命題の中の補助定理7の備考に見られる間接無限様態、即ち「全宇宙の姿」のもつ、有機的統一の例に拠っている。もちろんハレットも既にこの有機的統一に着目し、機械論が有機論の諸断面を示すにすぎず、その点で有機論は機械論に優るとは言え、通常有機論は、環境の存在を前提にした有限的有機体を念頭にしており、これを「全宇宙の姿」とする訳にはゆかないとして、「自己反省的統一」としての「無限な、或いは完全な有機体」として、間接無限様態を位置づけようとする⁸⁾。従ってこれに可視的要素を認める訳にはゆかないとして、思惟における間接無限様態に「神の観念」を対応させる⁹⁾ことになった。しかし、この考え方は、前章に論じたスピノザの認める無限様態の二面性に果たして合致するであろうか。その端的な例は、「運動と静止」という形で、まさに可視的に表現される直接無限様態を「絶対的な運動と絶対的な静止は同一であり、ゼロである」とみなし、「実在においては何ら運動は存在しない」として、時空における運動と静止を「有限の表現」として、「否定によって構成される」とする¹⁰⁾。ハレットは、「運動と静止」の可視的側面を剥奪して、はじめてそこに直接無限様態を見るのである。ハンプシャー¹¹⁾やハリス¹²⁾は、「運動と静止」をエネルギーとみて、そこに保存法則をみようとするが、では何故エネルギーなのかは、外面的な解釈としてしか与えられていない。ドゥルーズ¹³⁾は様態の本質が「物理的実在」だと言うが我々の言う保存原理に結び付くとは思えない。これらの解釈は、現代的には理解しやすいが、歴史的な概念規定からしてデカルトやスピノザの観点に一致するとは言いがたい。我々は、もう一度、出発点に戻って、デカルトとの観点の相違から、スピノザにおける有機論的自然観の真意をさぐることにする。

第一節 自然学的原理

スピノザの自然観を最もよく代弁する例として挙げられるのは、今述べたように、オルデンブルグに宛てた1665年11月20日付の書簡(Epist.32)である。我々もこの例から出発することにする。オルデンブルグから、「自然の個々の部分が、その全体とどのように調和し、かつ残余の部分と如何にして連関するのか」という点での我々の認識に関して質されたスピノザは、「どのように」とは、全自然とその全ての部分を知らなければ答えられないが、「肯定せざるをえない理由(rationem... quae me id affirmare cogit)」なら答えられ

ると断りながら、大略次のように説明する。

先ず、自然自体が美、醜、序列、混乱を有するのではない、それらは我々の表象作用の産物にすぎないと述べて擬人的価値概念を自然から奪うことによって目的論的解釈を排し、全体と部分の関係について以下の例を与えている。血液の中に淋巴や乳糜の粒子を見分ける視力をもった小さな虫が居る、と仮定する。「宇宙のこの部分における」我々の存在は、この虫に当る。血液の各粒子を部分としてではなく、全体として考察するであろう。もし外部に新たな運動を伝える物質が存在しないと仮定すれば、各粒子は、血液の本性だけから変化を受けることになるが、実は、血液の本性の諸法則を一定の様式で規定する数多くの他の原因が存在し、これらがしかも「逆に血液によって」規定されるのであり、従って「たんに血液の諸部分相互の運動の割合によるのみならず、血液と外部の諸原因相互の運動の割合によって生ずる別種の運動と、別種の変化が血液の中に生ずる」ことになる。この見方に立てば、血液は全体ではなく、人体の部分となろう。スピノザは、続けてこう言う。「さて、自然の全ての物体は、我々がここで血液を概念したのと同様に概念されうるし、概念されねばならない。つまり、全ての物体は、他の物体によって囲まれ、相互に一定の割合で存在と作用に決定されるが、同時に全ての物体においては、即ち全宇宙においては運動と静止の同じ割合に常に保存されている」(op.cit.,pp.172-173)。但し、宇宙の本性は血液の本性と異なって限定されず、絶対に無限である。「それ故、この無限な能力(infinita potentia)の本性によって、宇宙の諸部分は無限の仕方規定され(moderari)、無限の変化を蒙らざるをえない」。人間の身体は、神の属性の一つである延長の様態として、こうした全宇宙の一部にすぎないが、同時に人間の精神もまた、自然の一部であるとみなされる。「更に自然の中には思惟する無限な能力が在り、無限である限り、その能力は自らの内に全自然を想念的に(objective)含み、その能力の有する諸思想は、自然、つまりはその対象(ideatum)と、同じ様式で進行する(procedunt)」(op.cit.,pp.173-174)。人間精神はたんに人間身体を知覚する限りでは有限であるが、やはりこの同じ能力であり、その意味で「或る無限な知性の一部」である、と言う。

ここに述べられた内容は、スピノザの自然観の全容をほぼ包括していると言ってよい。無限な全体は、《間接無限様態》である「全宇宙の姿(facies totius Universi)」を、人間身体という生命体をさらに部分として包含する一全体として具象化したとみてもよい¹⁴。従って、自然の《一部分》としての個物の存在が、一体的な全自然の有機的連関の中から切り離しては存立しえぬことを明確に教えると同時に、人間身体並びにそれを包含する他の構成物が、「逆に血液によって」規定されると説明することによって、《有限様態》としての個物が、全体の中に解消されえない存在であることをも示す。要するに、スピノザの自然は、部分から成り立つものではない。その意味では機械論とは言い難い¹⁵。さらに自然は、スピノザにおいてはたんなる《延長的自然》を指すのみでなく、同時に《思惟的自然》であり、両者は平行定理に支えられて同一の神の能力の発現として規定される(Eth. II, Prop.7)。自然は思惟の対象として思惟の外に定立されるものではない。既に第一章に述べた如く、神すら自然と呼ばれる。自然は超越的な神による無からの創造物ではない。神は、自然として、自己の原因である(causa sui)。原因であり結果である。つまり、能産的自然(Natura naturans)の所産的自然(Natura naturata)に対する関係は、前者が後者

の起成因であり、内在因であり、かくして両者の関係を《純粹形相》の《質料》に対する関係として捉える従来の目的論的理解は存在論的に放棄された。

ところで、冒頭の例示は、それ自体が有機体であり、このような全体としての個体と、それが内包する部分としての構成要素との有機的関係に注目すれば、明らかに「運動と静止の同じ割合を保つ」努力(conatus)は——スピノザはこれを複合体(corpus compositum)の形相(forma)とよぶ¹⁶⁾——形相の質料に対する関係であり、部分に対する全体の支配は、決定論的であって、神の自由意志に基づくものではないとしても、内在的には目的論的であるとする観点が成り立つ。既にジョアキムは、神は目的をもって自然を創った訳ではないが、人間が目的をもち、合理的に選択する自由をスピノザは否定していない、とりわけ知性認識へと高まる(完全性への移行)人間の努力の積極的働きは、内在的には目的論的であると考えた¹⁷⁾。たしかに『形而上学的思想』の第2部第6章では、生命とは、この自己保存力であるとして、「神がそれによって自己の有に固執する力(vis)は、神の本質以外の何ものでもなく、神は生命であるという言い方が最上」と述べ、彼が、「自己保存力」を無機物から有機体の生命、さらには永遠なる神の生命にも通ずる原理として考えたことは疑いえない。よしんば「運動と静止の同じ割合」という極めて力学的、クールな表現方法をとったとしてもである。勿論こうした有機的理解が「複合体」の形相に求められることは今述べた通りであるが、スピノザは同時に個体(Individuum)概念をより広義に用いていたことも事実であり、「もし一つの活動において多数の個体が同時に一つの結果の原因であるように協同すれば(concurrant)、その限りでその全てを一個物(res singularis)とみなす」(Eth. II, Def. 7)としており、より低次の協同体をも含む¹⁸⁾。それ故、我々の課題は、延長における《直接無限様態》である、この「運動と静止」が、同一の割合に保たれる所以は何であるのかを、最単純物体(corpus simplicissimum)、即ち、純粹に力学的法則に還元しうる物体¹⁹⁾から解き明かしてゆかねばならない。

第二節 延長的自然における神の構成的本性の顕現

ところで、所産的自然に属するものは、延長的自然、思惟的自然のみならず神の無限数の属性に対応して無数の世界が存在するのではないか、という疑問が生ずる。これは、スピノザ解釈上に一つの難点をもたらしたが、既に、第一章で引用した『神学・政治論』第6章に彼が自ら付した注²⁰⁾でみる限り、延長的世界以外の存在をも認めていると受け取れる。同じ疑問を提起したシュラー(Epist. 63)に対する解答では(Epist. 64)、いわゆる平行定理の備考を参照せよと述べ、そこでは逆に「自然を延長の属性の下で概念するにせよ、思惟の属性の下で概念するにせよ、或いは他の何らかの属性の下で概念するにせよ、同一の秩序ないし諸原因の同一の連関、換言すれば、同じ諸物が共に生起する(sequi)のを見出すであろう」と述べており、さらに第3部定理2の備考においてこれを敷衍し、「精神と身体は同一物(una, eademque res)」であることを主張し、続けて因果的連関は、如何なる属性の下でみられようとも同一である、と重ねられている。もちろんこの論点だけから、神の知性が延長以外の属性に包括される対象(ideatum)を想定的に含む可能性を否定する根拠にはならない。我々は無限数属性に関するスピノザの意図を既に第一章第三節で十分

明らかにしたと考える。ここでは、神の無限数の属性概念を中世思想の浅薄とみなすにせよ₂₁)、限定は否定であるから、論理的根拠から一定数に限定しなかったとみなすにせよ₂₂)、我々の知性にとっては、むしろ延長と思惟の本性が、神即自然(実体)の本質を構成する属性として、ありのままの自然を開示するものとする。この点でスピノザの神は、もともと概念装置として、デカルト哲学の中心を成す、実体における存在規定と認識規定の一致、つまりは本質構成的な属性との結合による実体の知解性(Intelligibilität)を受け継いでいるとするロビンソンの解釈₂₃)は、当を得ている。

いずれにしても、もし延長的自然の概念を曖昧にするような《自然》概念を想定するならば、スピノザ哲学の独自性は、どこを捜しても無駄になろう。従って能産的自然から所産的自然への不可逆的展開を「三角形の本性からその三つの角の和が二直角に等しい」ように「必然的に流出した(necessario efluxisse)」とする論理的形式主義の側面つまり静態的側面と、「神の能力は神の活動の本質(Dei actuosa essentia)に他ならず…神が活動しないと概念することは、神が存在しないと概念することと同様不可能」(Eth.Ⅱ, Prop. 3, Sch.)であり、「個々のものは、それによって神の属性が或る一定の様式で表現される(exprimuntur)様態」(Eth.Ⅰ, Prop. 25, Cor.)であるという関係に示されるように、無限、唯一、不可分である神の絶対的に無限な活動力が、その様態化において永遠に自己を実現する関係として示す内在的、動態的側面の両面性が、前章に述べた通り、スピノザの、不可分の形而上学的原理の二面性である。我々の観点に立つならば、この形而上学的原理は、その二側面ともども、延長的自然を説明する彼の自然学的原理に相即しなければならないであろう。そうしてはじめて、彼の自然観は透明になると言うことができる。何故なら、もし自然界の現象——これには人間の知覚、感情、行動も加わる——を説明する原理が、彼の形而上学的原理と乖離するならば、ことさら選んで延長の本性を神に帰するには及ばなかったはずである。よしんば帰したところで、無限延長の概念は、たかだか延長的世界の存在の理由律にすぎないことになろう。神即自然は名目に墜ちる。これが彼の望まぬ所であることは明白である。それにも拘らず、本章冒頭に示した如く、彼の形而上学原理と有限様態相互の因果関係を説明する自然学的原理の齟齬が重ねて不満として語られてきたのである。これは、要するにデカルトの自然学の原理を、スピノザがそのまま踏襲したとする観点に起因すると言ってよい。スピノザは、はたしてデカルトの機械論を彼の自然学的原理としてそのまま踏襲したか。もしそうならば、冒頭の有機的連関を説明できなかったはずである。スピノザは、デカルトの自然学的原理を内在的に批判し、修正し、そこから得られたのが冒頭に掲げた21箇の命題であり、これによって、延長の直接無限様態に関する観点は確定し、《永遠》と《持続》の関係がむしろそこから鮮明にされたと我々はみる。

デカルトと明確に相違する事実がある。それは、後に自由と隷従という倫理的な在り方の対極を導く基本的概念、《能動(agere; actio)》、《受動(pati; passio)》の概念の相違である₂₄)。デカルトがその『情念論』の冒頭に提出する能動・受動の概念は、アリストテレスに従い同一作用の両極として登場するのに対して、同じく「感情論」(『エチカ』第3部)冒頭に、定義2として掲げられるスピノザの場合には、同一個体における異なった作用の規定であり、しかも、作用の客体としての受動者において作用の多重性が容認されているだけでなく、客体自身が作用の部分的原因となることによって客体から作用の内実が

発するという点である。この点からみれば、能動と受動の対立は、作用の主体か、作用の客体かという対立でありながら、作用の発現形式の相違とみることもできる。冒頭の例で言えば、「部分」としてみられた血液と、外部の諸物体との関係において、「逆に血液から」作用が発した点である。さらにこの概念はコナトゥスの概念を介して感情や欲望を説明する原理であるだけでなく、作用の内実が何であるかを問わない一般的原理であるから精神作用にも適用され、精神の能動は「理性」並びに「知性」の作用であり、精神の受動は「表象作用」を規定する。そしてこれが元来自然学的原理として登場した事実を忘れてはならない。

「或る物体が他の物体によって触発される(*afficitur*)全ての様式は、触発される物体の本性からと同時に触発する物体の本性から生ずる。従って同一の物体が、動かす物体の本性の差異に応じて異なる様式で動かされ、逆にまた、さまざまな物体が、同一の物体によってさまざまな様式で動かされる」(Eth. II, Ax. 1 sec. Lem. 3 apud Prop. 13)。

この命題が《最単純物体》に関する命題でありながら、知覚作用の原理として用いられ、しかも、人間存在という複合体において能動、受動の原理と相即するのである(Eth. II, Def. 2, et Postul. 1)。この原理は如何にして導かれたか。それにしても、ここで言う「物体の本性」とは何であるか。物体とは、スピノザにとって、「神が延長せるものとみなされる限りにおいて(*quatenus, ut res extensa, consideratur*)神の本質を或る一定の様式で表現する様態」(Eth. II, Def. 1)である。我々は、従って路傍の小石にも神の本質が表現されている、とみなしなければならない。それは、如何に小石にすぎないものであろうとも、所産的自然の一部である。神は如何なる場合にも可視的ではない(表象不可能)が、知解性を失いはしない。我々は、生命自体を可視的形体として捉えることができないのと同様に、小石の本性を手にとりて見ることはできない。少なくともスピノザは、そう考えたと言えよう。確かに人間身体は、知覚し、意識し、行動し、精神と一体を成す。知性にまで高まる精神をもつ。なるほど、彼は、小石が精神を持つとは言わなかったが、心身合一は他の個体にも及ぶ「一般的事柄である」(Eth. II, Prop. 13, Sch.)としている。こうした無機物から有機物を経て、人間存在に至るまでの全ての存在が、《延長的自然》においては《物体》と称される。最単純物体に関する原理は、極めて複雑な組織をもつ人間身体をも含む複合体にも通ずるものでなければならぬ。物体の本性は如何に考えられたか。能動、受動の原理は如何にして導かれたか。その過程を、次いで我々は追って行かなければならない。

第三節 物体の本性

周知の通り、デカルトにとって延長の概念は可分性を抜きにしては考えられない。

「例えば、物体的本性においては(*in natura corporea*)場所的延長と同時に可分性が含まれており、可分的であることは、不完全性であるから、神が物体でないことは確実である」(PP, I, 23, *Oeuvres* II-1, p. 13)。

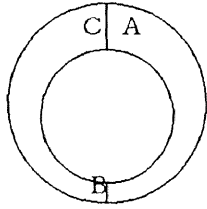
運動の可能性は、この延長の実際可分性から説明され、形(*forma*)の相違は運動から説明される。「何故なら、たんなる思惟上で(*sola cogitatione*)成立する分割は何ものも動かさないからであり、全ての物質の多様性(*variatio*)、或いはその全ての形の相違は運動

に依存するからである」(PP, I, 23, op.cit., pp.52~53)。

ところで、この延長の実際的可分性には限界がない。従って原子の存在が否定されるが、この否定の論拠が問題である。

「何故なら、我々が何ものかを思惟上分割しうるのは、このものがそれ自体で可分的であると我々が認識しているからに他ならない。従って、我々がもしそのもの自体が不可分であると判断するとすれば、我々の判断(judicium)は、認識(cognitio)に矛盾することになろう」(PP, II, 20, op.cit., p.51)。

ここでデカルトの言いたいことは、思惟上の分割可能性の前提には、あくまでも実際的な分割可能性があるということであり、実際には分かち得なくとも可能的に分かちうるとする「判断」の正しさである。つまり、デカルトの主張する延長の可分性は、スピノザの無限性の第三規定に属する無限分割に発想の根源があるのであり、かかる規定を、第一規定に属する神の無限性に帰する訳にはゆかないから、神は物体ではない、と彼は主張すると言っている。



〔スピノザの図〕

流体も同じ発想で扱われる。異径管の循環運動を説明する際、デカルトは、空間の狭さは速さで補えるから、凝縮や空虚なく循環運動が可能であると考えが(PP, II, 33)、断面積が無数の段階で小さくなる諸空間に、どのように「物質の部分」、「形体(figura)」を適合させるかに腐心する。結局、「どのようにして、そのように無際限の分割が生ずるのか思惟上把握できないとしても、その故に我々はそれが生ずることを疑ってはならない」(PP, II,

35, op.cit., p.60)、と言う。結局、延長の《可分性》は、デカルトにとって《運動》や《形体或いは形》という物的実体の《様態》を可能にする具象的根拠であり、知覚の対象となる延長的世界から、偶有的性質を捨象して残された唯一の具象的根拠とみなしてよい。それなくしては、部分とその運動を可能にする機械論的説明は不可能であった、と言えるのではあるまいか。

スピノザは、この循環運動を、そのまま『デカルトの哲学原理』の中で、水を例にして取り上げ、定理の形に仕上げる(PPC, II, Prop. 9, 10, 11)が、ここではそれを、断面積と速度との逆比例によって一挙に説明し、デカルトの延長概念の具象性に伴う問題、つまり各物質部分が「どのようにしてその形を適合させるか」という点を、はじめから問題にしない。「全ての延長は分割されうる、少なくとも思惟によって(saltem cogitatione)」(PPC, II, Ax. 9)。《可分性》は、従ってはじめから《思惟上のもの》と考えられているから、延長の可分性は同時に具象性を奪われる。デカルトにあっては、《運動》とともに抜き難い役割を果たす《形態概念》が、スピノザにあっては既に初期の段階から「理性の有」に過ぎず、「自然の有、実的有」ではなかった(TIE, § 95)。後に至っては物の非有に関わるとされ(Epist. 50)、従ってたんなる表象作用の産物に帰せられる。「限定は否定である」という有名な言葉は、この《形態概念》について言われるのである(loc.cit., Op.N, p.240)。では、たんなる思惟上とは言え、スピノザが分割可能と考えたものは何か。それは《力》である。つまり《分力概念》(分光を含めてよい)である。分力とは、本来ならば分かちえない力を、思惟上一応分割してみる考え方として、一般に物理学において用いられる概念であり、スピノザは、これを『デカルトの哲学原理』の第2部定理27の備考において「方向の力(vis determinationis)」として提示し、「運動の力(vis motus)」と区別するよう求めている。ところでこの、《物質》が先きか、《力》が先きかという問題は、オルデンブルグを介したボイルとの意見交換にも見られる。

オルデンブルグがスピノザにボイルの書物₂₅)のラテン語訳(部分訳)を送って批評を求めたとき、スピノザは、ボイルが「流動性の第一〔性質〕」を構成する諸物体を微小性と考へ、それを化学的実験によって確かめようとするのに対して、「我々は、推論と計算によって物体を、従って物体を動かすのに必要な力を無限に分かつのである。しかし、我々は実験によって、それを確認することは決してできないであろう」(Epist. 6, p.29〔傍線本論筆者])と反論している。物体の可分性を《微小性》という物的表象を超えて、《運動に必要な力》の無限な可分性に還元している点に注目したい。こうしたスピノザの見方に対して、ボイルは、それが「粒子に本来固有の運動が内在していると主張するエピクロス

派の原理に基づく」と批判したと言われる(Epist.11)とき、スピノザにおいては、《運動》は決して《物体の様態》ではなく、《物体の本性》として把握されている点を、ボイルは鋭く見抜いていると言ってよい。このことから見ても、ロビンソンの指摘した後年のボイルの見解は、むしろ当初はスピノザの見解であったのであり、ボイルはその逆を考えていたことがわかる。それはともかくとして、このようにスピノザは、《物体》と《運動ないし力》との関係を、デカルトやボイルの観点とはまさに逆に見るのであるが、では、運動と力の両義性をどのように考えるのかという問題に、我々は、スピノザとともに直面することになる。

スピノザはデカルトの運動概念をそのまま受け継ぐのである。ここにはしかし、《直接無限様態》を「運動と静止」という可視的表現でもって示す積極的な理由があるのであって、スピノザは、たんにデカルトの概念を無批判に受け入れたのではない。とは言え何故《静止》と対概念でなければならないのか。

デカルトによれば、場所の概念は、観察者の視点によって相対的である(PP,Ⅱ,13,14,15)。スピノザは、この、場所的運動とは《相対的な移動(translatio)》であるとするデカルトの見解を活用するのである。彼はこの「移動」の相対的性格を媒介にして、一気に作用反作用の法則と、静止していると目される物体にも、相対的に同じ力が働くことを導いてしまう(PPC,Ⅱ,Def.8,1^o~5^o)。この移動の原因から「運動と静止」をみる限り、両者は対概念となり(静止量の設定)、運動量(quantitas motus)に力を考えることになったのである。今日では、勿論《運動量》の変化を示すものが《力》であって($d(mv)/dt = ma = F$)、運動量=力とする訳にはゆかない。スピノザの観点は、運動量=力という等式の観点に立つ。それは、今日概念からすれば、いわば誤解に成り立つと言ってよい。もちろんこの観点は、静止した物体は《抵抗力》において静止しているとみなし、外的物体によって与えられた運動によって運動している物体には、勿論その静止量とともに速度に比例する力の作用を認めることになる。つまり運動量ないし静止量が、他の諸物体との絶えざる相互作用の中に置かれながら、自らを維持する力とみなされる訳である。自らを維持する働きが生じるのは、相互作用の中に現実^に身を置いている証に他ならない。彼の《運動量保存法則》は、言うならば《開いた系》の保存法則なのである。コナトゥス概念の母胎はこれである。

「ここで我々は、運動せる物体における力(vis in corporibus motis)を運動の量(quantitas motus)と知解する。この量は、等しい物体においては、運動の速さに比例してより大でなければならない…それに対して、静止せる物体における抵抗力(vis resistendi)を静止の量(quantitas quietis)と知解する」、と『デカルトの哲学原理』の第2部定理22の末尾に注を付す所以である。物理的には《静止量》とは、《運動量》の観点からみた《質量》に当たる訳である。そして、ともに力とみなすのである。こうして我々は、『エチカ』第2部の自然学的諸命題の一つである補助定理1の意味が明らかになる。即ち、

「物体は、運動及び静止、速さ及び遅さによって相互に区別され、実体によっては区別されない」(Eth.Ⅱ,Lem.1,apud Prop.13)。

ここに見られる実体とは、物体に内在する力であり、我々は、それを運動や静止、速さや遅さの変化によって、可視的に区別するだけであり、本来区別はできないものであるこ

と、並びにここで実体と称される、いわゆる《無限量》は、即ち《延長の本性》は、何ら可視的形態や空間を意味するものとは理解されてはならないこと、《延長属性》は延長的自然を構成する《力の始源》であることが明瞭となろう。加えて注目しておきたいのは、概括して「運動と静止」を挙げるならば、それらがもつ力の《作用》としての性質と、知覚の対象として現われる《移動》としての性質を、合わせもつ点である。そして、この「運動と静止」が、延長の属性から必然的に導かれ、《間接無限様態》としての「全宇宙の姿」を媒介する《直接無限様態》であり、前章に述べた如く、この両義性において、無限性の《第二規定》が両義的である所以が具体的に明らかとなろう。延長属性は《直接無限様態》に様態化して、はじめて可視的になり《思惟上分割可能》となるのである。もし我々の議論が正しいとすれば、スピノザは《延長概念》に根本的な改定を行なった²⁶)と言うべきである。それにも拘らず、デカルトと同じ《延長》概念にスピノザがこだわるのは、それ自体彼の失敗を意味するか、それとも《知性の改善》と同じように《概念の改善》を狙ったとしか考えられない。古い革袋に新たな概念を注いでデカルトの革袋が破れるのを待つのが狙いであったのか。ともあれ推測はここでは措く。我々は《運動と静止》の両義性の意味するところを再度論ずるに先立って、《衝突》の問題に進もう。但し、この《移動》の観点から、デカルトにとっては観察者に相対的であった点に深く注目しておきたい。

第四節 運動量保存の法則とその存在論的意義

スピノザは、『デカルトの哲学原理』の中で、「物体間に生ずる変化の全ての個別的原因」(PP, I, 40)とデカルトがみなしたところの、衝突における《運動量の保存と移動》の原理である第3法則とその細則である七つの《衝突規則》を、全て忠実に証明し、あまつさえ新たに加えたものまでであるが、ただ一点、意図的に従わなかったと思われる、しかも重要な点がある。それは、デカルトがわざわざ剛体(*dura corpora*)間の衝突と断わっているのに、それを省いてしまっているのである。理由はわからないが、推測するに、この規則を《知覚の原理》に応用するためではなかったか。次章で詳説するように知覚の内容として表象像(*imago*)を得るためには、外部のものの何らかの「痕跡(*vestigia*)」を必要とするが、剛体に《痕跡》を求めることはできないからである。スピノザがこの《痕跡》をテコにして、《知覚の原理》を物体間の《衝突の原理》から説明したことは紛れもない事実である。「人間身体が外部の物体によって触発される〔または刺戟される〕(*afficitur*)個々の様式の観念は、人間身体の本性と同時に外部の物体の本性を含まねばならぬ」(*pars cit., Prop. 16*)。この命題は、先述した自然学的命題の公理1から導かれるから、先述の(補助定理3のあとの)公理1こそ、スピノザにおける《衝突規則》に他ならないと言ってよい。確かに、知覚の媒体を顧慮しないで、外部の物体の本性を知覚の内容に持ち込むことは奇異である。しかし、もし媒体を考えるとすれば、既に部分があって全体が成立する見方につながる。スピノザの意図はそこにはない。知覚とは、本来一体とみなされなければならない全体の中に、その一部として自己の存在を限定することによって、同時に始まる外界との交渉の一つとみるべきであろう。

さて、この《衝突規則》が経験に合致しないとの意見を、スピノザはホイヘンスから聞

かされるが、既に『デカルトの哲学原理』を出版した(1663年末)後のことであり、ホイヘンスはロンドンに出向き、王立協会において、その誤りを実験的に証明する(1665年)が、スピノザがその実験の様をオルデンブルグ宛の他ならぬ書簡第32で聞きたがっている所をみると、「既定の簡単な代数の計算式でこの衝突の結果を予告した」(Epist.33)と伝えられる計算式は、親しいホイヘンスからも聞かされなかったらしい。いずれにせよスピノザは、これらの衝突規則を精緻に証明していたのである。関心の無かろうはずはない。デカルトが誤り、スピノザを誤らしめたものは何か。実験を必要としないものとして混入させた《先入見》は何か。

デカルトは、「運動の量」を問題にするとき、こう言う、「個々の物体の中に、運動するためであれ、運動に抵抗するためであれ、どれだけの力があるかを計算し、常により有力なものがその結果を定めるということを確立しさえすればよい」(PP, II, 45, *Oeuvres*, II-1, p. 67)、と。スピノザは、これを公理にまで高めていたのである。

「或るものにおける変化は、より強い力によって進行する」(PPC, II, Ax. 20)、と。

さればこそ、例えば、運動量の移動は、超過量の半分に限られ(第3規則)、静止する物体が少しでも大であれば、どんな速さの物体の衝突も、これを動かさず反発させられる(第4規則)。運動量の保存法則が、我々に明瞭に教えるところは、例えば、二剛球の衝突の場合が示すように($m_1 v_{11} + m_2 v_{21} = m_1 v_{12} + m_2 v_{22}$)、結果としての衝突後の速度、従って衝突後の運動量の変化を、一方が他方に与えた結果としては規定できない、ということである。衝突前に二球が持っているそれぞれの初期条件とトータルな運動量とによって、二球のそれぞれの衝突後の運動量が決定するのである。そして全体としての運動量が、保存されるところに、この法則の意味があることは、勿論デカルトにもスピノザにも知られていた。問題は両者の間の因果の観点の転換にある。要するに、全体が部分を決定するのであって、一方の部分が他方の部分を決定するのではない。スピノザは計算式こそ聞かされなかったが、この事実を明確に知ったものと思われる。今挙げた『デカルトの哲学原理』の公理(PPC, II, Ax. 20)から先に挙げた『エチカ』の公理(Eth. II, Ax. 1 sec. Lem. 3 apud Prop. 13)への転換がこうして生まれた。後者に立つ限り因果関係は相互的である。いずれか一方を捨象すれば、十全な原因(causa adaequata)とは言い難い。部分的原因(causa partialis)であり、非十全な原因(causa inadaequata)であるにすぎない(Eth. II, Def. 1)。

既に事柄の起成因からの理解を真の觀念として理解していた(TIE, § 72)スピノザは、ここで通常、現象の因果的連鎖として理解された因果の外面的規定から脱するとともに、明らかにデカルトの連続的創造の神を内在化させてしまうことになる。もはや持続は《瞬間の合成》ではない。しかし永遠と持続の対立はまだ残る。だがこの点についてはのちに譲ろう。

さて、'adaequare'とは、断わるまでもなく《等置する》ことを意味し、《等式》に導くことに他ならない。《等式》にもたらされるのは、起成因とその結果である。この不可逆の関係においては因果関係は、相互的でなく、一義的である。全てのものの起成因としての神ないし能産的自然と、その結果である所産的自然の関係以外にこのような一義的關係は成立しない。何故なら、冒頭の例にみられるように、全てのものが全てのものと相互に関連し合っており、如何なる部分と言えども、それを単独で取り上げるなら、抽象にす

ぎないことになるからである。しかしそれならば認識の可能性は、我々自身が一切の部分を包括する全体者とならねばなるまい。我々自身が神でなくてはならなくなる。それにも拘らずスピノザは個物の本質について語り、その真の認識について語る。これは、冒頭の例で言えば、一箇の血球は、一箇の血球として相互の交渉の中にありながら自らを保持し続けることが、いささかなりとも可能であるからに他ならない。先の静止量の発想が端的にそれを物語る。そしてそのモデルが、最も単純な《二球の衝突》に他ならない。つまり、もし《系》の思想が確立されるならば、相互の交渉の中に置かれながらなお自己を保持する《個物の本質》は、部分的な全体者として認識可能ということが出来る。自然学的原理としてこれを確立するならば、それは、事柄の「最近原因(causa proxima)」を把握すること、生起する事象を《包括する全体》として把握すること、そして本質から説明すること、これである。そしてスピノザが物の本質を、先述した通り《保存力》として把握したとすれば、《分力》が可能であり、《自然学の原理》は、《形而上学の原理》に矛盾しない。少なくとも、《閉じた系》を前提にして時間的に生起する事象の前後を因果的に等置すること、これが物理学上の因果観であり、それは部分から全体へと絶えず視点を転換しながら、原因と結果の没時間的な等式を導く作業であり、根底に《保存力》を設定している。こうして《自然学の原理》は、むしろ、我々が《形而上学的原理》と称したものを、形式的に様態化している(modificare)とすることができる。

しかし、それならば何故スピノザは、通常、因果の連鎖と理解される定理をわざわざ掲げたのか。この問題を取り上げることによって、「運動と静止」の両義的性格、つまり永遠と持続の関係を次に考察することにしよう。その命題はこうである。

「運動ないし静止せる物体は、他の物体によって運動ないし静止に決定されねばならなかった。後者も同様に、…かくして無限に続く(et sic in infinitum)」(Eth. II, Lem. 3, apud Prop. 13)。

我々は既にこうした無限性が、《無際限》として、スピノザの無限概念の《第三規定》に属する表象的無限性であることを知った。スピノザはこの補助定理の系において、次のような例を考えている。我々はもう一度衝突の問題に戻ろう。仮りにAとBが衝突したとする。もし、この場合Aのみに視点を置いてその変化の原因を考えるならば、Aにとっての外的原因としてBの「存在と作用」が考えられ、その「存在と作用」を抜きにしてはAの変化は考えられないであろう。同様にして勿論Bにとっては更にCが…と続くことになる。これは、一旦放棄したかに思えた先述の『デカルトの哲学原理』の公理20の、形を変えた再現である。同じ無限遡及は、既に前章で述べたように、一般的には『エチカ』第1部定理28で示され、また第2部定理9では、観念の無限遡及として提示されている。そして何よりも注目すべきは、冒頭の例において、血球から出発して全宇宙に及び、同様に『エチカ』の自然学的命題の中の補助定理7の備考では、「全自然が一個体である」という想念に及ぶ。ともに無限性の《第三規定》が活用されているのである。延長属性の直接無限様態である「運動と静止」の可視的性質の一面とともに、我々は、ここに間接無限様態の可視的性質という側面を見ることができよう。無限遡及でありながら、なお、全体性に至る所以は、結果からの遡及は不可能であっても、原因からの帰結は可能であると、スピノザは考えるからである。このように《無限性》が《持続》における連続性のスクリーンにその可

視的性格を現わすところに、その《第三規定》の意義が認められることは既に述べた通りである。先の補助定理3の特質は、現実中存在する或る物体(例えばA)に、つまり或る一定の《有限様態》に、無限のかなたから帰着する受働の因果規定にある。全体の結果として各部分を見るのではなく、相互作用の一方を捨象して或る一定の有限様態に限って、その中に生ずる変化を問題にしているのである。それは、受働を蒙る側の視点に相対的ではない。無限遡及は必定である。しかも、これが次章で述べるように知覚作用の原理として登場する点に注目したい。従って《感性的知覚》は、一定の空間、時間に相対的である。勿論それは、我々の身体が、全自然の一部として一定の空間、時間に位置づけられることに拠っている。つまり「持続する」と言われる在り方に依拠している。スピノザは、この在り方を「自然の共通の秩序(communis naturae ordo)」と称した(Eth.Ⅱ, Prop.29, Cor.)。これによって部分から見た全体は、知覚の構造がもつ共通性を除けば、正に多様、混乱を呈するが、同時にしかし、人間精神は、この外界からの刺戟を得ることによって、逆に自己の身体が存在を知覚し(Eth.Ⅱ, Prop.19)、外部の物体の現実的存在を知覚し(pars cit., Prop.26)、かつまた自己を認識する(pars cit., Prop.23)。そしてまさにこの事実が人間精神をして神の認識に至らしめる(Eth.Ⅱ, Prop.47)と言われる。部分から見た全体でなく、全体から部分を見る逆転を可能にする、とスピノザは言う。何故か。《持続》の相に映現する《本質》を見るからである。精神の受働である表象がたんなる仮象でないからこそ可能になったのである。先に我々は、「運動と静止」が《移動》としての可視的性質と、保存力の《作用》としての性質を合わせもつことを知った。我々の身体の本質を構成する《運動と静止の同じ割合》を保つ努力が、たんなる力学的概念に止まるならば、同じ運動量をもつ無機物と交換しても、別に選ぶ所はあるまい。可視的に「運動及び静止、速さ及び遅さによって相互に区別される」最単純物体として扱うことができる。その場合ですら、可視性の背後に知解性を伴う《力》の存在を前提にしなければならなかった。況んや我々の《努力》は内的統一を完徹するために、自己を包括する全体を要求し、それらとの相互作用を必要とする。カビですら身体維持の薬として必要なのである。スピノザが要請1において、「人間身体は、極めて多くの、それぞれが極めて複合化されている異なる本性の個体から成る」(Eth.Ⅱ, Postul.1 apud Prop.13)と語るとき、そこに異質な相互作用の多重性を承認し、まさしくマクロコスモスに照応したミクロコスモスの全体性を有機的に表現せんとしているとみなしてよい。それにも拘らず、保存力としての機能は、一個の小石の保存力の機能に通ずるのであり、その共通性を《最単純な》形で示すものが《運動量の保存法則》であるとスピノザはみた。従ってこのように《保存力》として《個物の本質》を捉える限り、我々は、無機物と有機物の区別なく、一般的に該当する原理としてこの保存法則を見ることができるのである。そしてそこに、存在論的には、所産的自然における《個物に内在する神》を見ることができ。それは持続を貫く働きとして、それぞれの個物に賦与された永遠の賜物であり、有機的な生命の別名に他ならぬ。スピノザが「全ての個体は、程度の差はあるにしても、靈化されている(animata sunt)」(Eth.Ⅱ, Prop.13, Sch.)と語るとき、彼の念頭にあったのはこのことではなかったか。我々の精神も、《身体の観念》である限りでは動物の水準を超えるものではない。従って問題は、この生命の発現形態を如何に発展させるかであろう。何故なら、我々も、死すれば小石にも劣る能力しか発現す

ることはできないのであり、これまた我々と自然の共属性の帰結にすぎないからである。身を断崖から沈めんとする者は、落下の法則に支配された無機的物体に、自ら欲してその身を貶めることに他ならない。逆に高めれば、人間精神は、その身体性をも超え出る意義を、同じ《保存力》に認めるであろう。その可能性の条件は心身合一にある。では心身合一とは何か。我々は、この課題と共に認識の問題に論題を移そう。

第四章 認識の問題

序節

『エチカ』第2部の表題は、周知のように「精神の本性と起源について(De Natura et Origine Mentis)」とよばれ、冒頭においてこの部の課題は「人間精神とその最高の至福の認識に、いわば手を携えて導くことができる事柄…の解明」であると記されている。そしてその展開は、人間精神とは何かという点についての生理学的考察を含む解明と、そこから導かれる認識論を構成するという点では、アリストテレスの『靈魂論(De anima)』の近世哲学版とよんでよいかもしれない。両者の関連性については、わけてもコナトゥス概念について、後に第六章で触れることになるから、ここでは措くことにする。ともあれ、この部の構成自体に注目するとき、極めて特徴的な点が二つある。その第一点は、その知覚作用に関する理論が、延長的世界の構造分析に支えられた人間身体論を基礎にして、人間身体と外的世界との相互作用によって説明されるという点であり、第二点は、このような知覚理論の展開において、その限界の指摘に了るや否や、直ちに逆転して真の認識の可能性を、全く同一の知覚理論を基礎にしながら論述する、その逆転、ないし論証展開の不連続性という点である₁)。

この二つの特徴を、スピノザの論証過程に即して追うならば、スピノザは、この部の冒頭において、物体、本質、観念、十全な観念、持続、実在性、個物と、それぞれ定義したあとで、五つの公理を立てる。その公理2は、「人間は思惟する(Homo cogitat)」と言い、公理4は、「我々は或る物体が多くの仕方で触発されるのを感じず」と言う。それ故上述の問題は、この両公理の論証的斉合性、要するに《思惟》と《感性的知覚》の関係をスピノザが如何に考えるのかという問題につきる。公理4の「或る物体(corpus quoddam)」とは、もちろん我々自身の身体を指すが、これをこういう仕方提示するのは、身体存在の知覚も、論証過程に含まれるからであり、ロビンソンは、これを指して「経験的要請」と言い、デカルトにとっても、『第6省察』における物体論構成の出発点として措定されたものであるとする₂)。スピノザ自身は、《感覚》ないし《表象作用》と、《知性作用》の相違をどのように位置づけたのか、これが我々の問題である。我々は、この問題を《自然学的原理》の認識論的課題への応用という面から考察してみよう。スピノザの認識論の構成は、この観点から、斉合的に浮き彫りにされると考えるからである。勿論《自然学的原理》が、《形而上学的原理》に支えられていることは、前章にみた通りである。

第一節 知覚の構成原理

さて、先の公理4は、スピノザの慣用的表現に置き換えるならば、「我々は身体の変状の観念を有する」(Eth. II, Prop. 13, Dem.)ということであり、このいわゆる「身体変状の観念(ideae affectionum Corporis)」は、さらに定理17の備考において、「我々は、通常使われてきた用語を保存するために、人間身体の変状を、ものの表象像(imagines)とよぼう。そ

の観念は、ものの形態を再現しないとしても、外部の物体を、我々にとってあたかもそれが現在の現出するように現出する」とし、「精神がこのように物体を観想する(hac ratione contemplatur corpora)とき、我々は、精神が表象する(imaginari)とよぼう」と述べている通り、これが認識の三つの種別の、第一種の認識に属する「表象作用(imaginatio)」を指すことは断わるまでもない。さらに、スピノザにとってこの認識作用つまり知覚作用は、精神が「非十全な観念(idea inadaequata)を有する」ことを指す。スピノザはこのことを次のような形式で述べている。

「そして、神が人間精神の本性を構成する限りにおいてだけでなく、神が人間精神とともに他のものの観念をも有する限りにおいて、神が、この或いはかの観念を有すると我々が言うとき、それは、人間精神がものを部分的、ないし非十全に知覚するということを意味している」(Eth. Prop. 11, Cor.)。

これがスピノザ独特の表現であることはそのあとにすぐ、「ここで読者は疑いもなく踏くであろう」と述べていることからわかる。この命題について例を挙げて説明してみよう。例えば、「我々が太陽を見る」という視覚作用について言えば、太陽が我々の眼に一定の作用を及ぼして生ずる我々の身体の変状、表象像(imago)の観念として、「我々が表象する」、つまり「太陽を見る」のであって、我々の精神自体の活動として太陽の本質を認識することを意味しているのではない。換言すれば、それは、我々の視覚機能と太陽自体との相互作用全体の一結果として、我々の側に生ずるものに他ならない。この相互作用を、スピノザは次のように表現する。

「人間身体が、外部の諸物体によって触発される、それぞれの観念は、人間身体の本性と同時に、外部の物体の本性を含まねばならない(debet)」(Eth. II, Prop. 16)。

ところが、スピノザはこの証明の論拠を、既に述べた通り、定理13の備考に総括された自然学的諸命題の一つ、補助定理3の系のあとの公理1に求めているのである。それは前章に示した通り、《運動量保存法則》のスピノザ的表現に他ならなかった。まことに、自然学的原理は、人間身体と外部の物体との相互作用の局面を通して、人間精神の作用を規定し、認識の問題を規定している。少なくとも表象作用に関する限りはそう言わざるをえないのである。だが、何故スピノザは、表象作用を説明するのに当たって、知覚のさまざまな様式を区別して個別に論ずることをせず、ただ「人間身体が外部の諸物体によって、触発されるそれぞれの様式の観念」と、概括的に扱ったのか。デカルトやホブズは言うに及ばず、アリストテレスですらも感官の諸機能を区別しつつ、はるかに詳細に論じている(De anima)。スピノザが自然学的原理を、表象作用の説明の基礎に据えたとしても、実は、たんに知覚の生理的機構を説明する目的で据えたものではないのである。もしそれだけの根拠ならば、その不十分な概括的处理に不満を述べて当然かもしれない。スピノザが自然学的原理を表象ないし知覚作用を説明する基礎に据えた真の狙いは、感性的知覚の、認識論的構造一般の解明に、他ならぬこの自然学的原理を役立てようとしたためであったとみたい。概括的扱い方或いは単純化は、むしろ意図的であり、却ってそれがスピノザの真の狙いを浮き彫りにしてくれると言ってもよいのである。

例えば、今挙げた知覚の相互作用の定理(Eth. II, Prop. 16)の証明の根拠は、上述の通り、自然学的命題の中の補助定理3のあとの公理1にあった。ところが、この命題を含むその

後の公理2に至るまでの八つの命題は、全て、スピノザがその公理2のあとで明言するように「最単純物体(corpus simplicissimum)」についての命題であって、「複合体(corpus compositum)」についての命題ではないはずである。もちろん補助定理2にある通り、全ての物体は延長という属性に帰属し、直接無限様態である《運動と静止》の作用が全ての物体に働くことは言うまでもない。その点では、最単純物体であれ複合体であれ、異なるところはないと言うことができる。しかしながら要請1に述べるように、人間身体は、相異なる本性を有する多数の個体から合成された複雑な組織体、複合体である。それにも拘らず、こうした人間身体が表象作用において外的物体と交渉をもつとき、人間身体は全体として、一個体とみなされた上で、その作用について、最単純物体についての公理が適用されているのである。何故このような処理が平然と行なわれうのか。表象作用つまりは知覚作用が、おしなべて科学的説明を受け入れうるものとするならば、その生理的ないし物理的過程が如何に複雑な過程であるにもせよ、この定理16を、最も単純な運動法則によって構成されていて然るべきだという、そうした要請であると、受け取ることもできない訳ではない。確かにそれは当たっており、スピノザは身体変状の観念の生成過程を合理的に説明する意図を全く無視している訳ではない。定理16に続く定理17、18にかけては、主として要請5を用いつつ、こうした過程の合理的説明を果たそうとする。要請5とはこうである。

「人間身体の流動的部分が、外部の物体によって他の柔らかい部分にしばしば衝突するように決定されるならば、その表面は変化し、言わば、衝撃を与える外部の物体の何らかの〔諸〕痕跡(vestigia)をそこに刻印する」(Eth.Ⅱ,Postul.5,apud Prop.13)。

この痕跡が他ならぬ表象像、つまり《身体の変状》であり、表象作用はこうした物体相互間の作用を基礎にした説明に依拠している。記憶(memoria)その他の観念連合(concatenatio idearum)は、この痕跡を基礎にして説明される(Eth.Ⅱ,Prop.18,Sch.)。しかし、それだけに終始する積りであれば、上述したように、感覚器官の機能を個別に取り上げて論ずるか、少なくとも「人間身体の一部の本性は…」とすべきであったであろう。スピノザはそれをしない。そればかりか、要請3において、「人間身体を合成している諸々の個物、従ってまた(et consequenter)人間身体は、外部の諸物体によって極めて多様な仕方で触発される」と、直ちに人間身体自身、つまりは全体としての人間身体の本性に引き戻すのである。それ故、知覚の作用は、それが如何なる感覚器官によるものであれ、ただたんに身体の一部、例えば、視覚器官と視覚の対象の間の相互作用を意味するだけのものではない。むしろ本来的には、人間身体と外部の物体との相互作用を意味するものでなければならぬのである。しかも、これが最単純物体相互の運動を規定する原理に支えられるとするならば、前章において、静止量を保存力として捉え、運動量に共通する概念であることを確かめた我々の観点に立って言えば、少なくとも知覚の作用は、一個の人間身体としての自己を維持する力が、自らの「運動と静止の一定の割合」を保つために外部の物体と相互作用を行なう、その働きから把握されねばならないものである、ということが判るであろう。つまり、スピノザの表象作用は、人間身体という複合体の、自己維持能力の一環であり、そこに位置付けられねばならない(debere)という論理的必然性を示す点に、定理16の真の狙いがあると言うことができるのである。

もともと複合体は、「…いくつかの物体が残余の物体によって強制されて相互に接合するか、或いは、それらが同じ速度か異なる速度で動かされても、それらの運動を相互に一定の割合で伝え合っている(communicent)ならば、そのとき、それらの物体は互いに合一し、…全てが一物体ないし一個体を合成していると言う」、と定義されている(Eth.Ⅱ,Def. apud Prop.13)。しかも前章の冒頭の例にもみられるように、その構成要素は、外部との相互作用の中で、交換され(loc.cit.,Lem.4)、量的に変化し(loc.cit.,Lem.5)、方向の変化を伴う(loc.cit.,Lem.6)と言われる。それにも拘らず、全体としての運動に関係なく、構成要素が相互の運動を保持し、伝え合っていれば、つまり全体としての「運動と静止の一定の割合」を保つならば、即ちその複合体の形相に変化がなければ、「自己の本性を保持する」とされるのである(loc.cit.,Lem.7)。もちろん全自然は一個体であるから、人間身体は《自然の一部分》であるとスピノザが語るとき、それは、この人間、かの人間が、否、自然の全ての個物が、全体としての自然から切り離されて、それ自体として存立する条件は寸毫たりともないことを意味している。空気を否定してみるがよい。水を否定してみるがよい。しかし、同様に空気も水も、それ自体としては存立することはできないのである。その意味で、一切の個物は全自然の有機的連関の中に含まれているのであり、そこに間接無限様態としての「全宇宙の姿」を可視的にみることができるとは前章にみた通りである。最近の研究家が、ここに環境系(エコシステム)を見る所以である。我々にとって問題は、その認識論的基礎づけにある。スピノザにとって、認識活動とは、この保存力の操作的な活動の意識された側面を指すとみることができないか。もしそうであるならば、表象ないし知覚作用は、全自然の有機的連関の中で、人間が自己の身体の維持を企てる保存力の活動の意識的現象であり、それ故に、その相互作用に関わる自己の身体の本性と外部の物体の本性とを含まねばならないと言うことができる。定理16の意義はここにあるとみてよい。

スピノザは書簡第58において、外的原因によって運動している石が、自分ではできる限り運動を継続しようと努力していると意識すると仮定した場合の例を挙げて、「確かにこの石は、自分の努力は意識し、決してそれに無関心ではないから」(Op.N,p.266)、自分は自由だと信ずるであろう、と述べて、人間の自由も同定であり、欲求は意識しても、その欲求を決定する原因を知らない点にそう信ずる理由があるとしている。人間の真の自由について論ずることはここでは措くとして、スピノザが心身の合一(Mentis,et Corporis unio)を語るのは、この努力の意識としてである(Eth.Ⅱ,Prop.13,Sch.)。つまり身体の自己保存力の発揮を、他の諸物との相互作用の中で、それらとの区別を確認することによって、身体が自己であると知ることが、精神と身体との合一の意識であると言ってよい。スピノザは、この合一を、「人間精神を構成する観念の対象(objectum)は、身体である」と表現する(Eth.Ⅱ,Prop.13)。そして、この意識を媒介するものが、《身体変状の観念》に他ならない(loc.cit.,Dem.)。加えて、その系において「ここから帰結するのは、人間が精神と身体とから成り、人間身体は、我々がそれを感じずる通りに存在するということである」と述べている。我々は冒頭の引用で、スピノザが表象作用について、「精神がこのように物体を観想する」と表現し、contemplari(観想する、観照する)という言葉を用いていることを知った。我々はこの言葉が、スピノザにおける《合一》の証となる言葉であり、これが、

後に「神との合一の認識」を示す言葉として、《直観知》に用いられるのみでなく、このように、心身合一の意識を示す言葉としても用いられている点に深く注目すべきであろう。まさに、感性的知覚が《心身合一》を証しているのである。

ところが、この同じ《身体変状の観念》は、他の諸物との相互作用の中で、一方で自己の身体の保存力を意識させると同時に、他方でそれと区別された諸々の他のものをも当然意識に持ち込んでくる。平たく言えば、何が自分の身体維持に役立ち、役立たないかを知らしめることになる。だからスピノザは、先の定理16に系を二つ立ててこう言う。「人間精神は自己の身体の本性と同時に、極めて多くの物体の本性を知覚する」(Eth.Ⅱ, Prop. 16, Cor. 1)。それにも拘らず、「我々の有する外的物体の観念は、外的物体の本性よりも、我々の身体の状態をより多く示す」(loc. cit., Cor. 2)、と。さすれば、どんなに素朴な人間でも、太陽の恩恵を知っていることになる。しかしこれらの系の末尾に、『エチカ』第1部の「付録」の参照を求めていることから判るように、人間が自己の身体の維持能力を介して得るところの、知覚作用に基づく認識は、《事物の本性》と《表象内容》との混同を断ち切れず、「全ての自然物を自己の利益の手段とみなす」目的論的な自然解釈を生み、「もし、目的に関係せず、図形の本質と性質にのみ関わる数学が、別の真理の規範を人間に示さなかったとすれば、…実にこの理由一つだけからでも、真理は永久に人類に隠されていたであろう」(Eth.Ⅰ, App. 0p. Ⅱ, p. 35)と述べるように、「共通の偏見」を生み出すものともなる。スピノザが「自然の共通の秩序(communis naturae ordo)」と称するのは、このような感性的知覚の構造に基づく認識秩序のことである(Eth.Ⅱ, Prop. 29, Cor.)。スピノザは、これを「知性の秩序(ordō intellectus)」から明確に区別されねばならないと主張する(Eth.Ⅱ, Prop. 18, Sch.)。認識の構造が根本的に異なるのである。知性の秩序によれば、「精神は事物をその第一原因によって知覚し、その秩序は、全ての人間において同一である。」(loc. cit.)と言う。両義的に用いられる[このこと自体に意味がある!]「知覚する(percipere)」という言葉は、この場合あくまで「知性の知覚」である。それに対して「人間精神が自然の共通の秩序に基づいて事物を知覚する場合には、精神自身についても、自己の身体についても、外部の物体についても十全な認識を有さず、ただ混乱し短絡した認識を有するにすぎない」(Eth.Ⅱ, Prop. 29, Cor.)とする。いわゆる《観念連合》に基づいて普遍的認識を導くことは不可能であると、断ずるのである。それにも拘らず、その証明にみられる通り、我々の精神はこの「身体変状の観念」による以外には、自己の身体を認識せず(Eth.Ⅱ, Prop. 19)、自己自身を認識せず(Eth.Ⅱ, Prop. 23)、「ただそれによってのみ」、外部の物体の存在を知覚する(Eth.Ⅱ, Prop. 26)のであるから、如何なる知性と言えども、この、全体の中の部分として位置づけられた自己の身体性以外には、認識の《基礎》を求めるとはできないはずである。如何なる十全な観念も、この非十全な観念を《基礎》にする他には、成立しえないのである。いったい《知性の秩序》は、何に拠って成立するのか。部分からみた全体に対して、全体から部分をみる視点への転換は如何にして行なわれるのか。

ハンプシャーは、この視点の転換を、スピノザと同時代のオランダの画家であり、デルフトに住まいしたフェルメール(Vermeer, 1632~1675)の一幅の絵——フェルメールは『絵画芸術』と題している——に摸して説明している。その絵は、画家が一人のモデルを窓際から差し込む和らかい光に充ちた室内で描いている、その有様を画家の背後から描いた

ものである。それは、画家とモデルの関係を自ら描いてみせる絵であり、無論それは画家の画業自体の反省的意識に立つ視点であるから、フェルメールは『絵画芸術』と題したのであろう。それは、我々が前章において、運動量の保存法則について語った、部分から全体への視点の転換と同一である。もっとも、我々が自己の身体に固執する限りは、画家は自分の後ろに立つことはできないし、二球の衝突の一球に止まって見る限りは、自己と区別された他の一球しか眼に入らないことは確かである。画家はどうして自己の背後に視点を据えることができるのか。二球の衝突の一球は、他の一球と自己との相互作用を包含する視点をどこに得るのか。要するにアルキメデスの支点をどこに得るのかが問題になる。

我々の観点からすれば、それは感性的知覚の構造に基づく認識の秩序を、知性の秩序へと再編成することに他にない。基礎に帰着する受動の連結を、始源から発する能動の連結の中に取り込み、始源から基礎を導くこと以外にない。それは、身体の自己を保存する力が、外界との相互作用の中で自己の統一と維持に発揮されるのと同様に、精神もまた、受動において成立する諸々の非十全な観念を自己自身の中で再統一し、位置付けることが可能であることを意味している。それは身体に合一する精神に対するところの、精神の自己省察であり、スピノザが《観念の観念(idea ideae)》と称するものに他ならない(Eth.Ⅱ, Prop.21, Sch.)。知覚ないし表象が、外界との相互作用のいわば結果として精神に反映するのに対して、つまり精神の受動として成立するのに対して、逆に《観念の観念》は、その結果を生ぜしめる原因からの考察として、精神の能動として成立する。スピノザはこの点を次のように説明している。

「精神の観念と精神自身とは、言うならば同じ必然性によって、同じ思惟能力に基づいて神の中に存することになる。何故なら、精神の観念、つまり観念の観念とは、実は、思惟の様態として、対象との関係なしにみられる限りでの、観念の形相に他ならないからである」(loc.cit.)。

スピノザは、形相(forma)という言葉をも、殆ど「形成する(formare)」という動詞の名詞化したものとして捉えており、この意味からして《観念の形相》とは、観念の観念たる所以、つまり思惟作用を意味すると考えてよい。だから、《観念の観念》とは、観念を考察する知性の観念形成の働き自体であり、それは、反省的思惟に端的に示される。「知っていることを知る」という具合に(loc.cit.)。これは、観念そのものを対象化してゆく形で、一種の無限遡及に陥るが、しかし、同時に、観念とそれを対象化して得た観念の同一性が保証されるなら、そこで、それは止揚できる。従って、反省的思惟における包括的観念の形成は、同時に精神の能動として、思惟における自己同定を導く。つまり《真なる観念》、《十全なる観念》の形成である。アルキメデスの支点は、心身合一の証となる表象としての観念をも、このように対象化できる、この《観念の観念》にあると言えよう。

こうして、スピノザにおける感性的知覚ないし表象と知性作用の関係は、デカルトの場合とは異なって、心身関係として論ぜられるのではなく、思惟という同一属性に帰せられる精神の受動と能動の関係、受動から能動への転換として論ぜられている。勿論、その背後に、心身平行定理が成立していることは、断るまでもなからう。

第二節 能動と受動

既に述べた通り、スピノザにとって人間存在は、《精神》と《身体》とから成り、「我々が、感ずる通りに存在する」(Eth.Ⅱ, Prop.13, Cor.)この身体は、実体の本質を構成する無限数属性の一つ、延長の様態的変状、即ち所産的自然における延長的個物ないし個体として、従って、この人間、かの人間が存在することも、存在しないことも等しく自然の秩序から起こりうる(Eth.Ⅱ, Ax.1)ものとして、いわゆる有限様態である。それ故人間身体の本質は必然的存在を含まず、自然の因果の秩序を超え出ることができない以上、個々の人間もまた、個物一般の作用性に服するものとなる。自然の中の因果関係として現われた作用一般は、作用の能動性と受動性においてその性格を二分することになる。《能動(agerere; actio)》と《受動(pati; passio)》の区別がそれである。この概念の規定は、『エチカ』第3部の感情論の冒頭の定義として登場するが、これを含めて冒頭の諸命題は、スピノザがデカルトの『情念論』を意識し、かつそれに対決するものとして提示したものであることは、その序言から窺えるところである。心身の相互作用を究極的には認めざるをえなかったデカルトに対して、それを断固として拒み(Eth.V, Praef.)、心身平行論を堅持しようとするスピノザからすれば、無論能動、受動は心身間の相互関係として問題になるのではない。そればかりではない。

デカルトがアリストテレスに従って、『情念論』冒頭に、同一作用の両極として定義する能動・受動。)は、発動者と受動者を一義的にしか規定できないのに対して、スピノザにおいては同一個体における相異なる作用の規定として登場し、この場合、受動者に対する作用の多重性が容認されることになる。これが重要である。そうしてはじめて、実体としてではなく、無限に拡がる自然の因果関係の中に織り込まれた一個体としての人間存在の能動性、受動性が捉えられるからである。具体的にスピノザの定義を提示しよう。

「我々を十全な原因とする或る事柄が、我々の内部或いは外部において発生する場合、つまり…、我々の本性のみによって明晰判明に知解される事柄が、我々の内部或いは外部において帰結する場合、私は、我々が能動する(nos agere)と言う」。続いて、

「それに対して、我々をたんにその部分的な原因とする或る事柄が、我々の内部において発生するか、或いは我々の本性からその事柄が帰結する場合、私は、我々が受動する(nos pati)と言う」(ともに、Eth.Ⅱ, Def.2)。

能動も受動も、ともに或る結果が発生する限り、《作用》を意味することには変りはない。両者の相違は次の二点に集約される。第一は、或る結果を生ぜしめた原因即ち我々が、前者においては十全な原因(causa adaequata)であり、後者においては部分的な原因(causa partialis)である。第二は、その原因の必然的な結果が、前者においては、自己の内部もしくは外部に存し、それに対して後者では、自己の内部にのみ存することである。十全な原因とは、その結果がそれ自身のみによって明晰判明に知覚されうる原因に他ならず、部分的な原因とは、それのみによっては、その結果が知解されえない原因である(pars cit. Def.1)。従って我々が能動する場合、その作用の結果が我々の内部に生ずるにしても外部に生ずるにしても、我々自身がその作用の主体であり、その結果に対する一切の《最近原因》を我々自身が有することになる。他方、我々が受動する場合はどうかと言えば、その

場合、もちろん我々は、作用の客体となる。即ち、部分的原因と言われるのは、或る結果を生ぜしめた原因の一部にすぎないことを意味し、非十全な原因(*causa inadaequata*)とも称され、しかもこの場合、その結果は自己の内部にのみ存するからである。この受動の定義は、既に前章で述べたように、『エチカ』の中の自然学的諸命題の一つ、或る物体が他の物体によって動かされる様式について説明される、第2部の補助定理3のあとの公理1と、等価である。つまり前章において、我々が、スピノザにおける運動量保存法則からみた衝突規則の表現であるとした、公理1に当たるのである。即ち、動かされる物体の様式は、動かす物体の本性からと同時に、動かされる物体の本性から帰結するが故に、その様式は一方の本性のみからは明らかにならぬから、我々が外部から作用を受ける場合、必然的に、我々はその結果の《部分的原因》となるのであり、勿論この場合、その結果が我々の外部に存するとは考えられないから、我々の内部に生ずる訳である。これが受動の定義であった。

我々が前節で述べた知覚の構成原理も、やはり先の《運動量保存法則》の観点に立っていたが、我々の行動原理をも含むところの能動と受動の概念も、同じく彼の運動量保存の法則の観点に立っていることが、これで明らかであろう。我々が自然の諸々の事物との相互作用の中に在る以上、これはむしろ当然のことであると言ってよい。さらに注目したいのは、我々は今、能動と受動の説明を、因果的必然性から行なったが、その定義は、同時に論理的前提と帰結の関係として、論理的必然性についての能動と受動の規定をも含んでいる点である。前提と原因が重ねられ、結果と帰結が重ねられているのである。この両者の平行関係が、能産的自然と所産的自然を結ぶ結節点、媒介項であることは、既に繰り返し述べてきた。それは、我々の行動原理と認識原理の相即関係として、この能動と受動の概念規定に改めて登場しているとみてよい。その証拠は直ちに同じ第3部の定理3にはっきりと示されており、スピノザはそこで次のように述べる。「精神の能動は、十全な観念のみから生じ、その受動は、非十全な観念のみに依存する」、と。我々が、認識の問題を論ずるこの章において、能動と受動の概念規定を第3部から持ち込む所以は、この《十全な観念》と《非十全な観念》の関係を、我々の行動原理の側面から照らし出す必要があると考えるからであり、その必要性は、既に知覚の構成原理を述べた前節に一部認められたところであり、また、我々はこれを《操作と認識》の関係として第五章において詳説する機会をもちたいと考えるからである。

ともあれ、以上の能動と受動の概念規定から明らかになる点をまとめるならば、次のように言うことができる。

我々人間の能動と受動という作用の二面的性格は、本来、作用それ自身を限定するものではなく、むしろ作用が最近原因としての自己から発するか、即ち作用の主体であるか、それとも他の個物の作用に服するかとの相違であって、作用の内実には関わらない。無論、受動における作用の外的原因の多重性をも否定しない。さらに、受動する場合、即ち作用の客体となる場合であっても、客体自身が作用の《部分的原因》となることによって、客体自身から作用の内実が発現する、ということである。従って、能動と受動の区別は、因果系列の中でたんなる作用形式に止まらず、作用の発現形式とみなすことができる。それ故、作用の客体であるにすぎないにも拘らず、或る結果に対する部分的原因となること

から、それを絶対視すれば、その結果に対する完全な主体であるかのように思いなす誤謬に陥る場合がある。具体例を示すならば、表象作用は、既に述べたように、精神の受動であり、例えば太陽を見る(表象する)という作用は、一見我々の主体的行為のようであるが、実は太陽から来る光が我々の網膜を刺戟する(身体変状、表象像の形成)ことによって、生ずる結果であり、網膜の作用を含めて我々の主体の意図のみから発するものではなかった。同様に、欲望も意志も、のちにみる如く、スピノザからすれば、それへと決定する外的原因を忘れるときにのみ、自ら欲し、自ら意志すると言われうるのである。

以上の分析から相互に関連する三つの事柄が明らかになる。第一に、作用の発現形式に作用の内実が関わらぬ以上、作用の内実、個物(ないし個体)としての有限様態とは別に、それ自体として考えられねばならない。第二に、個物がそれによって個物として定立される個物の本質は、この作用の発現の根拠でなければならない。第三に、この作用形式の規定が作用の内実に関係なく成立し、かつ同一であるとすれば、そこに作用の平行関係が設定されていなければならないという三点である。第一点については、既に《無限なるものの様態化》として、つまり無限様態について本論第二章で一般的に明らかにしてきた。その具体的側面を前章において、延長概念の下で論じたのであり、我々がこの章で取り上げているのも、他ならぬ思惟におけるその具体的側面であると言ってよい。第三点については既に第一章第三節、第四節において、《属性に対する実体の構成的本性》として十分に論じてきた積りである。第二点については、のちの第六章の課題として残すが、いずれにせよ、能動、受動の概念は、このようにスピノザ哲学の核心に当たる上の三問題に結び付いているのである。我々は、先に進む前に、いましばらく認識の作用性について詳らかにしておきたい。

問題は前節にみたように、それ自体としてみられた観念、スピノザ流に言えば、観念の形相的有(*esse formale*)が、思惟作用そのものであり(*Eth. II, Prop. 5*)、何ら対象との関わりから規定されるものではなく、観念自身が作用性を有し、作用として実在し、観念は、「画板の上の絵のようにもの言わぬ」ものではない(*Eth. II, Prop. 43, Sch.*)という点にある。だから、スピノザにおいては、《観念(*idea*)》とその《対象(*ideatum*)》との関係は、本来的に一致するものとして、平行定理において存在論的に規定され、十全な原因が十全な観念に、非十全な原因ないし部分的原因が非十全な観念に置き換えられ、精神の能動、受動は、それぞれ認識活動における理性認識並びに直観知と、両者に対する感性的知覚ないし表象作用の関係として論ぜられることになるのである。我々は、この能動、受動の概念を念頭に置きつつ、再び、観念の問題に立ち返り、理性認識と直観知の果たす役割の考察に向かうことにする。

第三節 真の認識の構成原理

因果の無限の連鎖の中に身を置く人間の《身体変状の観念》は、スピノザの言葉を使えば、まさに、「あたかも前提のない結論の如きもの」(*Eth. II, Prop. 28, Dem.*)である。いったい精神の能動への転換は如何にして可能か。真の認識は如何にして形成されるか。デカルトにおける如く、知覚や表象を捨象して‘*ego cogito*’に至るのではなく、スピノザ

はむしろ、知覚や表象を基礎にして、いや、それらを素材にしてこの転換を企てると言うてよい。その例証を示そう。

『エチカ』第2部定理47は、次のように述べる。

「人間精神は、神の永遠かつ無限なる本質の、十全な認識を有する」。

問題はこの証明である。

「人間精神は、(定理23より)自己並びに(定理19より)自己の身体、並びに(定理16の系、及び定理17によって)外的諸物体を、現実存在するものとして知覚する諸観念を(定理22より)有している。従って(定理45及び46より)神の永遠かつ無限なる本質の十全な認識を有する。Q.E.D.」。

ところで、これと全く対照的な命題は、先の第一節で引用した定理29の系である。

「人間精神が自然の共通の秩序に基づいて事物を知覚する場合には、精神自身についても、自己の身体についても、外部の物体についても十全な認識を有さず、ただ混乱し短絡した認識を有するにすぎない」。

この証明と試みに比較してみれば判ることであるが、外部の物体の知覚の証明の基礎には後者では定理26が用いられているけれども、それは前者で基礎にしている定理16とその系を踏まえているから、前者、つまり定理47の証明と、後者、つまり定理29の系の証明に異なる前提はない。一見して判るように、全く同じ前提から出発しながら、全く異なる結論、つまり一方では知覚の認識の非十全性が、他方では真なる認識の基礎づけが導かれるのである。いったいこの相違は何を意味するのか。けだし、定理47こそ、スピノザ独自の認識形式、いわゆる直観知(*scientia intuitiva*)とよばれ、定理40の備考2において第三種の認識と称される認識形式を形成する基礎命題に他ならないのである(*Eth. II, Prop. 47, Sch. 2*)。第三種の認識とは、「神の若干の属性の形相的本質の十全な観念から、ものの本質の十全な認識へと進む」認識形式であり、因みに挙げるならば、同じく十全な観念を形成する第二種の認識は、「我々が、ものの諸特質の共通概念にして十全な観念を(*notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas*)有することから」形成する認識形式である。第二種の認識については次章で触れるとして、我々は、先に挙げた両定理の相違に、ともあれ注目したい。再び問おう。同一の根拠から、全く対立する、逆の結論が導かれる所以は何か。

我々は、ここに、思惟における直接無限様態の両義性が示されているとみたい。そこには、延長属性における直接無限様態、つまり「運動と静止」が、その可視的性質においてまさに《運動と静止》という観察者に相対的な姿を示すと同時にその本質を《保存力》として知性に開示するのと同様に、他ならぬその知性の知解性に開示される《自然の秩序》と、表象に現われるところの、有限者に共通するという意味で示される《自然の共通の秩序》との両義性が示されていると我々は考える。後者が有限者に帰着する無限遠からの帰結として、無限性の第三規定における無限遡及に属するから、「あたかも前提なき帰結の如く」示されるのに対して、「知性の秩序」は、まさにその逆、第三種の認識に示されているように、神の属性の十全な観念から出発し、個物の「本質の十全な認識へと進む」道である。この逆転、つまり精神の受動から能動への転換を可能にするのは、表象的無限性の連鎖に示される、有限からみて不条理なものとして侵入してくる《無限遡及》であり、それを逆転

して無限性の第一規定の様態化を個物にみることを可能にする、知性自体の《無限性》である。それは、反省的思惟として、部分から全体へと視座を移す、あの運動量保存法則の、トータルに運動量を把握する仕方、《運動と静止》の背後に存在する保存量への洞察に、最も典型的なモデルを見ることができた、あの構造と同じである。従って、定理29の系と定理47は、表裏の関係にあり、前者が《持続》を表象的観点として選ぶとすれば、後者は《持続》を「永遠の相の下に」捉え直す観点に属すると言ってよい。同一の前提から、全く逆の結論に至るのは、言うならば観点の相違と言ってよかろう。前者は結果から原因へと遡及しようとし、後者は原因から結果を導こうとする。いずれが正しい認識方法であるかは、スピノザにとって多言を俟つには及ばなかった。それは、発生論的認識において真理の洞察に至る道が、『知性改善論』において用意されていたからである。)。いったいこの転換が具体的にどのようにして生ずるのかは、個々の認識種別の果たす意義の考察から明らかになるが、これは、操作と認識の関係を論ずる中で取り上げることにして、次章の課題としよう。

第五章 操作と認識

序節

スピノザの認識論は直接実践理論に関わっている。我々は、既にホッブズの発生論的定義との関連について述べた際に、スピノザにもホッブズの操作的な思考方法が、とりわけ『知性改善論』において色濃く反映していることを示した。ただホッブズの場合、自然界に存在している事物の特質の認識が、発生因の認識の前提であり、この、結果から原因への推理を、逆に人工物において発生因から結果へと、模倣することによって、その特質を具体的に含んだ人工物を形成する点に、換言すれば神の技術を模倣する点に、その特色がみられた。それに対してスピノザの場合には、起成因の把握は、具体的な個々の個物の本質の認識として操作的な思考とみなされるべきであるとする点に違いが見られる(第二章注3参照)。スピノザの《観念の観念》は、現実的個別的な実践的狀況のなかで、自己と自然、自己と他者の関係を反省的に捉え直すとともに具体的な実践的判断のなかで、これらの関係自体を精神において主体的に形成してゆく実践理論として活かされるから、同時に倫理的な行動原理を具体化する認識理論でありうるのである。他ならぬ『知性改善論』の狙いはその理論形成にあったのである。

このような認識と実践との結合は、のちに論ずるごとく、例えば感情の自己認識による克服、自他の関係における実践原理としての隣人愛の実践法則的捉え方等に鮮明に浮び上がってくるが、その出発点は、あくまでも真偽の判断という純粋に認識論的な課題にあった。スピノザは、如何にしてこの認識論的な課題から倫理的な実践を繙くことができたのか。逆に問うならば、もし実践的な認識という《操作》の概念によって初めから認識と実践の両者の結合を前提にするとすれば、実在の認識の可能を標榜する彼の存在論と、操作の観点に立つ認識論は、如何なる点で斉合性を獲得するのか。更にまた、如何にしてその操作の概念自体は、たんなる技術的な概念に止まらず、倫理的な判断にまで及ぶことができたのか。我々はこの問題を以下において詳らかにしてゆきたい。

第一節 操作的思考に関するホッブズの観点との相違

もともと認識は、スピノザにとって「知的道具(*instrumenta intellectualia*)」とみなされており、ハンマーが不完全なものから完全なものへと次第に進化してゆくように、知性も「生来の道具(*innatum instrumentum*)」を鍛錬することで、より完全なものとなると考えられている(TIE, § 30, 31)。この点でのベーコンの影響は、久しく認められてきたところであり、また認識を、このように機能的な側面から捉えるのは、観念を作用性から捉える姿勢と合いまって、スピノザの認識論の基本的な特徴でもある。認識種別も、その側面からみれば、不完全な認識形態を排除するという形ではなく、より完全な認識形態へと止揚してゆく(つまり、鍛錬してゆく)形でそれぞれ位置づけられている点に特徴がある。また、操作的思考の特色は、すでに前章で挙げた知覚の構成原理に示されている。この場合

平行関係、つまり‘idea’と‘ideatum’の関係は、《表象》と《表象像》の間に成り立つことが求められた。いわゆる《心身合一》はそこから導かれた。しかし知性とその対象との関係はどのように考えられているのかが、問われよう。この点について、スピノザが例にあげるのは、いわゆる半円の回転に関する真偽の区別である。

スピノザに言わせると、「もし、或る建築家がいて或る建築物を秩序に従って概念したとすれば、そのような建築物がこれまで存在したことがなく、これからも決して存在することはないとしても、それにも拘らずその思想は真であり、その建築物が存在すると否とに関係なく、その思想は同じである」(op.cit., § 69)。ここに、「真なる思想は虚偽なる思想から…専ら本来的徴表によって区別される」とされる所以がある。設計上間違いがなければ、やがては実現されることもあるように。認識と存在との一致は、真なるものの形相にとって、言わば第二義的であることになる。「ペテロが存在するという表現は、ペテロが実際に存在することを確実に知っている者にとっての他には真ではない」(op.cit., § 69)。かくして、「観念の中には、真なる観念が虚偽なる観念からそれによって区別される何らかの実的なものが存在し」、「真の思想の形相は、…知性の能力と本性そのものに依存するのでなければならない」(op.cit., § 71)とされ、件の例が与えられる。

「例えば、球の概念を形成するために、任意の原因、つまり半円が中心の回りで回転し、この回転からいわば球が生ずると想定する(fingo)。この観念は確かに真であり、なるほど我々は自然の中ではこの様にしては如何なる球も生じたことがないことを知っているが、しかしこれは真なる知覚であり、球の概念を形成する最も簡単な方法である。ところで注意されるべきは、この知覚が半円の回転を肯定している点である。この肯定は、もしそれが球の概念ないしかかる運動を限定する原因の概念に結びつけられていなければ、或いは一般的に、もしこの肯定が単独にあるだけであれば、虚偽であろう」(op.cit., § 72)。

この具体例がホップズの発生因の認識に関する円の例(De Corpore, Cap. 1, 0L 1, pp. 5~6)にそのまま照応することは、既に述べた通りである²⁾。しかしホップズの場合、彼の狙いは、この例に置き換えて言えば、自然界に在る球の特質を含んだものを、具体的に人工物として模倣するには如何にして発生因を把握すべきか、という点にあった。だからホップズは、「仮りに実際の発生因でなかったとしても」という条件を付けることを忘れない。それ故この条件は、発生因が人工的でしかないという条件を伴う操作的に実践的な認識を意味する。《球形の特質》を分析から得て、その発生因を《半円の回転》によって与えることによって、《人工的な球》へと総合する。分析によって得られる特質の認識は、結果から原因への推理を可能にし、逆に原因から結果への操作的な結実としての総合の過程をもたらす。

この分析と総合の円環構造は、スピノザの場合、反省的に実践的な認識形式を可能にする形式へと変遷を遂げる。この場合、《半円の回転》という観念は、《球の概念》を前提にしているとスピノザは考える。つまり、半円の回転という実践を介して球の現実化に至るとみるのである。ここに観念の観念の遡及的反省の構造が、実践を介して原理的に認識の確実性を獲得する道が開けた。実践的に証拠立てられねばならないのは、「半円の回転による球の概念の形成」である。何故なら、「半円が運動する」という命題は、半円自体からは導かれないから、「半円」を「運動」と結合する可能性が他にもあるなかで、この

場合には、他ならぬ球の概念によって限定されて真であるからである。つまり、ここで真とされるのは、半円の回転という操作を介して得られる、球という概念の確実性であり、スピノザは、この操作の確実性を知る反省的認識に、真理の確実性の認識をみたのである。

球の概念→半円の回転→現実の球、の二つの過程のうち、先の球の概念から半円の回転を導く過程は、ホッブズの場合には人工的な発生因(原因)を導く分析的過程であったが、スピノザが言うように、この分析的過程自体が思惟上の因果関係として、既に球の概念を前提にする以上、実は、球という特質の認識が発生因の認識の原因となっていると、ホッブズを批判する。しかしホッブズの場合にも、少なくとも球の特質の認識は、半円の回転を介して証されている(後の過程)。人工的にはあるにせよ、現実の球は形成できるのである。スピノザがホッブズにとっては当然のことを批判する所以は何か。スピノザがこうした認識形式を、「この回転からいわば球が生ずると想定する(=虚構する、fingo)」と表現し、「自然をば、よしんば真であるにしても、抽象的な公理と混同することによって、自ら混乱し、自然の秩序を転倒させる」(TIE, § 75)と評するのは、この認識のもつ自然の洞察に関する抽象性に基づいている。だからこそ円を球に変えた以外は、全く同じ例を用いるスピノザの真意を読み取ることができるのではあるまいか。人工的な球の生産が狙いであればホッブズの見方でよい。しかし、これはスピノザが狙う自然の認識、「個別的事物の本質」(op.cit., § 19)の認識ではなかった。ホッブズの操作的認識の方法は、スピノザにとっては、後に述べるように《真なれども十全ならざる認識》として批判されたとみることができる。

自然界に存在する球は、その球を存立せしめる発生的原因を有し、球の特質はその原因によって生み出されるという見方は、スピノザにもホッブズにも共通している。ただ、ホッブズの場合には、その特質を人工的に模倣することによって、原因と結果の関係が逆転し、その点をスピノザが批判する以上、特質の認識から半円の回転という人為的原因を導くのではなく、自然の球の特質自体を生み出す、個別的な、球自体の発生因を洞察できる手立てを得るならば、「半円の回転」に相当する自然的原因から、当該の球の特質を導くことができるはずである。このような自然的原因は、ホッブズのように《分析》による、結果から原因への推理によってではなく、球を球としてその《存在の同一性》に保つ球の本質の、他ならぬ《直観》によって得られる。知性的直観による対象と認識の一致が真なのである。人工的発生因の指定に替わって、観念における産出的な「自然の姿の再現」(TIE, § 42)が登場し、《観念の観念》は、かかる《再現(referre)》の確認として、《反省的認識》となる。この、操作的認識における認識論上の枢軸の転換を企てることこそ、『知性改善論』の狙いであったと我々は考えたい。

第二節 操作の主観主義的解釈とその批判

ところで、操作的認識におけるこの認識論上の枢軸の転換によって、操作的認識の性格自体に、ホッブズの捉え方とは根本的に異なるスピノザ独自の捉え方が生まれた。この転換によってスピノザの操作的認識は、ホッブズが哲学から「排除」した課題。)を当然引き込んでざるをえないからである。

「方法とは、反省的認識、ないし観念の観念以外のなにものでもない。…それ故、精神が所与の真なる観念の規範に如何に適応されるべきか、を述べるのが良い方法であろう」(TIE, § 38)と述べ、「全自然の起源と源泉を再現する観念から」(op.cit., § 42)、一切の確実な認識を導こうとする。そのようにして初めて、《観念の観念》が示す確実性は、存在と認識の一致を証できるからであり、スピノザにとって確実性とは、事物の「想念的本質(essentia objectiva)自体に他ならない」からである(TIE, § 35)。スピノザが、「真理は自己自身を証する」(op.cit., § 44)と語るとき、その真理性は、パルメニデス以来の存在論的な《思惟》と《存在》との同一性に基づくものであって、決して操作的思考自体から証されるものではないのである。スコラ学の伝統をデカルトから受け継いで、なるほどスピノザは、概念的には事物の《形相的本質》と《想念的本質》の区別を行いはする(TIE, § 33)。しかし、両者の存在論的な同一性に立てばこそ、確実性の根拠を形相的本質にまで遡る必要がないのであって、逆に、この、遡る必要がないことをもってして、操作的思考の確実性を導いた訳ではないのである。スピノザの操作的認識には、明らかにその客観主義的態度が貫かれていると、我々は考える。そうでなければ、《実体の構成的本性》は、思惟する主観の自己産出性に吸収されることになる。

ところが、この操作的思考に関連して、ハンマッヒャーは、スピノザの認識論を主観主義的に解釈する提案を、他ならぬ『知性改善論』と『国家論』のゲープハルトの独語訳の合本に、新しく解題を付ける形で行なっている。

ハンマッヒャーは、まさにこの《観念の観念》という思惟上の運動から出発する。スピノザの「確実性とは、想念的本質(essentia objectiva)自体に他ならない」(TIE, § 35)という設定は、「思惟の対自化」、つまり《観念の観念》という反省の中で、「何ら新しいものが生じないということによって可能になる」と主張する。そしてこの《観念の観念》と、《観念》との同一性を、形相的本質と想念的本質の同一性に、否、同一性一般に、敷衍するのである。「反省のこの自己止揚は、同一性の基本構造として置き替えることができる」と。

だがしかし、ハンマッヒャーのこの同一性の主観主義的解釈は、スピノザの存在論をどこまで汲み尽くすことができるであろうか。なるほどスピノザは、認識の対象の本質把握がデカルトと異なり、「その対象の形相的本質に依存しない」(TIE, § 71)と述べはする。それ故スピノザでは、デカルトにおける《形相的本質》と《想念的本質》の関係は、確かに想念的本質としての《観念》と、その真理性の確認である《観念の観念》との関係に移行している。だから、我々がものの本質を捉えているかどうかの問題になっている間は、あくまでも我々の観念は、虚構に等しい位置にしかない。しかし、幾何学的形象としてはあれ、例えば半円の回転によって(=起成因)球の概念を形成できる(=結果)ということを確認するその確実性は、半円の回転という観念の自己産出性(真理の本来的徴表)を、真理の外来的徴表としての《観念の観念》において確認することを意味している。スピノザが、《観念の観念》を「事柄自体の認識には何ら寄与しない」ものとして消極的にしか評価しない所以は、認識論的にはこの、観念のもつ自己産出性(十全性)を第一義的とみなし、観念(idea)とその対象(ideatum)との一致の関係を第二義的とみなしたからに他ならない。ハンマッヒャーは、この観念のもつ自己産出性を直接思惟の運動、つまり《対象化》とみ

なす。こうして、《観念の観念》と、《観念》との関係を、《想念的本質》と《形相的本質》との関係一般に、「置き替え」られるものとみなすことになる。この時点で、《観念の自己産出性》は、スピノザにとっては第二義的な、《観念とその対象との関係》にすり変わったのである。主観主義的解釈はこの点に由来するとみることができる。

《観念》と《その対象》との関係が、このように、認識論的に第二義的に扱われるのは、存在と認識との同一性が、認識の主観によってもたらされるのではなく、存在論的に指定されているからに他ならない。従って、この同一性は、存在論的には第一義的である⁷⁾。ハンマッヒャーは、この位置づけを逆転させようとしたのである。それは、スピノザが何故かかる同一性から出発したのかという、彼の存在論の根本原理への問いにおいて、解釈を誤る結果に導く。思惟の自己産出性は示せても、延長の自己産出性を示すことができないことになろう。ひっきょう実体の構成的本性は、思惟の自己産出性の幻影でしかなくなる。

ハンマッヒャーは上述の解説を次のような批判でまとめた(op.cit., Einleitung, s. XVI)。「従って、要約すると、『短論文』から『知性改善論』に至る観念説の変遷に即して言えば、一方に全自然の宇宙論的統一の認識という考え方があり、それには観念の受動性が対応するが、他方には認識する主観の確実性にその視点を有する自己能動的構成の意味での方法論的思考があり、この両者の間には、『エチカ』に至ってなお解決されずに終わった相剋を、我々は確認できる。その相剋が解かれずに残っているのは、主観の認識諸条件がその実践的意義において注目されないからである」。

スピノザの存在論的課題は、この二元論の克服にあったはずである。なるほど、『短論文』から『知性改善論』への発展段階には、認識の「受動的受容」から能動性への転換がはかられている⁸⁾。しかし、『知性改善論』や『デカルトの哲学原理』の段階におけるスピノザは、「一切のものの原因となり、その想念の本質が我々の一切の観念の原因ともなるような」(TIE, § 99)、「神の観念」から出発し、そこに存在と認識の同一性を求めているのであって、デカルトの‘cogito’に求めているのではない。デカルトの‘cogito’の前提には、欺瞞者ではない神の観念の、明晰判明な認識があるとスピノザは考えた(PPC, Prolog. I, p. 149)。もし、ハンマッヒャーが、スピノザの操作主義の独自の前提を見誤って、確実性の認識の、いわば現象論的分析の順序を、存在論的前提と帰結の関係に同一視するとするならば、それは、デカルトの循環を断ち切ったスピノザの成果を無に帰することになろう。

神の観念は永遠性にあり、ものの本質の認識は、前者から後者への直観に成り立つ。永遠性は無限性であり、その一部である我々の知性には、かかる直観が可能である。この無限性の内在を承認しない限り、自然の中の一部である人間の現象論的立場から出発する認識論と、神の無限性から出発する存在論とは、永久に乖離せざるをえない。我々は端的に言いたい。受動性が能動性の《否定(negatio)》ではなく《欠性(privatio)》であるごとく、直観の可能性の根拠は、他の認識形式にむしろ先行し、それらを直観自体のデグラーションの形態として自ら示しつつ、いわば、《基礎》となっている、と。この点については、スピノザが認識種別に示している《操作》と《認識》との具体的な関係を検討すれば、より明確なものとなろう。

第三節 比例計算と認識種別の問題

直観知の可能性の根拠は、他の認識形式に、むしろ先行し、それらを直観自体のデグラデーションの形態として示しつつ他の形式の《基礎》となっていると我々は言った。このことは、スピノザの認識種別に如何なる意図があるかを検討するならば、その段階的区別の展開の中で判然となってくる。ところで、認識種別についての彼の見解は、周知の如く『短論文』から『知性改善論』を経て『エチカ』に至る過程の中で動揺し変遷している。それにも拘らず、認識種別の説明に用いられる例は、『短論文』から『エチカ』に至るまで、一貫して《比例計算》であった点が注目されるべきであろう。いずれの場合にも、比例計算が、操作と認識の関係、否、我々の認識自体の本性を解き明かす鍵の役割を果たしていると言うことができるのである。動揺し変遷するのは、四つの種別（『エチカ』の場合も、第一種の認識が「漠然たる経験(experientia vaga)」と「観念連合(concatenatio idearum)」に分かれるから、細かくみれば四種になろう)のうち、《理性認識》に該当する種別についての評価である。スピノザは、『短論文』では、これを「明晰かつ判明なる認識(klaare en onderscheide bevatting)」(KV, II, Cap. 1, Op. 1, p. 54)としているが、『知性改善論』ではそれを、個物の本質の認識には至らないが故に「…誤謬の危険なく結論づけるということが、或る程度言われねばならないが、それだけでは我々の完全性を獲得する手段とはならないであろう」(TIE, § 28)と評して、非十全な認識に含めた(TIE, § 29)。ところが、『エチカ』では第二種の認識として再び『短論文』の評価に舞い戻り、しかも十全な認識に転換する。いったいこの変遷は何を物語るのでしょうか。《理性認識》に対するこのような評価の変遷の背景には、実は操作的認識に伴う《経験法則》を、経験自体に根拠があるとみなす素朴な見解から、その根拠を直観知と同様に、《存在の同一性》から繙く見解への彼自身の思想的発展があったと、我々はみなすことができる。それは同時に、操作的思考自体の認識論的徹底であったと言ってよい。以下に述べるのは、認識種別における操作と認識の関係、並びにこの評価の変遷においてとりわけ重要な意義をもつ『知性改善論』から『エチカ』への《理性認識》の位置づけの変化についてである。

スピノザが認識種別の例に用いた《比例計算》について言えば、いずれの計算方法をとるにせよ、無論第三種（『知性改善論』では第四種、ここでは4と書く。以下、他の種別についても同じ）の認識である直観自体をもふくめて、それらに先立って比と比例の存立根拠が既に与えられている点に、我々は先ず注目しなければなるまい。認識種別の問題は、その比例の未知の一項がどのようにして見出されるのかという点での《操作》の妥当、非妥当に関わるにすぎない。妥当、非妥当に関わるということは、操作の根拠が種別されるということである。『知性改善論』に即して言えば、証明なしに操作を「聞き覚えて」操作するか（1）、「単純な操作の経験から一般式をつくる」ことによるか（2）、「そうした操作をしなくても比例することを知っている数について、同じことがなされるのが分かる」と、「そこから、その操作が第四数を見出すのに常に好都合であると結論する」ことによるか（3）、「比例の本性と特質から」、数学者のように所与の諸数の比例性を「直観的に、つまりは何らの操作なしに見る」か（4）の、四種である。この四種の分類

は『短論文』の分類を踏襲している。『エチカ』では、(1)と(2)を合わせて第一種、さらにユークリッドの証明を引用する箇所が第二種(3)に移って、この第二種(3)が、十全な認識に転換する。

つまり、

『知性改善論』→『エチカ』
非十全な認識；(1, 2, 3)→(第一種)
十全な認識；(4)→(第二種、第三種)

我々が問題にしなければならないのは、これらの種別の根拠は何であるか、『知性改善論』から『エチカ』の種別への移行の意義は何かということである。後者については節を改めて論ずることにして、まず前者についてみるならば、この例に挙げられた比例(proportio)と操作(operatio)の關係に注目しなければならない。『知性改善論』のこれら四種の區別を、この關係でみるならば、次のようにまとめられる。

スピノザが、この例を持ち出すとき、予め三数が与えられ、第一数と第二数の比に等しい第三数に対する第四数が求められ、それを求める操作の根拠の相違に応じて、認識種別が語られるのであるから(TIE, § 23, 24)、既に述べた通り、比例の本性と特質(natura proportionis ejusque proprietates)は、操作の存立根拠として既に所与である。円の本性と特質が、円の《発生論的定義》と、同一の点から同一の距離にある点の連続としてのその《特質》に在るごとく、また三角形が、その内角の和を二直角に保つごとく、比例の本性と特質は、《比の同等性ないし保存性》と、ユークリッドの命題19に在るように、《内項と外項の積の同等性》という特質をもつ。但し、スピノザは、ユークリッドのように、特質が本性にとって、その存立のための必要十分条件とは考えなかった。事は幾何学の図形一般の問題ではないからである。彼が問題にするのは、自然と、そのなかに存立する具体的な個物の本性であり、その特質である。例として比例問題がとりあげられるのも、第一章第三節で述べたように、それ自体が自然と個物の本性に関わるからに他ならない。それ故に、本性から特質を導くことはできても、幾何学の図形のように、特質から本性を導くことはできない。一切について自然(=本性、natura)が先行する。

スピノザにとって、《比例性》ないし《比の保存》は、存在論的には存在の同一性であり、永遠なる自然の本性であり、現実的な個物の本質を構成するコナトゥスの本性(形相的本質)である。それ故に、《比例の本性》に背く操作は受けつけられない。その意味で言えば、操作とは、この場合、比例の本性と、そこから導かれるその特質を、顕在化する行為であるということが出来る。そしてそれこそ他ならぬ比例の認識であり、スピノザが比例計算を認識種別の例に持ち出した本意であるといつてよかろう。認識が十全であるか非十全であるかの相違は、その操作において、操作の主体が、比例の本性と特質を活かしているかどうかの相違である。しかし注意しなければならないのは、たとえ非十全な認識であろうとも、スピノザは、それが改善され、克服されてしかるべきとは見ていても、否定され、拒否されねばならないとは見ていないということである。否、それどころか、その例だけを見る限りでは(op.cit., § 20),むしろそれぞれの認識種別が個別に独自の機能を発揮して我々の生活に欠かせぬ認識方法となっているとさえいえることができる。比例計算の例についても同じことが言えるであろう。必要に迫られて用いる方法には、それが

数学的に見て如何に厳密さを欠く操作の仕方であろうとも、その中には比例の本性が含まれているのである。「ハンマー」の機能を知る能力は、非十全ではあっても、生得的道具(*innata instrumenta*)の一つとして、我々に具わっている(*op.cit.*, § 30,31)。改善しなければならぬ所以は、我々が、そうした《非十全な認識》にのみ従う限り、真の幸福には到達できないからに他ならない。非十全とは、十全性の欠性(*privatio*)ではあっても、否定(*negatio*)ではなかった。では、認識の個々の種別は如何なる根拠から導かれるのか。

とりあえず、我々は、『知性改善論』の認識種別の順序に従って、比例の本性と特質が、操作を行う主体の意識の中で活かされている状態を、まとめてみることにしたい。そうするとそれは、次のように言うことができよう。

先ず、比例の本性と特質に無関心に、操作を記憶し、経験している状態(1)。

例えば小学生が、比例の特質である内項と外項の積が等しいことを使って計算の答を出しても、それだけでは比例の本性を知っているとは言えないだろう。何故その操作が正しいのかは、「証明ぬき」では知られえない。確実性の根拠は、操作方法の記憶と積の計算に限られる。比例の本性の観念は、彼の意識の中にはない。

次いで、比例の本性と特質を単純な一般的経験に求める状態(2)。

1の状態で、記憶した操作方法を検討する必要が生まれるが、これは、最も簡単に計算できる数について操作方法を試み、それに照らし合わせて再確認するのがてっとりばよい。例えば、1:3=2:6だから、内項の積は外項の積に等しいと教えられたその計算方法は正しい、と。比例の本性の観念は、それ自体として操作の主体の意識の中にあるのではなく、単純な一般的経験として存在し、これが操作の確実性を保証しているのである。

第三は、比例の本性と特質の経験的一般化(3)。

つまり、 $1:2=3:6$ だけでなく、 $2:6=3:9$ でも、 $2:3=4:6$ でも、要するに「比例することを知っている数について、同じことがなされるのが分かる」ことにより、それを確認の根拠にするのである。比例の本性の観念は、操作主体の意識の中で、2に比べればより一般化されているから、いちいち $1:2=3:6$ で操作を確認しなくても、個々の数値を、 $a:b=c:x$ と措いて、 $x=c \times a \div b$ の計算方法を経験法則として扱うことができると見る。しかし、この根拠は、明らかに経験からの帰納にすぎないから、一般的に比例の特質が意識されてはいても、その特質の観念は、比例の本性自体から導かれた観念ではない。つまり経験法則は、その成立根拠($a:b=c:x$)を、「何らかの結果から」或いは「絶えず何らかの特質がそれに伴う或る一般的なものから」、「その原因として」推理し、導いているのである(*op.cit.*, § 19)。スピノザにとっては、この観念は、結果から原因への逆推理であるから非十全である。しかも、この経験法則は、個物の本質の認識には至らない(*loc.cit.*)。何故なら、個々の比例計算に当てはめられるのは、 $x=c \times a \div b$ の計算方法、つまり比例の特質一般ではあっても、その個別の対象の比例の存立根拠ではないからである。十全な認識の狙いは、『知性改善論』では、あくまでも《個物の本質》の認識に見定められている。

最後は、十全な認識(4)。

ここに至ってはじめて操作の主体の意識の中で、その操作自体が、操作の対象となる諸数の《比例性》を前提にして可能であるということが、操作に先んじて知られている。その操作の確実性の保証は、数学者ならユークリッドの証明を俟てばよい。しかしここでの

課題は、所与の諸数の間に比例性が存立するというを、「直観的に、つまり何らの操作もせずに」(op.cit., § 24) 知るということである。このように、操作の対象となるものの本質を、操作に先んじて、その操作の発生的原因として把握し意識化しているところに、この認識の十全性があるということが出来る。操作の主体が意識の中に有する比例の観念、つまり比例の本性の想念的有と、操作が、ここでは完全に一致する。

いずれの種別にあっても、操作の確実性を問題にする場合には、その操作の観念を反省する視点、つまり反省的認識、観念の観念(op.cit., § 38)の視点に立たねばならない。例えば、1について言えば、比例の特質を反映した操作の記憶があやふやになった場合には、別人の正しい記憶に照らし合わせるか、それとも自ら新たに確認する方法を得るか、試みなければならない。スピノザが選んだ方法は、まさに後者、即ち操作の観念、つまり認識の自己反省であり、それ故に知性の『改善論』でなければならなかった。さらにまた、この自己反省は、自らの行為の自己反省として、また自らの感情の自己反省として、倫理的な能動性へと展開してゆくものとなることは断るまでもあるまい。このように操作の反省という角度でみるならば、認識種別は、上記のごとくそれぞれ前段階を反省的に克服するかたちで提示されているということが出来る。それは、絶えず操作方法の発生の源泉へ遡及してゆき、ついにはその源泉の確認に至る。ここに至って《観念の観念》は《観念》に一致することになる。比例する第四数を如何にして見出すべきかという操作の観念は、所与の諸数の関係の中に、《比例性》を直観し、その諸数の《比例の本性》から、《比例の特質》である操作方法を導く観念を通して、所与の諸数の関係の存立の根拠から、その操作を導くからである(4)。こうして認識の十全性は、認識の対象の存立根拠、つまりは《比の保存》の把握において、確認されると言える。《非十全な認識》が非十全であるのは、その認識が対象の《存立根拠》にまで至らないからに他ならない。もちろんその認識が自己認識である場合についても同様である。それ故に「知性の改善 (emendatio intellectus)」こそが、瀕死の病人にたとえられる我々の現実生活にとって、最も確実な「治療法 (remedium)」となりうるのである(TIE, § 7)。

第四節 認識種別における『知性改善論』から『エチカ』への移行の意義

その1 真なれども十全ならざる認識

では、スピノザは何故『エチカ』において、《理性認識》を十全な認識にきりかえたのか。その移行の理由は何か。

既に述べた通り、『知性改善論』では、この第3の認識種別は、我々の観点からすれば、経験法則として対象の特質を把握するところにその特色があった。いわゆる共通概念(notiones communes)であるが、これは『エチカ』では、「全てのものに共通し、全体と部分に等しく存するものは、十全にしか概念されえない」(Eth. I, Prop. 38)とされ、「事物の特質の十全な観念」(op.cit., Prop. 40, Sch. 2)として扱われる。従って比例計算の例示においてもここではユークリッドの証明を基礎におく認識種別として登場してくる(loc.cit.)。つまり、この認識種別の認識根拠が一般的経験から、比例性一般の証明を前提にした「比

例数の共通の特質」に、明らかに移行している。注意しなければならないのは、ここで経験法則が理性認識(ratio)としてそのまま肯定された訳ではないということである。認識種別の相違は、何度も強調したように、認識の根拠の相違である。経験法則は、あくまで経験を基礎にした認識であるから、その操作の形式が、例えば比例計算の場合、いずれの認識種別に立つにしても、その根拠が全く相違した。『知性改善論』の論理に従えば、経験法則に立つ認識を十全な認識とする訳にはゆかなかった。3の認識形態は、比例の本性から導かれた訳ではなかったのである。ところが『エチカ』では、上述のごとく明らかに比例性一般の本性から導かれている。但し、あくまで比例性一般に限定されている。その意味では、これを個物の本質の認識形態に狙いを定めた《直観知》に格上げする訳にもゆかぬ。そうであるとすれば、『エチカ』の第二種の理性認識は、『知性改善論』の3がそのまま移行したものではなく、むしろ『知性改善論』の3は、そのままの根拠に立つ限り、『エチカ』では第一種の認識に含められ、改めて、ユークリッドの証明を根拠にした部分が4から独立して、第二種の認識となったとすることができるのである。つまり4の認識形態が内容的に拡張されたのである。

我々のこの観点に立つならば、3の経験法則は、『エチカ』の分類に従うと、それが「事物の特質の共通概念」(op.cit., Prop.40, Sch.2)に基づくものであれば、自然の本性から導かれたものとして、十全であるとみなされるが、逆にかかる本性から導かれたものでなければ、一般的概念(notiones universales)(loc.cit., Sch.1)として、我々の表象能力に帰せられて非十全となり、第一種の認識に含められることになる。従って、『エチカ』の第二種の認識は、もはやたんなる個別的な経験に根拠をおいた、帰納推理としての経験法則ではなくなっているのである。この改訂によってスピノザが得たものは何か。それは、経験法則を「全てのものに共通し、全体と部分に等しく存するもの」に関する、まさに共通概念として確立することによって、経験法則が依拠すべき根拠を鮮明にした点にあらう。『知性改善論』では、3の確実性の根拠は2の根拠を一般化するかたちで行われた。しかし、それはあくまでも経験の一般化にすぎず、法則を名乗る根拠ではなかったとすることができる。それにも拘らず、スピノザがこの認識種別、つまりは3について、例えば「我々が事物の観念を有し、誤謬の危険なく(absque periculo erroris)結論づけるということが、ある程度言われねばならない」(TIE, § 28)と評価し、さらには、「半円の回転」(op.cit., § 72)のごとき虚構(fictio)についても、その結果を正しく導くならば、その観念の真理性を主張することができるとするところからみれば、経験の一般化としての推理であれ、虚構の前提に立つ推理であれ、3の認識種別には、推理能力自体の確実性は含まれていたとみるべきであろう。スピノザがこれを非十全とみなしたのは、この推理能力の関わる前提が自然の中に存する個物の具体的本質を捨象したものであるからに他ならない。何故なら、経験法則は、おしなべて個別の経験から帰納推理によって得た一般規則に当の操作の対象をあてはめるにすぎず、当の対象から見れば、虚構の前提に立つ推理とえらぶところはないからである。妥当、非妥当は、偶然の一致となろう。しかし、「全てのものに共通し、全体と部分に等しく存するもの」に関する推理であれば、如何なる個物にも妥当しよう。この点が『エチカ』の規定では明確化した。経験法則は、この根拠に立つ限り十全である、と。

しかし、それならば、試行錯誤にみられる経験法則の積極的な運用の側面が見失われることになりはしないかと、問う者がある。だが、逆にこう問うこともできる。経験法則をたんに経験にのみ基礎があると考えると、その経験を可能にするものが問われない限り、よしんば経験法則と称されようとも、経験的知識の淘汰とその淘汰の根拠が知られない以上、漠然たる(vaga)経験(experientia)とどれだけの相違があろうか、と。もともと『知性改善論』の3は、《真なれども十全ならざる認識》であったと言ってよい。スピノザの理性(ratio)に対するこうした評価は、『エチカ』に至っても変わった訳ではない。共通概念(notiones communes)は、「我々の推理(ないし計算)の基礎(ratiocinii nostri fundamenta)となる概念」(Eth.Prop.40,Sch.1)であるから、端的に、これは公理(axiomata)を意味すると言うことができる。『エチカ』の体系が、かかる推理によって《自己原因》としての実体から緋かれたことは言うまでもない。しかし、『エチカ』の体系が真理の体系であるとしても、それを本当の『エチカ』にするのは、実践的主体としてそれを《具現する者》である。スピノザは、『知性改善論』において発生論的定義の可能性をその本源にまで追い詰めて、創造されざるものの定義の可能性の諸条件と、それを認識する知性の諸特質を示して中断し、『エチカ』において、まさにその本源から始める。『デカルトの哲学原理』は、その転換点において、『短論文』以来変わらず共通概念の根幹の役割を果たしてきた《比例計算》を、延長的世界における運動量保存の原理にまで貫徹させ、徹底させる重要な契機となったのである。こうして《共通概念》は、『エチカ』においては《存在の同一性》それ自体から導くことができるようになり、諸公理はこれに基づいてもはや体系の展開上求められる外面的なたんなる叙述形式ではなく、体系自体の本源に由来する内在的な原理となり、十全な認識に転換することになったとすることができよう。

かくして我々の問題、つまり、スピノザは何故『エチカ』において、『知性改善論』における第3の認識種別を十全な認識にきりかえたのか、という問いは、彼の主著『エチカ』成立の根幹にまつわるものであることが、明らかになったであろう。『知性改善論』における理性認識が《真なれども十全ならざる認識》であったのに対して、『エチカ』におけるそれは、それ自体としてみる限り、《十全なれども個別的ならざる認識》とすることができる。

その2 十全なれども個別的ならざる認識

スピノザが延長的自然に関する総括諸命題の中の補助定理2において、

「全ての物体は若干の点で一致する」。【証明】「…同一の属性の概念を含むという点で一致する。…次いで或るときはより遅く、或るときはより速く、一般的には、或るときには運動し、或るときには静止できるという点で一致しうる」(Eth.Ⅱ,Lem.2,apud Prop. 13)、と述べる。そしてこの帰結として、

「…全ての人間に共通の若干の観念ないし概念が存することになる」(Eth.Ⅱ,Prop.38, Cor.)というかたちで、『エチカ』における共通概念の源泉を提示している。

このように共通概念が、実体の知解性(属性)と直接結びつくとすれば、たとえそれが個物の本質の認識をそれだけではもたらさないとしても、その認識を導く契機たりうるのは間違いない。

「ものを第三種の認識によって認識する努力ないし欲望は、第一種の認識からは生じえないが、第二種の認識からは生じうる」(Eth.V,Prop.28)。

この点への論及に先立って、我々はまず直観知のもつ特質を再度確認しておきたい。

直観知と称される第三種の認識は、「神の若干の属性の形相的本質の十全な観念から、ものの本質の十全な認識へと進む」(Eth.Ⅱ,Prop.40,Sch.2)と言われる。この規定は、『知性改善論』にくらべると、個物の本質が、内在する神として、無限の因果的連鎖とは別に、まさに直接内在するという存在論的規定に相即する形で、鮮明に打ち出されていると言えよう。我々が第一章第三節で述べたように、能産的自然から所産的自然へ、さらに言えば、我々の存在の《始源》から我々一人一人の個別的な本質という《基礎》へと「下ってゆく」産出の論理自体に即しているのである。この鮮明化は、端的に比例計算の例に示されている。つまり、「我々が一べつのもとに(un^o intuitu)見抜くところの、第一数が第二数に対して有する割合そのものから(ex ipsa ratione)、第四数を結論づける」ものされている(loc.cit.)。スピノザの例に見られるように(1,2,3,x→x=6)、こうした直観は、簡単な比例数の場合に限られる。実際、『知性改善論』にも示されているように、数学者ですら、「数の十全な比例性」を直ちに見抜く訳ではないのである(TIE, § 24)。『知性改善論』の場合、スピノザの言いたいところは、計算(操作)に先立って、《比例関係》そのものの洞察が成り立っていなければならない(a:b=c:x)ということである。この設定は『エチカ』の場合も変わってはいない。しかしこのことは、一体何を意味するのであろうか。簡単な比例数についてしか不可能なことを、大事な例に持ち出すスピノザの意図は何であったのか。

我々は、その理由をただ次のようにしか考えることができないと言いたい。つまり、この比例計算よりも、少なくともスピノザ自身にとっては、はるかに簡単に一べつできる事柄についての例だからである、と。では、それは何か。それは他でもなく、存在の同一性を比の同等性において捉えて、そこから個物の本質の保存性へと「下ってゆく」ことが、《直観知》の果たす使命として存在するからである。もっと簡明に言おう、それは、我々自身をも含めて、個々のものの存在と働きの《基礎》となるものを、その源泉から知ること、個物の生命に神を見る、その《直観》に他ならないからである。自然の中に在って、個物それぞれが自己を保存せんとする努力(conatus)は、存在の同一性を持続の中で貫か

んとする働きに他ならない。これを知ることの《簡明さ》は、簡単な数の比の同等性の認識に劣るものではあるまい。なおかつこの例は、スピノザによって、たんなる《類推》として用いられたものでは断じてないのである。《比の保存》という概念を抜きにしては、運動量保存の原理に関する彼の新たな解釈は成り立たなかった。数の比の保存思想は、同時に「静止に対する運動の同じ割合による(eadem ratione motus ad quietem)」(Epist.32, p.172)運動量の保存の思想を導く。そしてこれがコナトゥスの、延長的自然における表現であることは言うまでもない。のちに『神学・政治論』において、スピノザはこれを「全ての物体に通ずる普遍的法則」として、他の全ての法の根幹となる神的法(lex Divina)とみなし(TTP, Cap.4, p.60)、『国家論』では、自然権の解釈の根底に据えた(TP, Cap.2, §4)。

直観知が、このようにスピノザの神の内在の論理に密着しているのに対して、第二種の認識である理性認識は、それによって「我々が多くのものを知覚し、かつ一般的概念(notiones universales)を形成する」ための認識であるから、第一種の認識同様、我々の経験の対象に関する判断、推理として成り立つものであるが、その根拠が《共通概念》にあるという点で、第一種の認識と異なり、一般概念の形成に《認識目的》があるという点で、直観知と異なる。我々が『エチカ』に十全概念の拡張をみたのは、個物の本質の認識に加えて、この共通概念に立つ一般概念の形成も十全な認識に含められたからである。では、この理性認識は直観知とどのように関わるのか。何故、「ものを第三種の認識によって認識する努力ないし欲望は、第一種の認識からは生じえないが、第二種の認識からは生じうる」と言えるのか。

共通概念から導かれるのは、あくまで《本質性一般》であって個々の個物の本質ではない。従って理性認識は、直観知ならば含むことができる個別性を、経験から補う形で十全になるのだと我々は考える。その点でも『知性改善論』における3の認識種別のように、たんに抽象的で一般的な認識形態ではもはやなくなっているのである。個別経験の判断を伴って十全になる点に注意しなければならない。

ところが、理性認識が判断に際して《個別性を経験から補う形で十全になる》ということは、直観知との関わりにおいて、まさにスピノザ独自の思想を導いてくる。というのは、一般概念の形成の機能をもつ理性認識においても、彼は観念の現実性をそれ自体として措定せず、観念されたもの(ideatum)の現実性を汲み取る形で《観念の十全性》を考えているからである。《真なれども十全ならざる認識》という『知性改善論』の理性認識に対する位置づけは、『エチカ』ではもはや完全に払拭されてしまっていると言えよう。観念の現実性が主観性から導かれるという解釈は不可能なのである¹⁰⁾。

しかし、それならば、推理能力一般としての理性の特質は何に基づくのか。言うまでもなく『エチカ』では、全体と部分に通ずる一般特質そのものが、上記のように延長属性の概念(conceptus)を含んだ直接無限様態、つまり「運動と静止」として規定され、共通概念は、そこからその対象(ideatum)の現実性を汲み取っているのである。但し、この場合は、個別経験の場合と異なり、その現実性を経験から得ているのではなく、実体の知解性、即ち属性から得ている。つまり、この現実性は「永遠かつ無限な存在」としての現実性でなければならない(Eth. I, Prop. 21)。いわゆる表象の観念連合(concatenatio idearum)と異なる「知性の秩序(ordō intellectus)」の現実性である。「精神は、それによってものをその

第一原因から知覚し、また全ての人間にあって、それは同一である」(Eth.Ⅱ, Prop.18, Sch.)。知性の秩序は、その現実性を、存在と認識の同一性として、実体の知解性そのものから汲み取ってくる。共通概念がこの知性の秩序に根ざすものである限り、抽象的一般的概念ではありえないのである。

だからもし理性認識が、直観知のように知性の秩序にそのまま従って個別にまで至る認識であるならば、《個別性を経験から補う》必要はなかったであろう。かかる補完を必要とする限りにおいて、理性認識は直観知のデグラデーションと言わざるをえないのである。もし、そのように言えるならば、逆に理性認識から、直観知への移行もまた可能となるともいうことができる。「ものを第三種の認識によって認識する努力ないし欲望は、第一種の認識からは生じえないが、第二種の認識からは生じうる」とする命題において、スピノザはその証明を、「我々の中で明晰判明である観念、つまりは第三種の認識に帰せられる観念」は十全な観念からしか生じえないとする、極めて簡単な論拠で処理している。スピノザは、観念の明晰判明性をその十全性と同義として扱い(Eth.Ⅲ, Def.1,2)、はじめから「虚構の惧れのない」(TIE, §62; PPC, I, Prop.8,9)観念とみなしているから、『知性改善論』では認識種別の4のみが導くものであり、『エチカ』では第二種の認識である理性認識にもその権利が与えられている(Eth.Ⅳ, Prop.26, Dem.)。しかし、今引用した証明文からも明らかかなように観念の明晰判明性は、強いて訳せば、「第三種の認識に還元せられる(ad tertium cognitionis genus referuntur)」観念である。つまり、「持続」の相に映現する個物の本質を補って十全となる理性認識から、「永遠の相の下に」個物の本質を一べつで(uno intuitu)認識する直観知への移行は、《個物の本質》を《持続の下》から《永遠の相の下》で考察する、観念の転換に伴って可能になる。その観念の転換を用意するのが、共通概念の下で考察を普遍化し、必然化する理性認識に当たると言うことができる。従ってスピノザはこの《理性認識》を、「ある種の永遠の相の下で(sub quadam aeternitatis specie)ものを知覚することである」と、規定することができた(Eth.Ⅱ, Prop.44, Cor.2)。

個物の観念のもつ現実性を、永遠の相の下で汲み取らんとするスピノザ独自の思想は、このように、認識種別の枠組み自体を根底から支えるものであったと言うことができる。理性認識はこの枠組みの中で、動揺する評価を蒙りながら、最終的には『エチカ』において認識段階を《経験的認識》から《直観知》へと媒介する役割を果たすものとして積極的な評価をうることになった。スピノザが、《観念の現実性》をあくまで《観念の対象》から汲み取る姿勢をとる限り¹¹⁾、その枠組み全体には、その認識種別の各段階の可能性の条件として、《存在の同一性》を能産的自然から所産的自然へと展開する存在論が先行し、前提されている。いわゆる《知性の秩序》は、《存在と認識の同一性(つまり平行論)》として、この展開自体を示すものであると言ってよい。知性の秩序に即した直観知は、その意味で、我々がこの章の冒頭に述べたように、全ての認識段階を支える認識形態として、他の認識諸形態の基礎となっていると言える。認識種別の段階的規定の展開は、この知性の秩序を、いわば操作に即して具体化する過程とみることができる。それ故《比例性》が、存在の同一性と、存在と認識の同一性を解く鍵であったと同様に、比例計算は、認識種別を解く鍵になるのである。

第二部

自然と人間

第六章 人間の現実的本質、コナトゥスの概念

序節

『エチカ』の第1部がスピノザの存在論、第2部が認識論に当たるとするならば、その第3部の『感情の起源と本性について』は、彼の情念論に相当するが、情念つまり感情を主題にすることによって、同時にあるがままの人間の本性を、自然の一環として考察する人間学に相当すると言えよう。同時にそれは、第四部、第五部にみられる彼の道徳理論の展開の前提ともなるべきものであり、『国家論』冒頭における自然権設定の理論的支柱を形成し、無論『神学・政治論』における宗教批判の前提ともなるものである。ここに分析されて明みにだされるのは、スピノザの社会理論における自然状態(status naturalis)であり、ダッフの言葉を借りるならば、そこでスピノザは「ダンテの地獄篇の引用にもまがう、人間の自然状態の一幅の絵画を描こうとしている」¹⁾とすることもできよう。

このあるがままの人間の現実的本質をスピノザはコナトゥス(conatus, 努力)²⁾とよぶ。「個々のものが、それによって自己の有に固執せんと努めるコナトゥスは(Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur)そのもの自身の現実的本質(actualis essentia)に他ならない」(Eth. II, Prop. 7)。

スピノザは、このコナトゥスを力(vis)、能力(potentia)³⁾と同義に扱い、例えば「もろもろの自然物がそれによって存在し、従ってまたそれによって作用するところの能力は、神の永遠なる能力そのもの(ipsa Dei aeterna potentia)以外ではありえない」(TP, Cap. 2, § 2)と表現する。『国家論』によれば自然権とはこの「自然の能力そのもの」である(op. cit., Cap. 2, § 4)。それ故、「自然権によれば、だれも自ら欲することなくしては他人に親切である義務はないし、自分の考えで善あるいは悪だと判断するものの他に、或るものを善や悪だと判断することもない。また、だれもできないことは別にして、一般に自然権にとって禁ぜられるものは何もない」(op. cit., Cap. 2, § 18)という事態、いわゆる自然状態が当然考えられる。こうした状態においては「罪は存在しない」。「罪を犯す者があれば、それは自分自身に対して犯すのであって、他人に対して犯すのではない」(loc. cit.)。

もしこうした状態に止まるとすれば、もちろん「万人の万人に対する戦い」の場の出現である。しかしスピノザには、のちに論ずる如く、ここから契約を結び、その自然権を譲渡して、社会状態に至るというホッブズの発想はない。人間の自然権は、自然状態においては「無に等しく」、「事実においてよりも空想において成り立つ」にすぎないものであり、「人類に固有であるところの自然権は、人々が共通の権利をもつことによって、住みかつ耕しうる土地をとともども確保し、お互いを守り、あらゆる暴力を排し、全ての人々の共通の意見に従って生活できるようにする場合を除けば、殆ど概念することができない、それと言うのも、このようにしてより多くの者が一つにまとまれば、それだけ多くの権利を全ての人々が共に有するからである」(op. cit., Cap. 2, § 15)。言うなれば、社会的結合もまた、自然的である。社会的結合は、ホッブズの場合のように、自然権を制限するとみるのではなく、逆に伸長増加させるものとスピノザはみる。もちろんその結合の仕方、その本来的な

在り方が問われねばならぬとしても、自然が個々の人間に与えてくれた能力の展開の延長線上に社会的結合を考えるのである。

しかしながら、こうした結合の必要性をだれもが理において納得してかかるのであれば、問題はあまい。スピノザも認める。「事実はそうになっていない(quod minime fit)」、「それと言うのも、各人をひきずってゆくのは各人の欲望であるから」(op.cit., Cap. 2, § 6)⁴。《知性》の場合と同様に、ここにも《改善》が考えられねばならない。まことに情念への隷従からの脱却が、倫理的課題の筆頭たらざるをえず、この課題を直接政治的課題として読み替えるのではなく、その課題を各人の真の自由実現という究極の倫理的課題を解く第一歩として捉えて、むしろその究極の倫理的課題から政治的課題を繙いてゆくところに、スピノザの社会哲学の発想の新鮮さが認められると同時に、この発想は自由を国家の黙認の範囲に考えるホッブズとはまさに逆であり、彼に対する批判的視点もまたそこに認められると言ってよい。しかしこの点の詳説は第三部に委ねることにする。

さて、スピノザは、情念への隷従からの脱却の契機を、情念自体の発生の根源からの認識に求めようとする。彼は人間の諸感情(affectus)を「人間本性の諸欠陥(vitia humanae naturae)」とは考えない(IP, Cap. 1, § 4)。「むしろ暑さ、寒さ、嵐、雷やその他の状態が大気の本性に属するのと同様に、人間本性に属する諸特質」(loc.cit.)であり、「自然の中には、自然の欠陥に帰せられうるものは何も生じない」(Eth. I, Praef.)からである。情念は一種の自然現象であり、従って「自然の普遍的法則や規則による」認識が可能であることになる(loc.cit.)。ここで操作の概念は、まさに倫理的に実践的な意義をおびてくるが、他ならぬコナトゥスは、こうした操作と認識の、いわば原点に当たると言うことができよう。

第一節 問題の所在

「自己の感情₆)に根拠をおいて、何が善であるか、何が悪であるか…を判断し、あるいは評価し」(Eth. I, Prop. 39, Sch.)、その結果、「抗う風に騒ぎ立つ波の如くに₆)、揺り動かされ、自らの成り行きと運命を知らずにいる」(Eth. I, Prop. 59)、そういう我々の在り方をスピノザは人間の《無能力》、わけても「感情を統御し、抑制するに当っての無能力」を《隷従(servitus)》とよび(op.cit., I, Praef.)、人間的自由の対極、いわば倫理的意義としての否定的在り方、倫理的努力によってそこから脱出すべき当の在り方として措定し説明するのであるが、このように我々自身の無力を暴露する結果を招く行動原理は、それ自体としては、決してこうした結果を意図するものではない。否、それどころか極めて積極的に「自己の有に固執し」、それを主張する欲望に支えられているとスピノザは言う。

自己の有への固執の努力にありながら、それにも拘らず我々自身の無能力を暴露する結果を招く、そこに隷従とよばれる在り方の倫理的意義としての否定的な理由が存するのであって、スピノザは自己の有への固執の努力そのものを、否定的なものとして捉えているのではない。それどころか、「各自は自己の利益を求めるべきである、という原理が、徳と敬虔の基礎でなく、不敬虔の基礎であると信ずる人々」に対して反論し(Eth. I, Prop. 18, Sch.)、徳の基礎は、この自己の有を維持しようとする努力そのものであり、また幸福は人間が自己の有を維持しうることに存すると主張し、当然倫理的意義としての肯定的な在

り方の根拠にも、同じこの自己の有への固執の努力を置くのである。しかもこの倫理的意義としての両極は、本来スピノザにおいては、むしろ、宗教的意義として捉える方が望ましいと言うべきであろう。何故なら、隷従とは「罪の奴隷(servus peccati)」の謂であるという指摘⁷⁾を俟つまでもなく、可視的存在への隷従を「永遠の相の下に」断ち切る《人間的自由》の可能性の追求は、同時に人間救済の可能性を問うことに結びつくからである。

『エチカ』の最終命題に述べる如く、「決して存在することを止めず、常に精神の真の満足(vera animi acquiescentia)を享受する」「至福(beatitudo)」は、『倫理学』の志向する究極点でなければならなかった。

かくして、倫理的意義としての肯定的な在り方も否定的な在り方も、ともに同一の原理としてのコナトゥスから生ずるのであるが、スピノザにおいては、「在るところのものは全て神の中に在り、神なしには在ることも概念することもできず」(Eth.1, Prop.15)、さらに、「全てのものは、神的本性の必然性からして一定の仕方では存在し、かつ作用するように決定されている」(Eth.1, Prop.29)となれば、かのオルデンブルグが『神学・政治論』に寄せる一般読者の疑問を代弁して、「如何なるものであれ、強制力をもち必然性を担うものに対しては、人々は責任がないと信じており、従ってまた、神の面前で言い分のたたなくなる者はないとみなす」が、これをどう考えるかという質問も(Epist.74, Op. II, p.310)、オルデンブルグからすれば、スピノザの弁神論的解答が期待するところであったが、スピノザからすれば、問題の所在は「私が出版を目論んだ書物[即ち『エチカ』]の含む全教説のまさに根幹」(Epist.75, op.cit., p.311)と確認しながらも、問題の処理の形式は、倫理的意義としての否定的在り方が彼の汎神論的、合理論的、決定論的立場において如何にして論理的斉合性を獲得するのか、という問題として把握されることになる。

彼のオルデンブルグに対する直接の解答は、「人間が神の面前で言い分がたたないのは、人間は、同じ材料からときには貴き器を作り、ときには卑しき器を造る陶工の手の中の粘土と同様に、神自身の手の中にあるから」(loc.cit.)というものであった。これは、パウロがロマ書9章20節に、「汝何ぞ我を斯く造りしか」という神に対する訴言に応じた言葉それ自身の引用である。神が超越的であれば、この言葉は人間の神に対する傲慢を諫止する内容をもつであろう。パウロの言葉は続いて「憐憫の器にむかひてその栄光の富を示さんとし給ひしならば如何に」とある。決定論的立場にあって神を内在的であるとするスピノザの場合は、人間が貴き器として在ることも、卑しき器として在ることも、ともに神的必然性から導かれるからこそ、人間は神の面前に言い分がたたないのである。

倫理的意義としての両極は、神によって与えられた人間の本来的な在り方の十全性、非十全性として性格を異にし、そこに神の予定(Dei praeordinatio)は動かすべからざる事実として、必然として前提されると同時に、責罰もまた、自らの在り方の必然的帰結として、それ自身の中に存するものとなる。そのときはじめて神的本性の必然性から帰結する二つの在り方は、もはや自由なる意志の選択の問題ではなくなるはずである。人間的努力の向かうべき途として、明確に判断の問題であると言えよう。スピノザが意志を、「肯定し、否定する能力」であるとする理由、並びに倫理的緊張関係の両極を認識の十全性、非十全性の問題に還元し、《知性の改善》として一元的に把握する方向に向かった理由もそこにあると言われるべきであろう。人間が「自然の一部」であるという、まさに一様態に

すぎぬその存在の現実性が、スピノザでは、自由なる意志を排除する事実なのである。

ではスピノザは、倫理的意義としての否定的な在り方と肯定的な在り方とを、彼の体系中において如何にして論理的斉合性を与えようとしたのであろうか。スピノザにおけるコナトゥスの概念は、その要となるものであった。何となれば、コナトゥスこそ、他ならぬ我々人間の、否、一切の被造物の現実的本質であるが故に。そして、まさに同じこの理由からコナトゥスのもう一つの意義が明確となる。今挙げた意義がその内在論的意義に帰するとすれば、それは特に人間存在について、連帯と共存の論理における意義であろう。何故なら、社会的結合もまたそれ自体の自己維持能力を有するからである。換言すれば、人間はその自己保存を、人間本性に共通する固有の感情と理性を介して、社会的にはかることができるからである。この点は既に述べた通り第三部に委ねることにして、我々は、先ず前者について論じてゆくことにしたい。

第二節 個物の形相的本質と現実的本質

我々は、既に第四章において、スピノザにおける《心身合一》の意味するところを知覚の構成原理に即して述べると同時に、能動と受動の概念を鮮明にする中で、この我々人間の作用の二面的性格を示す能動と受動が、本来作用それ自身を限定するものではなく、むしろ個物が作用を自己自身から発するか、即ち作用の主体であるか、それとも他の個物の作用に服するかの相違であって作用の内実には関わらぬこと、また、受動における作用の外的原因の多重性を承認する原理であること、更に、受動する場合、即ち作用の客体となる場合であっても、客体自身がその作用の部分的原因となることによって、客体自身から作用の内実が発するということ、他ならぬスピノザの自然学的原理から一般的に解明した。

これによって我々は、デカルトにおいて同一作用の両極として定義された能動、受動を、スピノザでは、因果系列の中でのたんなる作用形式の規定に留まらず、作用の発現形式とみなすことができるようになり、その点で受動と能動を一元的に捉えることが可能になった。また、受動者に対する作用の多重性の容認によって、初めて実体としてではなく、無限に広がる自然の因果関係の網の中に織り込まれた一個体としての人間存在の能動性、受動性が把握されるのであるから、スピノザにとっては、この転換は極めて重要な意義をもつものであった。

しかも、この解明によって、スピノザの汎神論的内在理論の、三つのエレメントが明らかになった。まず、作用の発現形式に作用の内実が関わらぬ限り、《作用の内実》は個物(ないし個体)としての有限様態とは別に、それ自身として考えられねばならない。次に、個物がそれによって個物として定立される個物の本質は、この《作用の内実の発現の根拠》でなければならないであろう。そして最後に、この作用形式の規定が作用の内実に関わらないとすれば、そこに《作用の平行関係》が設定されねばならなかった。第一の点が、無限様態に関する議論として、第三の点は、平行論に関して既に論ぜられたが、第二の点が、我々の今問題にしているコナトゥスに関する議論であることは断るまでもない。

スピノザは、この、個物それ自身における作用の発現の根拠を、個物の「個々のものが

存在に固執する力(vis)」として、予め『エチカ』では、第1部定理24の系に「神は…存在に固執するための原因、…換言すれば神は諸事物の有の原因である」と言われ、さらに第2部定理45の備考に、「何故なら、たとえ個々のものが他の個物によって一定の仕方存在するように定められているとはいえ、個々のものが存在に固執する力は、神の本性の永遠なる必然性から帰結する」として提出されるが、ここでコナトゥスが現実的本質と称される所以が明らかになる。何故なら「他の個物によって一定の仕方存在するように定められている」と言われるその存在は、言うまでもなく持続的存在であるが、その存在に固執し、その存在の維持を図る力としての個物の本質は、第一章第四節で触れたように、現実性の現実性たる所以、即ち存在と本質の同一性から導かれているからである。しかし同時に、「神の本性の永遠なる必然性から帰結する(sequitur)」ものでありながら、このように持続的性格を有するコナトゥスの特性は、神の永遠性と無限性に対置される個物の有限性、持続性の関係の問題として、スピノザ哲学における最も困難な問題を含むことになる。

我々は、既に直接無限様態に関する議論の中で、有限性が直ちに無限性を排除するものではなく、有限性に無限性が内在するという考え方が、スピノザの観点であることを説いたが、同じ考え方が永遠性と持続性の関係に、やはり認められるとすることができる。

スピノザにとって、神は、言うまでもなく一切のものの内在的原因(causa immanens)であり、一切のものの起成原因(causa efficiens)であるが、それは生成の時間的原点に位置するものでも、時間的な流れの中での連続的創造でもない——何故なら永遠性は持続や時間では説明されない(Eth. I, Def. 8)——もしそうであるとすれば、時間それ自体は限定されないことになる。スピノザにとって永遠性の持続に対する関係は——時間は‘ens rationis(理性の有)’にすぎず、それ自体は実在ではなく持続の目盛とみなすことができる。——持続の絶対化の拒否の視点と言われねばならない。だが、そのことは持続を否定することではない。その意味では「限定は否定」ではない。それにも拘らず「限定」が「否定」を意味することがある。《絶対に無限なる神》を限定せんとする行為がそれである。時間も空間も創造者に先行することはできない。それ故、永遠性を解明する糸口は、持続の限定を取り払うことにはじまるであろう。その時、空間的時間的に限定されて、かつて在り、現在在り、将来あるであろうものの全ては、スピノザにとっては、「永遠の相の下に」「在る」と、言われねばならなかった。直観知にとって、「存在する」と言われる在り方は、従って、持続的限定が取り払われて、初めて「現実的に(actu)」なる。この時顕在化する個物の本質を、スピノザは、個物の形相的本質(essentia formalis)とよぶ。では、現実的本質と形相的本質とは、如何に関わるのか。

この両者の関係を明確にするために『エチカ』の中の一命題を引用し、説明を加えよう。

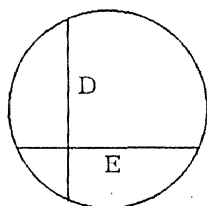
「存在しない個物ないし様態の観念は、個物ないし様態の形相的本質が神の属性の中に包括されているように、神の無限な観念の中に包含されていなければならない」(Eth. I, Prop. 8)。神の〔諸〕属性の中に包括されている(in Dei attributis continentur)個物ないし様態の形相的本質は、神の属性の絶対的本性から帰結する無限様態について説明している『エチカ』第1部定理21、22、23、特に定理21の証明にみられる通り、有限である。何故なら、もし無限であれば、個物ないし様態の形相的本質は、直接的に神の絶対的本性から帰結する無限様態に一致することになる。それ故、存在しない(non existentium)個

物ないし様態の形相的本質は、有限性を否定されることなく、永遠性に与るものでなければならぬであろう。そしてまた、その個物ないし様態の想念的有(esse objectivum)は、この定理の証明にスピノザが示すように、平行定理(Eth.Ⅱ,Prop.7)によって、神の無限な観念の中に包含されていなければならない。もちろん有限であることと、限定された存在(existentia determinata)即ち、持続的存在を有することとは、別々に解釈されねばならないことになる。無限と有限の対立が、同時に永遠と持続の対立を意味しないということは、例えば、無限様態の存在証明に関して、先の命題の論証過程が、無限性の証明と永遠性の証明とそれぞれ別に進められている点からも明らかである。翻して言えば、有限性の根拠と持続性の根拠が別だということなのである。

ところで、スピノザはこの定理8の系において、形相的本質と現実的本質の関係について、特殊な事柄なので十分説明できる例がないとしながらも、一例を挙げて次のように説明している。

「個物が神の属性の中に包括される限りにおいてのみ存在する間は、そのものの想念的有ないし観念は、神の無限な観念が存在する限りにおいてのみ存在する。そして、神の属性の中に包括される限りにおいてのみならず、それが持続すると称される限りでも存在すると称される場合には、そのものの観念は持続すると称される存在をも(etiam)含むことになる」(Eth.Ⅱ,Prop.8,Cor.)。

『エチカ』の冒頭に現われる自己原因の定義に示されるように、その本質に存在が属するものについて、即ち永遠にして無限なるものについて言われる‘existentia’¹¹と異なり‘actu existentia’¹² 或いは‘existentia actualis’¹³等の如く「現実的」¹⁴という意味を付与することによって強調される、いわば我々の感官の対象として現実に存在する「持続する(durare)と称される限りでの」個物の存在は、このように永遠存在と同時に持続的存在を



〔スピノザの図〕

含む形で示されるのである。さて、その具体例とは、次のようなものである。円内で互いに交わる任意の二直線は、それぞれ交点の両側の線分から作られる矩形の面積が等しく、無数に作ることができる。これらの等しい面積の矩形は、円が存在する限りにおいて無数に存在し、矩形の観念もまた円の観念が存在する限り

において無数に存在する。今、左図のD,Eと言う二直線の線分から成る矩形だけが現実に存在すると仮定すれば、その矩形の観念は、円が存在する限りにおいて存在すると同時に、その矩形の可視的存在をも含む限りにおいても存在する、という訳である。

個物の空間的、時間的に限定された存在様式としてのその持続的存在は、その最近原因を他の同じく持続的に存在するものに求めなければ、成立することはない。上の具体例からすれば、二直線D,Eを画く「外部の原因」(Eth.Ⅰ,Prop.8,Sch.2)を要求する。同時に、個物の空間的、時間的に限定された存在様式の否定は、個物それ自身の否定とはならない。少なくとも神自身にとっては。スピノザのこの確信が『エチカ』第5部の有名な定理を導いてくる。

「しかし、神の中には、この、またかの人間身体の本質を永遠の相の下に表現する観念が必然的に存在する」(Eth.V,Prop.22)。

スピノザにとって個物の形相的本質とは、《永遠の相の下に》在る個物それ自身であり、その現実的本質とは、それに対比して表現するならば、《持続の下で》¹²⁾の個物の本質を意味することになる。「知性によって概念するところのものを、記憶の中に有するものと同様に精神が感ずる(sentit)」(Eth.V, Prop. 23, Sch.)という意味で《現実的》ということを知解するならば、「我々によって、ものは二様の仕方で現実的として(ut actuales)概念される——それが一定の時間、場所に関係して存在するとしてか、それとも神の中に包含され、かつ神的本性の必然性から帰結するとしてか、そのいずれかとして概念される」(Eth.V, Prop. 29, Sch.)と言えよう。こうして我々の現実的本質であるコナトゥスは、「神的本性の必然性から帰結する」ことによって、持続的存在の中で、その同一性を保持することが可能になる。この緊張関係が、コナトゥスを「現実的」と称する所以に他なるまい。注意したい。現実性の現実性たる所以は、永遠性の現象であるからであって、その逆ではないのである。

だからと言って、永遠の相の下における身体が存在を、可視的形姿のそれとすることは、勿論できはしない。身体の形相的本質が永遠の相の下において如何なる位置を占めるのか、即ち「全宇宙の姿」の中で占めねばならない位置は何かという問題は、確かにハレットも指摘する通り明確ではない¹³⁾。我々は、ここで、彼がその不備を充たすべく試みた所産的自然とその有限なる「部分」に関する思弁¹⁴⁾を再録するつもりもない。問題は、自己の有への固執の努力に関する限り、この《永遠存在》と《持続的存在》の両義性が如何なる意味をもつことになるか、ということである。「固執する」対象となる《自己の有(sui esse)》がもつ両義的性格がここに浮上して来る。《有》は《実在性》に等置できるし、スピノザは上記の引用にも見られるように《有》を《存在(existentia)》に置き換えることもしている。だから《実在性》を素朴に《持続的存在》として受け取るならば、この両義性は浮かび上がることはない。この両義性は《持続》の背後に《永遠性》を見る視点からしか浮き彫りにはならない。持続的存在を一義的な存在として、その存在に固執するかぎり、もう一方の現実性は捨象される。《持続の下で》での現実的自己から、《永遠の相の下で》の現実的自己への転換は如何にしてなされるか。我々は、この課題を第十一章の課題に譲り、取敢えずはコナトゥスの概念の考察を先に進めたい。

第三節 心身合一と生命観、アリストテレスとの関連性

先に、我々は、自己の有への固執の努力が、個物一般の保存力から導かれた現実中存在する人間身体の個体性の維持であると、彼の自然論の考察から結論した¹⁵⁾。個物の現実的本質とは、個物の生命活動の顕現であるという認識である。そうであれば、スピノザがこの努力を精神が自己の有を維持する努力に置き替え、『エチカ』第5部定理21以下では、ついに「身体との関係を離れて」精神の努力のみが論ぜられることになるのは、平行論を自ら否定することになるのではないか、という疑問が生まれるであろう。もし、それに対して、スピノザは、持続の相の下での平行論(心身合一)を、永遠の相の下での平行論(神との合一)に移行することでその責めを回避したと答えるならば、前節末尾の説明から、それは本末の転倒になろう。永遠の相の下での個物の形相的本質とは、スピノザにとって、現実的本質の本源、つまり永遠の生命でなくてはなるまい。個物はそこから己の現実性を汲み取っているからである。この点をなお一層鮮明にするために、我々はコナトゥスの概念と彼の生命観との関わりをここで問うことにしたい。

その1

既に本論第一章第四節で指摘したことではあるが、『エチカ』においては、自然の擬人的解釈を徹底的に排除するためと考えられるが、この‘vita’という言葉も、生活の意味でなら別であるが、生命という意味で用いられている箇所は皆無と言ってよい。しかし『形而上学的思想』では、その第2部第6章に‘De Vita Dei(神の生命について)’と題する章を設けて、人間の生活様式(mores alicujus hominis)を指すのとは別に、この言葉が「哲学的に何を意味しているのか」を問題にして、「生命という言葉は、一般にはより広義に用いられるので、精神と合一していない物的なるものにも、物体から分離した精神にも、帰属さるべきことは、疑いない」と述べた上で、次のように言う。

「それ故、我々は生命を、ものがそれによって自己の有に固執する力である、と知解する」(Op. I, pp. 259-260)。

この定義は、『エチカ』におけるコナトゥスの規定と何ら異なるところはないと言ってよからう。スピノザは続けて次のように述べている。「そして、その力は諸物自身とは異なるから、諸物自身が生命を有すると、元来言える」として、さらに「しかし、神が自己の有に固執する力は、神の本質に他ならず、従って神は生命であるという言い方が最善である」と述べ、加えてユダヤ人の誓いの言葉を援用しつつ¹⁶⁾、「神は生命であり、神は生命と区別されない(a vita non distinguatur)」と語っている。要するに物質的存在であれ、精神であれ、はたまた神であれ、あらゆるものに汎通的に内在し、その本質を構成する力こそ、哲学的に汲み取られた生命の本義であると、スピノザは考えたと言える。

人間論に即して言えば、人間の身体は、極めて多くの、しかも本性の異なる個体から構成されており、その一つ一つの個体がさらに極めて複雑に組織化された複合体(corpus compositum)(Eth. II, Prop. 13, Sch. Postul. 1)、つまり有機体であるが、既に述べたように、その形相(forma)がコナトゥスであり、いわばそれは身体的統一の有機的結合力であり、

その維持力であるとみなすことができる。自然の一部分として位置づけられたこの身体は、自然の他の部分である外界との相互交渉(communicatio)に立つことによって、いわゆる身体〔諸〕変状の〔諸〕観念(ideae affectionum corporis)、つまりは感性的知覚を形成し、これが人間精神の現実的有を構成する(Eth.Ⅱ, Prop.11)。これによって、人間精神は自己の身体が存在を知り(op.cit.,Ⅱ, Prop.19)、自己自身を認識し(op.cit.,Ⅱ, Prop.23)、そして外部の物体の存在を知覚する(op.cit.,Ⅱ, Prop.26)。しかしながらスピノザの場合、この精神が身体に対して決して上位に立つものでもなければ、逆に身体から精神が導出される訳でもない。身体変状(affectiones corporis)とその観念の関係は、あくまで‘ideatum’ と‘idea’との関係に立ち、両者は平行論に支えられているとみなされる。さればこそ、心身合一が両者の間に成立するとみなされるのである。そうであるならば、延長の様態である人間身体と思惟の様態である精神は、他ならぬ実体-属性関係自体の様態化、即ち実体の属性に対する構成的本性の様態的変状(modificatio)として、諸々の無限数の属性が唯一なる神の本質を構成する如く、「人間精神は身体と合一している」(Eth.Ⅱ, Prop.13, Cor. Sch.)と称される。我々は、この合一において、コナトゥスを見るべきものとする。換言すれば、我々はこの合一にこそ、スピノザは《生命》を見ていると言ってよかろう。この形而上学的基礎付けについては既に第一章、第二章で述べたとおりである。コナトゥスは、神の内在、即ち「限りにおける神(Deus quatenus)」とすることができるのである。それ故、スピノザの存在論の要となるのは、既に我々が本論の第一章第三節で論じたように、《平行論》であると言することができるのである。それなくしては心身合一はなく、延長属性を神に帰することもできなければ、神の内在理論すらも成立しなかったであろう。

ところで、序説で述べたように感情は、感性的知覚と同様、こうした外界との相互交渉を通して発現するところの、人間本性にとって必然的な現象である。

「私は、感情を、それによって身体自身の活動能力が増大或いは減少され、促進或いは阻害される身体変状であり、同時にその変状の観念であると知解する」(Eth.Ⅱ, Def.3)。

感性的知覚の機能と感情の機能は別であり(Eth.Ⅱ, Postul.1)、《感性的知覚》が心身合一の徴表であるとするならば、《感情》は、活動能力(agenda potentia)がコナトゥスの別名であるから、このコナトゥスの状態を徴表していると言することができる。だから、スピノザにとって感情とは、我々が無力感とか充実感という言葉で示すように、自己の存在感がないし生命感覚を根底にしておき、自己の有への固執の努力に関わり、そこから発する一切の情念を包括する概念であると言することができる。

このような心身関係の理解と生命観を通してスピノザのいわゆる「形相的本質(essentia formalis)」をみるならば、そこにアリストテレスの形相-質料関係の、まさに《形相》が考えられているとは言えまいか。事実スピノザは、すでに見たように複合体の合一を形相とよんでいる(Eth.Ⅱ, Prop.13, Lem.4,5,6)。スピノザはアリストテレスのこの考え方をどのように見たのか。我々は、アリストテレスの形相-質料関係は、スピノザ的変貌を遂げて活かされていると考える。『エチカ』第2部の冒頭の定義2、即ち本質の定義は、その端的な現われであると言することができる。以下、この点から関連性を追うことにする。

もちろんスピノザは、アリストテレスの魂(ψυχή)に関する所説をそのまま継承している訳ではなく、批判しはする。同じ『形而上学的思想』の第2部第6章において、「逍遥学派の者達」を、「三種の魂、つまり栄養摂取的、感覺的、知的魂(vegetativa, sensitiva, intellectiva anima)を仮構し、それらをたんに植物、動物、人間にのみ帰する結果、彼ら自身認める如く、他のものは生命を欠くことになる」(Op. I, p. 259)として、続いて、「物質の中には機械的構造と作用の他には何も存在しない」と主張し、こうした魂(anima)は「想像物(figmenta)に他ならない」と批判している(loc. cit.)。最後に、『形而上学』第11巻第7章にあるとされる¹⁷⁾、「別の生命の定義」——生命とは知性の作用である(intellectus operatio vita est)——を引いて、それが「精神にのみ特有の」定義であり、その意味で神に生命が帰せられるとしても、「何故、意志の活動やその他の活動以上に知性の活動が彼によって挙げられるのか、理由が分からぬ」と批判するのである(loc. cit.)。

従って、スピノザのアリストテレスに対する批判点は、一つは、「生命を有するもの」と「生命を有しないもの」との区別自体であり、第二は、有機的存在の種差に基づく異質の魂の存在であり、その第三は、生命という概念のもつ汎通的観点と捨象した神の生命の規定と、それを知性の活動にのみ帰する根拠づけの欠落である。それ故にこそ、無機物をも含む生命概念の汎通的特質を全面的に保証しつつ、如何にして神的諸属性から、無機物に至るまでの種差を位置づけるかは、スピノザ自身の課題となったと言える。その意味で、『形而上学的思想』は、『デカルトの哲学原理』とともに、スピノザの後の思想的完成を促す問題意識がどこにあったかを十分に示してくれるものと言っているのである。

ともあれ、我々は、ここでスピノザがアリストテレスの魂(ψυχή)にみられる形相-質料関係を如何に捉えたかを、簡潔に見てみることにしたい。

その3

アリストテレスは『De anima(靈魂論)』において、いわゆる生物を「生命を有する自然的物体」と称し、これを実体、わけても「複合体という在り方での実体(ita substantia ut composita)¹⁸⁾として規定し、それが生命を有する物体である以上、物体が魂ではありえないとして、魂を次のように規定している。「かくして魂が、可能的に生命を有するところの自然的物体の形相という意味で、実体であるのは必然的である」¹⁹⁾。

「生命を有する自然的物体」²⁰⁾は、アリストテレスにとっては自然的物体としての在り方の可能性の一つに過ぎない。生命が自然的物体の中から生命体にするのであるから、様々な自然的物体の在り方の中で生命体としての在り方へと高めるもの、それが生命に他ならない。だから、逆にその生命体としての在り方を失えば、「生命を有する自然的物体」は自然的物体一般へと解消してゆく。その可能性を絶えず孕むのが生命体であろう。ところで、生命という属性を有することによって、生命を有する生命体は有機体になるのであるから、有機体の形相が生命、自然的物体はその質料となる。従ってこの定義の仕方は形相と質料の外面的結合を意味しない。アリストテレスは、こうした実体を考えることによって、形相と質料の間に一種の緊張関係をつくりだした。「可能的に生命を有するところ

の自然的物体の形相という意味で「22」という規定が、如実にこの緊張関係を物語っている。質料、形相と共に、その《具体的全体(σύνολον)》を、アリストテレスにおける実体のもう一つの契機として挙げる解説者があるのも、うなずけよう²²)。かかる内的緊張関係において具体的全体が考えられており、具体的全体なくして形相(εἶδος)はなく、形相なくして具体的全体はないからである。

ところで、スピノザの個物の本質の定義は、まさにこの関係を、そのまま活かした規定となっているとすることができる。

「ものの本質には、それが与えられればそのものが必然的に措定せられ、それが失われるならば必然的にそのものが取り去られる、そうしたものが属し、かつ、それなくしてはものが、反対に、ものなくしてはそれが、在ることも概念されることもできないものが属する、と私は言う」(Eth.Ⅱ,Def.2)。

いわゆる発生論的定義とは、例えば円の定義について言うならば、様々な図形のある中で、円という図形にしてゆく定義を指す。円にする定義は、従って円の本質を構成し、その定義なくしては円は考えられず、逆にまた、円なるものが、現実に存在しなければ、本質もそこには存在しないことになる。起成因とは、こうした意味で、その存在の現実的で活動的な本質となるものであった。アリストテレスの魂の規定が、あくまでも形相と質料の結合体に関わる規定であって、純粋な形相である神には及ばなかったのと同様に、スピノザのこの定義も、神の本質にまで及ぶものではない。スピノザは、「人間の本質には実体[スピノザでは神]の有は属さない、換言すれば実体は人間の形相を構成しない」(Eth.Ⅱ, Prop.10)という命題を解説する中で、この点に言及して、先の本質に関する定義の中にある「反対に、ものなくしてはそれが、在ることも概念されることもできない」という逆規定の意味するところを強調している(Eth.Ⅱ, Prop.10, Cor. Sch.)。「限りにおける神」はあくまで「限りにおける神」であって、神自体ではないからである。スピノザがコナトゥスを人間の現実的本質として規定するとき、それが現実的である所以は、持続的存在と本質のこのような緊張関係を意味するからに他ならない。形相的本質は、先述したように、この緊張関係を維持する統一力自体として、スピノザにおいては個別的であった。

アリストテレスは続けて、「そして実体は、この意味においては円現である」と言い、「従って、魂は、我々が述べた類の物体の円現である」として、先の魂に関する規定を、次のようにまとめた。

「従って、魂は可能的に生命を有する自然的物体の第一円現である」²³)。

スピノザは、この「第一円現(ἐντελέχεια ἢ πρώτη)」を内在の神、即ち「限りにおける神」とみたとさえ、言い過ぎにならうか。‘ἐντελέχεια’は、概してこの注にある如く、ラテン語では‘actus perfectioque’と訳されている。即ち円(perfectio=完全性)かつ現(actus=現実性)である。事実スピノザは、コナトゥスを活動能力(agenda potentia)とよび替えて、その活動能力の増減を示す概念として、後に論ずるように「完全性の移行(transitio perfectionis)」という概念を提起し(Eth.Ⅲ, Affectuum Def.; IV, Praef.)、これを感情理論のみならず、道徳理論にも多用している。我々の推測は、たんなる推測とするには余りある。ともあれ我々は、スピノザの本質に関する定義が、アリストテレスの形相と質料の具体的な内的結合の意義を受け継ぎ、アリストテレスの魂に関する考え方が、スピノザに

よってコナトゥスの概念として踏襲され活用されていると考えたい。

その4

アリストテレスの考え方のスピノザに及ぼしたとみられる影響については、はるかに詳細で全面的な考察を必要とするから、我々は、ここではこれを今後の研究課題に委ねることにして、上記の点以外には、若干の指摘をもって替えることにする。それは、アリストテレスの形相概念のもつ《機能性》が、スピノザに《本質概念》として活かされ、アリストテレスの自然のもつ《積層的構造》の捉え方が、スピノザの《完全性》の概念に反映し、コナトゥスは、そのあらゆる段階に汎通的な原理として構成されているという点である。

アリストテレスの積層的発想を示す一例を挙げるならば、“De anima”において、次のように述べられている。「魂に関する諸々の事柄は、図形に関する事柄と同じである。それと言うのも、図形の場合も魂を有するものの場合も、先行するものが、後のものに常に潜在的に存在しているからである。即ち、三角形は四角形に含まれており、また、栄養摂取能力は感覚的能力に含まれているからである」²⁴）。四角形はその形(εἶδος)を奪って、図形の基本構成要素である三角形へと還元することができる。感覚能力を失って、かろうじて栄養摂取能力のみを保つ状態に、しかも不可逆的に陥ることがあることは、人間にも認められるところである。スピノザはこの積層的発想を活用するのである。

アリストテレスがものの本質と魂を、そのものの果たす機能(ἐργον)の面で捉えていることは、例えば、次の言葉にみられる。

「…何らかの道具、例えば斧があるとすれば、斧の実体は斧自身〔の定義〕であり、またそれが靈魂ということになろう。もしそれが取り去られるなら、たんなる名称の他には斧は存在しないことになろう」²⁵）。これは人工物の例である。

「と言うのも、もし目が動物であるとすれば、その魂は見ることであろうからである。つまりはこれが、定義としての目の実体である。目は見ることの質料である。見ることを欠くとすれば、目はたんなる名称としての目でしかなく、いわば石でできた目、絵に描いた目でしかない」²⁶）。

斧は切ることに、目は見ることにその本質があり、機能が存在し、機能する限りにおいて、それがその機能を有するものの定義であり、アリストテレスにおける実体である。その機能を離れてそのものは成立しない。問題は、その機能を何が与えるかである。斧のもつ《切ること》は、外面から、技術的に付与される。それに対して、《見ること》はその目自体において発揮される機能である。しかしこの場合でも人工物に関してと同様、アリストテレスは、あくまで比喩的に語っていると思われる。アリストテレスが問題にするのは、「自らの内に運動と静止の原理を有する類いの自然的物体の」²⁷）つまりは《生命を有する物体》の、実体なり定義である。何故なら、そこで初めて魂の機能が積層的に問題になるからである。あらゆる生物に汎通的な栄養摂取的魂の機能は、生殖と食物の同化である。この土台の上に、感覚的能力、場所的運動能力、そして知的能力が積み重なる。もちろん感覚能力も一律ではない。最も汎通的な触覚としての機能を基礎にして、積層的に説明されてゆく。しかしスピノザには、このような積層的、有機的構成を、自然界の多様な

存在者に即しつつ説き明かす『自然学』は、仮りにその意志が認められえたとしても²⁶)、欠けている。スピノザにとって問題は、あくまで倫理的課題を解明する鍵となる人間存在とその精神の機能の積層的構造にあった。

ともあれ、スピノザは、我々のこれまでの議論から明らかなように、アリストテレスが非生命体と区別して「自らの内に運動と静止の原理を有する」と称した生物の定義を、全自然については無論のこと、無機物と有機物との区別なくあらゆる個物に認められるとすることによって、これを汎通的原理に高めたと言することができる。ものの本質が機能性にあると考える点では、アリストテレス以上に徹底していると言ったことができよう。彼の場合、ものの本質である形相とは、延長の様態としてみられるにせよ、思惟の様態としてみられるにせよ、何ら形象的なものを意味せず、即ち形態(μορφή)とは無関係であって、直接無限様態として個物自体に内在する作用ないし活動それ自体、つまりはその機能性自体、神の現実性(ἐνέργεια)として示されるからである。しかし、平行定理を貫徹するのであれば、アリストテレスにみられた形相-質料関係、つまり身体ないし有魂の物体は質料としてその実体の潜勢的側面を示し、魂がその形相として現勢的に具体的全体者を形成するという構造を、スピノザの精神と身体との関係に当てはめることはできない。ものとその本質との関係は、スピノザにおいては、身体と精神の関係ではないのである。

「同様に、延長の様態とその様態の観念(=精神)も、同一のものであり、二様に表現されているにすぎない」(Eth.Ⅱ, Prop.7, Cor. Sch.)。

スピノザは、明らかに精神と身体は同一物の二表現形態であるとするが、その《表現》は実体の構成的本性を表現するのであるから(第一章第四節参照)、精神と身体は実在的に(realiter)区別される。つまり心身合一の根拠は、精神にはない。では、その根拠はどこにあるのか。断るまでもなく、諸々の作用を自己の存在の同一性において保つ個物の現実的本質、つまりはコナトゥスにある。従って、その合一に現実性を付与するものが、その根拠でなければならぬ。その根拠をスピノザは、アリストテレスに倣って形相とよぶが、それが「形相的本質」に他ならない。形相的本質は、「限りにおける神」として個物に内在し、個物の現実的本質をまさに現実的本質たらしめるものであり、永遠性の持続における顕現であり、「神の観念の中で」その想念的有と相即している(Eth.Ⅱ, Prop.8)。だからと言って、スピノザにとっては、神は純粹形相という意味で、「思惟の思惟」とする訳にはゆかなかった。作用ないし機能の現実性は、思惟のみならず、延長にも認められるからであり、同時に他の無限数の属性にも及ぶとされるからである。

ところで、もしこの観点を貫徹しようとするのであれば、当然スピノザは、神における実体-属性関係を、デカルトの《存在と認識の結合》に先立って、むしろ《存在と機能の結合》として考えているはずである。認識は操作として、この機能概念に含められる一様態とみなされるべきものであった。だから、「絶対に無限な知性」であろうとも、それはあくまで実体ではなく様態でなければならなかったのである(Eth.Ⅰ, Prop.31)。スピノザは、この実体-属性関係の観点の転換を、デカルトの批判を通して図ったが、その契機には、アリストテレスの生命観を受け継いだ、コナトゥス概念の形而上学的徹底があったとみてよい。

第四節 機能と存在、ホッブズ並びにデカルトとの観点の相違

スピノザのコナトゥスの概念が、ホッブズのコナトゥスの概念を継承するものであるということは、ゲープハルトの指摘²⁹⁾以来、一般的に知られていることではあるが、丹念にみるならば、スピノザは、ホッブズ概念を決して踏襲している訳ではなく、むしろこの概念を、デカルトの連続創造説を批判するための重要な契機とすることによって、それにより深い存在論的意義を盛り込む規定にもたらしたとすることができる。何故なら、ホッブズのコナトゥスの規定は、ゲープハルトの指摘する『リヴァイアサン』第6章においてであれ、本来の源泉とみられる『物体論』においてであれ、永遠性と持続の緊張関係を示すものではなく、たかだか「もろもろの行動に先立って」、「人間身体の内部に存する運動の小端緒(principia motus parva)」³⁰⁾にすぎないからである。彼の場合、運動の概念は、スピノザのように、力の概念によって相対化されるまでには至らなかったと言えよう³¹⁾。この点でスピノザが目したのは、むしろデカルトの考え方である。

第3省察において、デカルトは、思惟する自我の存在の根拠を問ひ、次のように語る。

「と言うのは、[私の]生涯の全時間は、無数の部分へと分割されることができ、そしてその一つ一つの部分は、残りの部分には、如何なる意味においても依拠してはいないからして、何らかの原因が、私をいわば再度この瞬間に創造する、換言すれば私を維持するというのでない限りは、少し前に私が在ったということからは、私が今在らねばならぬということとは帰結しないからである」(Oeuvres, I, pp.48-49)。

従って、自我の連続性を保証するのは、神の連続的創造(creatio continua)であった。これがなければ世界は瞬時に無に帰することになる。従ってこの瞬間、瞬間の創造は、被造物全般に互る。続けてデカルトは言う。

「即ち、時間の本性に注目する者には、どんなものについても、それが存在しないとすれば、新たにそれを創造するのに必要になると全く同じ力と活動が、その持続する瞬間瞬間に、それを維持するために必要であることは明白である。のみならず、維持と創造は、たんに観点の相違であるということも、自然の光によって明白な事柄の一つである」(loc.cit.)。

ところで、このこと、つまり被造物が自らを維持する力を有さぬということは、デカルトにとって、神の誠実(veracitas Dei)と並んで神への畏敬の根拠でもあった。この点はその省察の末尾に見られる通りである。この連続的創造は、被造物全般についての存在の原因であるから、当然延長的世界にも当てはまる。デカルトは、『哲学原理』第2部第36節において、次のように述べる。

「初めに物質をば、運動と静止と同時に創造した神自身が、今もその正常な関与のみによって(per solum suum concursum ordinarium)、かつて定めたと同じだけの運動と静止を、全物質において維持している」、と[傍線本論筆者、以下同じ]。もちろんデカルトにとって、運動は形態と共に、延長物体の様態にすぎないが、「或る一定の量」を有し、その量はよしんば個々の部分が変化しても「全宇宙においては常に同一でありうることを、容易に我々は知解する」と述べて、運動量が全体として保存されることを主張する。そし

て、この保存〔デカルトの言葉では、維持(*conservatio*)であり、連続的創造であるが〕の原因は、個々の物体に認められる異なる運動の個別的原因とは区別されて、一切の運動の普遍的原因、第一原因と称される。全宇宙の運動量を維持し保存するのは神である。そしてまさに「この同じ神の不変性から(*ex hac eadem immutabilitate Dei*)」、「或る規則、即ち自然法則が認識されることができる」のである。慣性の法則〔つまり‘*prima lex naturae*’〕や、たとえ誤っていたとはいえ、二球の衝突規則が導かれる前提には、この《保存量》の発見があった。それなくしては《自然の諸法則(*leges naturae*)》は成立しないとデカルトは考えたのである。それにも拘らず、知性の明晰判明性が究極的に《神の誠実》に依拠するように、デカルトにとって、自然の法則性の究極の根拠は、《神の関与(*concursus Dei*)》に基づくものであった。時間を貫く力と活動の連続性は、神に由来した。従って、我々は、言葉の由来を別にすれば、スピノザのコナトゥスの存在論的源泉は、このデカルトの「力と活動の連続性」に由来すると言うことができるのである。

スピノザは、デカルトにおける連続的創造の証となった神の「力と活動の連続性」を、個物に内在するものとして捉える。既に挙げた、「個々のものが、それによって存在することに固執する力」(*Eth. I, Prop. 45, Sch.*)という表現がそれである。これがコナトゥスの定理(*Eth. III, Prop. 7*)を導く前提であった。スピノザにとっても、個物の本質と存在の原因は、やはり神である。だからスピノザは、この力の源泉を指して、続けて次のように言う。その力は「神の本性の永遠なる必然性から帰結する」、と。いったいデカルトとスピノザの相違はどこにあるのか。

もちろん神観の相違は、断るまでもない。前者においては超越神、後者においては内在神である。しかし、もし事柄が存在の連続性にのみ限られるのであれば、スピノザは自然の自己完結性を狙って、デカルトの連続的創造の神を内在化させてしまった、という結論で満足できるかもしれない。よしんば、永遠と持続の対立は残るとしてもである。事実、スピノザは、『エチカ』第2部定義5において、「持続とは、存在することの無限定な連続(*indefinita existendi continuatio*)である」として、持続に連続性を保証し、連続的創造の可能性の根拠となる、時間を瞬間・瞬間に分割するデカルトの発想を拒否する。持続に連続性が保証されるのであるから、連続的創造の神は不要である。その定義の説明においてスピノザは言う、「存在の連続性は、存在するものの本性によって限定されることも、その存在の起成因によって限定されることもできない。起成因はものの存在を必然的に措定しはするが、廃棄することはないからである」、と。従ってスピノザによれば、一旦持続的存在が与えられた個物は、自然の有機的連関の中で、自己以外の外部的原因の力によらなければ、その持続は奪われることはない(*Eth. III, Prop. 4*)。それは病であったり、環境の変化であったり、老化であったりするであろうが、それらは全て、スピノザによれば、そのものの本質から発するものではないのである(この点もアリストテレスとの相違点である)。それ故、スピノザは言う。

「コナトゥスは…無限定な時間を含む」(*Eth. III, Prop. 8*)。

既に述べたように、永遠性は《無限なるもの》に帰属するから、我々の主張するように、有限者に無限者が内在するのと同時に、当然持続に連続性が保証されても何ら矛盾するものではない。持続は永遠性の現象ではあっても、仮象ではないからである。それはともか

く、個物の存在は、自然の一部である限り、こうした外的原因を免れることはできない。

「人間が存在に固執する力は、限定されており(limitata est)、外的諸原因の能力によって無限に凌駕される」(Eth.N,Prop.3)。

スピノザによって、個々のものが「存在することに固執する(in existendo perseverat)」と言われる所以は、まさにかかる条件の下においてである。そしてこの条件は、スピノザの観点が自然と人間の共属性に立つ以上、路傍の小石から人間存在に至るまで、程度の差はあるにしても、ひとしなみの条件と言える。そうであればデカルトとの相違は、この自己保存の連続性の根拠を超越的な神に求めるか、それとも内在因であり起成因である神にその原因を求めるかの違いに限られるのか。否! はるかに根本的な相違が存在論的に示される。

もう一度デカルトの規定に戻ってみよう。既に述べた如く、デカルトは、連続的創造の根拠を説明して、「何らかの原因が、私をいわば再度この瞬間に創造する、換言すれば私を維持するというのでない限りは、少し前に私が在ったということからは、私が今在らねばならぬということは帰結しない」と言う。即ち、《私を》維持する主体は神であり、その神が《少し以前》と《今》の存在の連続性を保証することによって、‘ego cogito’という自我の連続性を保証するのであるから、この維持は、あくまで思惟する自我の同一性、つまりは《本質》の維持としての意義をもつ。即ち、時間的持続の中での、《本質の同一性の保存》である。延長的世界について言えば、神によって維持されるのは《全物質》の存在であり、その《運動の量の同一性》である。究極的にはそれは、自然の法則性の維持であり保存である。かくして、片や、神の誠実を根拠にした思惟する自我の、その思惟の確実性の保証、片や、神の不変性を根拠にした自然の法則性の保証は、行き着くところ、共に《存在の連続性を介した本質の保存》である。或いは逆にこう言ってもよい、デカルトにとって、思惟的世界の本質を構成するものは、《知性の確実性》であり、延長的世界の本質を構成するものは、《自然の法則性》であり、そしてこれらの本質を属性として担う存在者が、有限ではあるにせよ、実体である、と。従って、デカルトの属性概念は、徹頭徹尾認識規定の性格を帯びていると言ってよい。

スピノザでは、《存在に固執する》主体は個物である。このように存在の持続を図る(conari)主体としての個物が《何であるか》という点には、さしあたり無差別に、即ち汎通的に何であれ、ものはおしなべて《自己の有に固執し》、自己の存在の持続を図るものとされている。そして、それを《何によって(quo)》図るか、というまさにその機能という点で、他ならぬ、そのものの本質規定が与えられている。ものが何であるか、という本質は、スピノザにおいては、何によって自らの存在維持に努めているのかによって、定まるということの意味している。《もの》と《ものの本質》の関係は、アリストテレスにおいては、具体的全体者と形相との関係、絞って言えば身体と魂の関係であり、その本質規定が、そのものの機能に求められたことは、既に述べた通りである。同様にスピノザにおいても《自己の有に固執するもの》と、そのものの《本質》との関係は、そのものが、何によって、その存在の機能を果たすかによって、決すると言ってよい。そしてその機能の発揮がそのものの現実性に他ならない。機能としての、《本質を介した自己の存在の維持保存》、これがスピノザのコナトゥスの規定であった。

本質によって、存在を維持するか、それとも存在によって、本質を維持するかの違いは、実体-属性関係の発想の根本的な相違からきていると言ってよいであろう。

勿論、その本質が力であること、そしてその力が「神の本性の永遠なる必然性から帰結する」ということは、汎通的に規定されているが、しかし、その力が如何なる内容を伴うものであり、また如何にして発揮されるかは、まさにそのものの《現実的本質》を左右すると言ってよい。そして、この点にスピノザにおけるコナトゥスの積層的構造が現われる。とは言え、スピノザの場合その構造は、あくまでも完全性のデグラデーションとしてである。最単純物体であれば、与えられた運動量を介して自己を保存する他はない。路傍の小石が、仮りに最単純物体ならば、小石はそれ以上のことはなしえないであろう。最単純物体とは、我々が第三章で論じたように、全ての物体に通ずる法則に従う、それ故に個性性を捨象された、最も低い完全度を保持するにすぎない物体であるからである。スピノザは、『エチカ』の第1部の付録の末尾において、「何故神は、全ての人間を理性の導きのみによって支配されるように造らなかつたのか」と問う者に答えて、こう語っている。「神には、最高度の完全性から、最低度の完全性に至る全てのものを、創造する資料が欠けていなかったからだ、と、答える他はない」、と。

我々は、スピノザのこの言葉を、ハレットのように、永遠の相の下において全宇宙の姿の中に組み込まれたそれぞれの個物の実在性の多寡を論ずる根拠とすることには₃₂)、仮りにそうした思弁が可能であるにしても、与すまい。何故なら、ここに語られている「完全性の程度(perfectionis gradus)」とは、人間について問題にされているのであり、しかも、「最高度の完全性から、最低度の完全性に至る全てのもの(omnia(omnesに非ず!))」とは、個人個人の自然的素質の優劣ではなく、個々の人事に即して、その完全性の程度を問題にしているからである。スピノザの言わんとするところは、人間生活は、「理性の導きのみによって」生きることができるといふほどに、事実は生易しいものではないということではなからうか。人間の精神は、永遠を感じ、神を知り、神を愛し、至福を体現し、身体と共に破滅しない部分を有すると言われる(『エチカ』第5部後半の諸命題)。しかし、これ程高度な精神機能を持ち合わせた同じ人間が、死すれば一個の物体、路傍の小石に等しい無能力をさらけ出すことも忘れてはなるまい。小石ならば、その在り方をもって完全と呼ぶしかならう。そうした在り方を保つ努力は、それで完全であろう。人間も、動物の生存条件に等しい在り方を必死で守らねばならないこともある。たんに知覚機能しかもたない存在に陥ることもある。しかし、人間は、動物的本能の努力をもって完全とはしない。それにも拘らず、情念に溺れた人間は動物にも劣る争いをなす。人間は、自然の中のあらゆる存在の中で、いわば最も優れた在り方を可能にする存在と言ってもよい。しかし現実にそう在ることは困難である。それ故、『エチカ』は次の言葉でしめくくられることになった。

「何故なら、もし至福が手近かに在り、労苦なしに見出されうるものであるならば、それが殆ど全ての者によって閑却されることがどうしてありえようか。まことに、高貴なる事柄は全て(omnia praeclara)、稀であると共に、困難である」。

先に引用した「最高度の完全性から、最低度の完全性に至る全てのもの」とは、このように、人間的に可能な在り方の全て、言うならば人間が現実化する現実性の一切を意味す

るものと理解すべきである。まさに、人間存在はその機能の発現において、その最高の完全性に及ぶことが可能であると同時に、最低の完全性の機能の発揮に陥ることも可能である。スピノザは、完全性を実在性と同義と考えるが(Eth.Ⅱ, Praef.)、このように実在性を、言うなれば、コナトゥスにおける倫理的価値の多寡の尺度として読み替えたところに、人間論に関する彼の最も独自の発想があったとみることができよう。そして、この読み替えは、コナトゥスの概念を、「活動能力(*agendi potentia*)の増大減少」という形で、連続的に捉え直すことによって、「完全性の移行(*transitio perfectionis*)」という概念をもたらし³³⁾、これが、彼の感情の理論を構成する要の役割³⁴⁾を果たすことになる。

第七章 人間の現実性の徴表と指標、完全性の概念

序節

前章に述べたように、自然の一部分として存在する個物の現実的本質を、スピノザはコナトゥスとよぶ。個物が自己保存を如何にして図るか、その機能としての力の発揮の仕方にスピノザは、その個物の現実性をみた。この論拠は、人間の自然への共属性からして人間存在にも当てはまる。さて、この力が如何なる内容を持ち、如何にして発揮されるかに応じて、まさしくその個物の《現実的本質》が異なるとするならば、「神には最高度の完全性から、最低度の完全性に至る全てのものを、創造する資料が欠けていなかった」というスピノザの言葉は、一見すると、自然界に存在する有限個物相互間の機能における種差と個体差を、完全性という概念を使って表現するかに思われる。しかしながら、前章末尾に述べたように、スピノザの関心は専ら人間としての在り方の完全性に向けられており、こうした種差や個体差を生物学的な意味で取り上げ、個別の機能を積層的に説き明かす、“De anima”に比すべき論述は、断片的に極めて限られた表現で残されているに過ぎない¹⁾。既に引用した『エチカ』第3部の序文の冒頭の句にみられるように、「自然の中には、自然の過誤(vitium)に帰せられうるものは何一つない」と断言するからには、人工物についてならばいざ知らず、自然の個物を相互に比較し、機能の多寡に応じて種差を設けて、より完全であるとかより不完全であるとか論ずる理由は、スピノザにとって殆ど無いと言ってよいであろう。

実際、スピノザは、『デカルトの哲学原理』の第1部、定理7の備考において、デカルトが『省察』第2答弁の公理8として提示した「より大きい、ないしより困難なものを生ぜしめうるものは、より小さい、より容易なものをも生ぜしめうる」という命題に反論して、こう述べている。「クモは、人間ならば非常に困難を伴わずしては編めないもの〔網〕を、容易に張る。それに対して人間は、恐らく天使にも不可能であるような、極めて多くのことを極めて容易になす」、と。起成因からみれば、天使は問わず、人間には困難なこともクモには容易である。同様のことは、他の動物や植物の機能の比較についても言えることであり、「実在性ないし有性の異なる諸程度(*diversi gradus realitatis, sive entitatis*)」(Med. Resp. 2, Ax. 6)という言葉の使い方に批判を加えている。

デカルトにとってもスピノザにとっても、《完全性》は《実在性》と同義であり、とりわけデカルトにおいては、その概念の神の存在証明に果たす役割に注目するならば分かるように、完全性の概念は、形而上学的に極めて重要な意義を担う。ところが、スピノザにおいては、より限定されて活用される「たんなる思惟の様態(*modi solummodo cogitandi*)」(Eth. II, Praef.)であるにすぎない。つまり、「同じ種ないし類に属する個体を相互に比較することから、我々が考案するのを常とする概念(*notio*)」(loc. cit.)である。だから、自然物について、何らかのものを不完全とよぶにしても、あくまで同種同類に属する個体を比較した上での指標にすぎず、そのもの自体に「不完全性」が属する訳ではない。その意味で「自然の過誤に帰せられうるものは何一つない」のである。そうであるならば、「自然の

全ての個物を最も普遍的と称される一つの類、即ち有という概念に還元し、相互に比較し、或るものに他のものよりもより多くの有性ないし実在性を認め、…これをより完全と称する」(loc.cit.)ことは、殆ど無意味と言ってよかろう。否、むしろ逆に予断(praejudicium)を生むと言ったほうがよい。何故なら、自然に関しても人工物に関してと同様に、そこに何らかの創造の意図を読み取り、範型(exemplar)を形成し、そして今度はその範型から個々のものを完全或いは不完全と判断し、或いは自然の過誤を想定するに至るからである。同様のことは、善悪の概念についても言える。「善」、「悪」もまた、たんなる「思惟の様態」、つまりそれ自体からは何もかも帰結しない消極的な概念にすぎない(loc.cit.)。

それにしても、スピノザが最も忌避しようとするのは、完全性の概念に付きまとうこうした因果の逆転であった。範型が在ってものが存在し、活動するとみれば、その範型が、存在し活動するものの目的因となると、スピノザは批判する(Eth. I, App.)。無論スピノザにとって、原因は起成因であり内在因である。目的因は存在論的に放棄された。それにも拘らずスピノザは、この完全性を実在性と同義に解釈しつつ、その概念の保存を図るのである。いわば完全性という指標を、目的因に照らして語ることから、起成因に照らして語ることへと、180°逆転して活用しようというのである。換言すれば、自然の因果の必然性に即した完全性の概念の獲得、これがスピノザの狙いであった。そして他ならぬこの点に、我々は、スピノザによって形而上学的に新たに基礎づけられた完全性の概念を読み取らねばならない。しかし、いったい完全性の概念は、目的因には馴染んでも起成因に馴染むものであろうか。

第一節 範型と徴表

『エチカ』第4部冒頭の序文は、この切り換えの説明であるが、その末尾に近く、スピノザは次のように言う。

「我々は、我々が眺める人間本性の範型として、人間の観念を形成することを欲するが故に、これらの言葉〔完全、不完全、善、悪など〕を既に述べた意味で保存することが、我々にとって有益であろう」(Op. II, p. 208)。

ここでスピノザが、直ちに、完全な人間本性を有する者の範型、言うなれば人間存在の理想型を掲げ、そしてその理想型に近づくことが、人間の倫理的努力の目標であるとしたかと言えそうではない。スピノザはこうした理想型をこの部の序文の中では述べてはいないのである。「これらの言葉」、つまりは善、悪、完全、不完全という言葉は「既に述べた意味で保存することが…有益」だと彼が言う場合、「既に述べた意味で」とは、それらがいずれも作用の内実を伴う観念(idea)としてではなく、たんなる消極的概念(notio)として「保存する」という意味に理解しなければならない。この意味では内在的に目的論的₂)とは言えないのである。こうした理想型を、具体的に模範として各人の前に提示したからと言って、その範型が各人に、内在的に倫理的努力を惹起する訳ではないからである。確かにスピノザは、先の文章のあとで次のような言葉を語っている。「我々は、この同じ範型により多く、或いはより少なく近づく限りにおいて人間をより完全或いはより不完全と称するであろう」。しかし、起成因に照らして完全性の概念をみるならば、この範型はあく

までも《標識》であり、《指標》であるにすぎない。実質的なコナトゥスに対しては、これらはたんに外面的に関わるにすぎない。無論、この完全性という概念を活用する限り、それが意味をもつための裏付けが必要となろう。標識や指標に対比して言えば、その《実在的徴表》とでも称するものがなければなるまい。既に述べた認識論において、真なる觀念に《外来的徴表》と《本来的徴表》の区別があった如く(Eth.Ⅱ,Def.4)、スピノザが範型を語り、より完全、より不完全と語る背景には、存在論的に裏打ちされた実在的徴表がある。それこそが、彼にとっては、真に人間的努力の発祥の起成因となるものであろう。

では、その実在的徴表とは何か。結論を先取りして言えば、それが《感情》である。感情が人間の現実的本質の在り方を実質的に示す徴表である。《知覚》が、現実的な心身合一の徴表であるとするならば、《感情》は、言うならば現実に存在している個々の人間の在り方の徴表、つまり人間のコナトゥスの徴表である。スピノザは『エチカ』第3部において、人間の全ての感情を、三つの基本感情、即ち喜悅、悲哀、欲望に還元することによって説明している。欲望とは、後に述べるようにコナトゥスの一形態、受動における発現形態であり、喜悅と悲哀は次のように定義されている。

「喜悅とは、従って以下、精神がより大なる完全性へとそれによって移行する受動と、私は知解するであろう。それに対して悲哀とは、精神がより小なる完全性へとそれによって移行する受動と知解するであろう」(Eth.Ⅱ,Prop.11,Sch.)。

この「より大なる、或いはより小なる完全性への移行(ad majorem vel ad minorem perfectionem transire)」を換言して、スピノザは「活動能力の増大、或いは減少(agens potentia augeri vel minui)」とも称し、平行定理からして、精神に関して言えることは、もちろん身体に関しても言えると同時に、いわゆる能動感情も認めるから(Eth.Ⅱ,Prop.53, et aliae)、感情とは、要するに精神ないし身体に関するコナトゥスの状態の意識、その完全性の移行の意識、ないし活動能力の増減の意識である。

そうであれば、感情の実証的考察を通して、これらの基本感情が如何に展開するかについては後の議論に委ねるとしても、この完全性の移行ないし活動能力の増減という概念は、デカルトにもないスピノザ独自の概念規定であり、その存在論的裏付けが問われねばなるまい。

もともと完全性の概念は、前章第三節の考察からも明らかなように、アリストテレス流に言えば、‘ἐντελέχεια(actus perfectioque)’つまり《円現》の概念に当る。スピノザからみれば、これはコナトゥスの発現状態を規定するのに最も適切な概念として用いることができるものではなかったか。スピノザは、「私は、完全性を、…一定の仕方で存在し作用する限りにおいて(quaenus certo modo existit,et operatur)そのものの本質であると知解するであろう」(Eth.Ⅱ,Praef.)と言う。ものの本質は《神の構成的本性》の内在とみなされるから、続けてスピノザは言う、「しかし、そのものの持続とは何ら関係がない」、と。従って我々は、「完全性の移行」に、言うなれば永遠性の光輝をみることができると言ってもよい。そして、それが感情として示される《実在的徴表》であると言うことができる。《神的本性の発現の根拠》であるコナトゥスは、それが発揮する機能の完全、不完全として捉えられるとき、活動能力(agens potentia)の増減として読み替え可能となると共に、本来の起成因である神的本性が個物の本性として内在するにも拘らず、それ

を受動における発現として、不完全にしか機能させない限り、つまり、人間について言えば、受動感情に服する限り、完全性のデグラデーションとして捉え直すことが可能になる。

目的因に即して言えば、未だ目的に達していない「不完全な完全性」である第一円現は、起成因に即して言うとき、完全性の欠性(privatio)となる。しかし、在るべきものが欠けているという意味での「欠性」とは異なり、ただたんに無いものを無いとする「純粋な否定」を存在性の相違として認めるならば、そこに、スピノザにおける「実在性ないし有性の異なる諸程度」という概念が考えられることになる。この概念にまつわるデカルトとの相違は果たしてどこにあるのか。

第二節 実在性の異なる程度

デカルトは、『省察』の第2答弁の付録の公理6において、この実在性の異なる程度を次のように述べている。

「実在性ないし有性の異なる程度が存する。実体は、偶有性或いは様態よりも、より多くの実在性を有し、無限なる実体は有限なる実体よりも、より多くの実在性を有する。従って、実体の観念に含まれる想念的実在性も、偶有性の観念に含まれるそれよりもより多く、また、無限な実体の観念に含まれる想念的実在性は、有限な実体の観念に含まれるそれよりもより多い」(Oeuvres Ⅱ, pp.165-166)。

ここでデカルトが「観念の想念的実在性(realitas objectiva ideae)」とよんでいるのは、同じ箇所³の定義3に明記されているように、「観念に存する限りでの、観念によって提示された事柄の有性」(op.cit., p.161)である。存在論的な意味で設けられた実体と偶有性ないし様態との実在性の相違、無限実体、即ち神と、有限実体(精神と物体)との実在性の相違のみでなく、それらに照応させて、このように想念的な実在性の相違をデカルトが語るのには、彼が、想念的に有する我々の観念には原因が必要であるという観点から出発し、その原因としての実在性ないし完全性において、存在論的な意味での実在性の相違を論じようとするからである。スピノザでは、想念的有と形相的有との間には、このような原因と結果の関係はなく、平行定理の示す通り、《一致の関係》が初めから成り立つとされている。

さて、デカルトの場合、認識とは、精神を対象に振り向ける(convertere)ことによって、対象である原因から、結果として、想念的に対象の観念を獲得することであるから、ここに認識論的な意味での完全性、つまり想念的完全性が語られることになる(op.cit., Def.3, p.161)。⁴ 観念の有性には原因が存し、それは観念の対象の有性にある。認識の完全性は、本来的には対象の有性ないし実在性の、完全性に依拠する。デカルトでは、観念内容の精緻さ、内容の豊かさ——これを彼は想念的完全性とよび、或いは想念的技巧(artificium objectivum)とも言い換えている——は、その原因としての対象の有性、実在性の豊かさ、つまりはその対象の完全性の程度に還元されるのである。観念の対象のもつ実在性が観念内容にそのまま実現する場合、想念的実在性は同時に形相的実在性であり、観念内容が不完全であれば対象のもつ実在性は優勝的である。従ってデカルトは言う、「我々が有する観念の想念的実在性は、その同じ実在性が、たんに想念的ではなく、形相的にか優勝的

に(formaliter vel eminenter)含まれる原因を要求する」(Ax.5,op.cit.,p.165)、と。

では、デカルトの完全性は、肝心の形相的な、つまり存在論的な扱い方では、どのように語られているのか。ここで登場するのが、無限と有限、必然的存在と可能的存在ないし偶然的存在の対比に用いられる完全性の相違である。例えば、我々は疑いかつ誤るから、その知性は有限である。無限な知性ではないという意味で、「その類において」完全ではない。しかし、「制限は、ただ、より以上の完全性の否定にすぎない」(op.cit.,p.111)から、人間はその有限性、つまりは被造性の制限内で、その知解性を発揮できる。つまり、デカルトにとってこの意味での不完全性とは、《被造物の被造性》を示すにすぎない。ところで、存在は、「諸々の完全性の中の一つ」(op.cit.,p.67)であり、かかる完全性の全的包括者が「最も完全なる実有(ens summe perfectum)」(Ax.10,op.cit.,p.166)としての神であるが、デカルトはこの必然的存在が、可能的存在もしくは偶然的存在に比べて完全である理由を、「自己によって在ること(a se esse)」が、「他者によって在ること(ab alio esse)」に優るところに求めた。実体とは、存在者の存在性ないし実在性を示すものであるから、デカルトにおいては、その本質に必然的存在を包含する無限な実体の完全性は、他者によって維持されなければ存在することの不可能な有限実体に優り、従って次の二つの公理が導かれることになる。

「より大きい、或いはより困難な事柄を生起させるものは、より小さく、より容易な事柄をも生起させることができる」(loc.cit.,Ax.8)。

「実体を創造し、或いは維持することは、属性ないし実体の特質を創造し、維持するよりも、より大きい」(loc.cit.,Ax.9)。

ここで語られる「より大きい(majus)」とか「より小さい(minus)」という表現が、完全性について語られていることは言うまでもない。「より困難(difficilius)」という言葉も、神を制作者(artifex)にたとえるデカルトの見方からすれば(Med.4,Œuvres Ⅱ,p.53)、これもまた完全性について語られる言葉であることは、瞭然であろう。この節の冒頭に掲げたデカルトの「実在性の異なる程度」に関する公理のもつ意味は、以上述べた点から明らかのように、いわば、存在論的な種差に関わり、その狙いは第二章第三節で述べた通り、無限と有限を、完全性の概念を駆使して媒介し、神の存在のア・ポステリオリな証明を得ようとしたからであったと言ってよい。これに対してスピノザは、『デカルトの哲学原理』第1部定理7にデカルトの同じ命題(1)を掲げてそれを証明しようと企てるが、通常の証明順序と異なって、先ず備考を付し、そこでこの公理8、9を自明性を有さないとして批判している。スピノザのデカルトに対する批判を概括すれば、有限実体と無限実体は、その存在の原因性が異なる(a se esseとab alio esse)から、両者の存在維持能力を比較することは不可能であるということ、存在と本質は、この存在維持能力という観点においては一致するものであって、存在と本質の間に完全性の差異を設けることはできないということ、更に無からの創造が論拠のないこと、そして実体と属性は観点の相違によって異なるにすぎず、その点で、『哲学原理』にみられる実体と属性の思惟上の区別という原理(PP,1,§62)が、実体と属性の間に完全性の差異を認めることによって崩されるという、四点にまとめられるであろう。

デカルトの神は無からの創造者であり、連続的創造の神であるが故に、《無でなく在る》

ということが一切に優先する。従って、神の存在証明の前提として求められる完全性の概念には、実体の創造が属性の創造に優るとする規定が現われる。しかし、スピノザのように、実体と属性の「思惟上の区別」を、先ずもって、存在とそれを維持する機能の間に認める発想に立つならば、諸属性が実在的に区別されても、実体の本性自体からその区別が帰結する以上、完全性の概念は、存在維持の機能の完全性として読み替えられることになり、神の存在のア・ポステリオリな証明の前提は、新たに設けられた次の規定に移されることになった。

「ものはその本性上より完全であればある程、それだけ大なる存在とそれだけ必然的な存在を含む。逆に、ものがより必然的な存在をその本性上含めば含む程、それだけより完全である」(補助定理 1)。

「自己を維持する能力を有する者は、必然的な存在を含んでいる」(補助定理 2)。

スピノザはこの両規定を通して、存在の完全性を、様態に内在する機能の完全性に読み替え、しかもそれを連続的な変化において捉える可能性を見出したとすることができる。スピノザは、後にこれらの規定を『エチカ』の神の存在のア・ポステリオリな証明の前提に用いて、簡潔にまとめてこう言う、「存在できないということは無能力であり、存在できるということは、逆に能力である」、と(Eth. I, Prop. 11, 3. Dem.)。その備考においてこれを更に敷衍して、「存在できるということが能力であるからには、或るものの本性により多くの実在性が帰属すれば、それだけ多く存在するための力を自ら有することになる」と。

デカルトは、『方法序説』や『第4省察』にみられる如く、制作を念頭に創造と完全性を考えるが、制作を人工物から自然物に類推するに当って、無限者である神の意図を、自然物に見取ることができないから、目的因の認識を断念する。デカルトの言葉を使えば、「私が神の目的を推し量ることができるとみなすならば、それは、無謀という他はないからである」₇)。有限者である「私」は、無限者の意図を推察できる訳はない。しかし、山川が何を目的として造られたかは知り得ないとしても、何から成り、如何にして成るかは、知り得るであろう。デカルトはこうして、原因をあくまで起成因として理解することに徹しようとする。それにも拘らず、無からの創造を、神の制作と理解するアナログアを採用する限り、完全性の概念に癒着した目的因的理解を、完全には払拭することができなかつたと思える。『エチカ』第4部序文にみられる、先に引用した「自然の全ての個物を最も普遍的と称される一つの類、即ち有という概念に還元し、相互に比較し、或るものに他のものよりもより多くの有性ないし実在性を認め、云々」というスピノザの批判は、デカルトのこの理解に向けられたものと見る事ができる。スピノザは、「実在性の異なる諸程度」を、以上のように自己維持の機能の連続的な変化のかたちで捉え直すことによって、コナトゥスの倫理的な意義を表現する手段として活かす方向を見出したのである。

では、人間の現実的な本質の発現は、如何なる意味でより完全とよばれる在り方に移行できるのか。我々は、この点での考察を、スピノザにおける善の概念を検討することによって確かめることにしたい。

第八章 善の概念₁)

序節

現代英国を代表するモラリストの一人、スチュアート・ハンプシャーは、アリストテレスの倫理学とスピノザの倫理学の根本的な相違点がどこにあるかと問い、要するに両者の見解の相違は、両者が既成の道徳的意見に対して道徳理論の果たすべき役割を全く逆の立場から理解している点に帰着するとしている。ハンプシャーの述べるところを要約すればこうである。

アリストテレスによれば、道徳理論なるものは既成の道徳意見に沿うべきもの、つまり、既成の道徳的諸見解をより一般的な原理の特殊ケースとして説明するものである。有徳者は、経験的には哲学を知らなくとも、実践的問題に関して、通常正しく判断するものと考えられる。従って道徳理論の果たす役割は、アリストテレスにとっては、既成の道徳意見に即して尊敬される決断に、強固な理論的基礎づけを与える点であり、それが眼目である。既成の諸見解を掘り崩し、道徳的回心を求めはしない。ところがスピノザは、道徳理論の果たすべき役割を、実はこの回心に導く点にあるとみなしている。物理学が、可視的対象から成る日常知覚される世界の背後に、運動する分子から成る新たな世界を開示する如く、また心理学や精神哲学も、日常感じ取られるもろもろの情念や目的の背後に、新たな心的実在を開示する如く、我々の道徳的意見の多くは、新たな道徳理論の確立を通して、誤った精神論、誤った形而上学に基づくものとして、拒否されるか、改鑄されねばならないものとして主張されている₂)、と。

アリストテレスとの比較の問題は措くとして、スピノザの倫理学の狙いが新たな形而上学、新たな道徳理論を通して、既成の道徳意見を改鑄する点にあるとしたことには全く同感である。以下は、善の概念に関してその改鑄が如何なる仕方で行われたかを、スピノザ自身の述べるところに即して概述するものである。

第一節 消極的概念としての善

スピノザに道徳理論そのものの新たな確立を促したのは、デカルトであったと言ってよい。一方で物理的世界における実体を可分的延長体(物体)の他に認めず、純粋に機械論的な世界像を形成し、他方で思惟する自我の他に実体を認めず、数学を学の規範とし、目的論的因果観を排し、神を連続的創造の起成因としてからくもそこに弁神の余地を残した₃)。デカルトの合理論的形而上学は、スピノザの眼にも、世界と人間を全く新たな視角の下に開示してみせる衝撃的な解剖学として映っただけでなく、自己の思想を構築する有力な手立てともなったことは断るまでもあるまい。合理論的、機械論的なデカルトの哲学を継承発展させながら、新たな有機的自然観₄)、汎神論に立つ形而上学を確立したスピノザは、善の概念をどのように考えたのか。

少なくとも、狭義の意味で言えば、つまり、彼自身が善の概念をどう扱ったかと言えば、

新たな自然観、人間観に立ちつつ、善の概念、従って悪の概念に伴う実念的要素を徹底的に剥奪してしまったと言える。善、悪とは、たんなる思惟の様態(modus cogitandi)、つまりそれ自身からは何ものも帰結しない消極的な《概念(notio)》にすぎない。

「我々は、或るものを善と判断するからという理由では、如何なるものに向かっても努力せず、意志せず、欲せず、望みもしない。むしろ逆に、我々が、或るものに向かっても努力し、意志し、欲し、望むが故にそれを善と判断するのである」(Eth.Ⅲ, Prop.9, Sch.)。

このように、《観念(idea)》に与えられた実念的拘束力を欠くものとして規定された善、悪の概念は、善が悪に、また悪が善に転換しうる相関概念として、一層消極的であることが示される。それ故スピノザにとっては、善悪は比較に成り立つ《指標》にすぎず、「或るものが善か、善でないか」と問うことは、無意味な問いとなる。我々は具体的な場面に当って、「より大なる悪に代えて、より小なる悪に従うことも、またより小なる善に代えてより大なる善を選ぶことも必然的に生ずる」のであるから、かかる場合には「我々がより大なる善を受容するのを妨げる善とは、実は悪」であり、「より小なる悪とは、実は善である」(Eth.Ⅳ, Prop.65 Cor.)ということになる。

しかしながら、改鑄は放棄を意味しない。両概念は、そのもつ消極性と相関性を伴いつつ、「我々は、我々が眺める人間本性の範型(naturae humanae exemplar)として、人間の観念を(ideam hominis)形成することを欲するが故に」保存される(Eth.Ⅳ, Praef.)。善とはかかる範型に一層近づぐための手段となるものであり、悪とは、それを妨げるものに他ならない(loc.cit.)。我々は、この範型を、スピノザの倫理学における新たな規範ないし価値概念として受け取るべきであるのか。もしそうであれば、かかる規範を目的として努力するところに善があり、またそれに役立つものが善であろうし、逆にそれに背くことが悪であろう。しかし、スピノザが両概念を消極的概念として、両者から実念的要素を奪い去ったのは、こうした発想自体を拒否し、戒めるためではなかったか。同じことは完全性の概念についても言えた。自然の中に「不完全」とよばれる事象があるとしても、それは、「それらのものに本来属すべきものが欠落している故でも、自然が誤りを犯した故でもない」(loc.cit.)と言われた。スピノザは《完全性》を《实在性》と同義とみて、これを連続的な変化として捉えたが、その实在性を「個々のものが、或る一定の仕方存在し、かつ作用する限りにおける、ものの本質」(loc.cit.)として、实在性の多寡の指標とするからと言って、自然界の諸々の種差を読み取る概念としてこれを用いることは、前章にみた通り、スピノザの狙いではなかった。なるほどスピノザは、「神には、最高度の完全性から、最低度の完全性に至る全てのものを、創造する資料が欠けていなかった」(Eth.Ⅰ, App., p.39)と言うが、我々はこの言葉も、人間存在の《現実的在り方》の《实在性ないし完全性の程度(gradus)》を示すものである、とすることができた。スピノザからみれば、我々が、人工物を例にして立てる範型を自然にあてがい、或るものを完全とよび、或るものを不完全とよんでみたにしても、自然それ自体にとっては何の意味合いもないのである。道徳的価値についても例外ではない。個々の人間存在も、自然と人間の共属性から、それぞれが「自然の一部分」であり、その行為もまた「自然の作用」の一つに他ならぬ。

規範と目されるべき倫理的価値を、スピノザは自然の中に何一つ認めない。唯一の規範と言え「正義」であろうが、これとても「外来的概念」であり、従って自然が与えた「精神

の本性を解き明かす属性ではない」(Eth.Ⅱ, Prop.37, Sch.2)。国家状態における人間は、その自然権を、ホッブズにおける如く、制限されるとみるべきではなく、逆に伸長増加されるとみるべきである。)。それでは、先の範型は如何なる意義を有すると言うのか。また、善、悪の概念が何故それに関係づけられるのか。それは、誰しも認めるように、人間が相互行為の中で互いに相手を鏡に見立てて模倣し合うからであり、そのこと自体をスピノザが相互行為の基本的事実として認め、《本来の在り方》のまさに範型(exemplar)を、その場面で活かそうとするからであると、我々は考える。観念は作用性を持つから、その意味で先述の文中にある「人間の観念」を消極的とする訳にはゆかなかったからである。しかし、我々は、この点については章を改めて論ずることにしよう。問題は先ず、その本来的な在り方が如何なるものであり、如何なる論拠に立つのかという点であろう。

翻って問おう。スピノザが積極的に説こうとした倫理的、道徳的価値とは何であったか。《善》の概念を広義に理解して、彼が《人間にとって求めるに値するもの》とした価値は何であったのか、と問うてみたい。それは、平たく言えば、次のように言えよう。

通常、道徳的行為を素朴に理解するならば、多様で可能な行為の中から、一定の倫理的な価値基準に則り、限定された一定の行為を選ぶことと考えられる。それは、自由な選択の可能性を一旦人間に認めた上で、自らの意志によって意識的に行為を限定することを意味しており、道徳家の見解がどうであれ、恣意の立場から素朴に受け取るならば、道徳的要求に従うことは、それがどんなに高貴にみえるにしても、《狭い門》に入ること、人間の生きざまを限定し貧しくしているとみられかねない。スピノザの理解の仕方はこれとは全く逆である。意志の自由に委ねた人間の状態は、殆ど無力に等しい状態であり、自由な選択は自然の必然性に盲目的に隷従する様を誤解しているに過ぎないのであって、本来そうした自由は存在しない、とする立場である。しかし、このような無能力(impotentia)の状態から脱却する可能性が人間に閉ざされているのではない。この可能性は他でもなく、自然が個々の人間に与えてくれた能力、とりわけ知性を、たとえ限られてはいるにしても、全面的に開花させる可能性であり、倫理的価値と目される善や範型や完全性の概念は、いわばそうした無能力状態からの解放の過程(いわゆる知性の改善)を指示する《指標》ないし《道標》として、その役割を果たすべく限定されたとみることができる。

自然の与えてくれた能力を全面的に発揮することが無秩序を意味するのではなく、逆に倫理的価値として真に求めるに値する本来の秩序の回復につながり、自然への盲目的隷従状態から、「神への知的愛」に目覚める解脱(=人間の自由)への道程として理解できるのは何故か。

我々は、既に存在論、認識論、さらにはそれらを踏まえたコナトゥス論で述べてきたことを、以下の諸章における人間論の具体的な展開に先立って、次節でもう一度まとめて確認しておきたい。

第二節 人間的努力の積層的構造

人間は「その一部分にすぎない」と、彼が繰り返し強調するその自然とは如何なるものと考えられ、また「部分」とはどのような意味で理解されていたか。既にみたように、オルデ

ンブルグに宛てた書簡(Epist.32)では、人間存在を人体の血液中の淋巴や乳糜の粒子を見分ける視力をもった小さな虫に喩えている。無限な全自然はそれぞれ個体である人間存在を包含し、その人間存在はさらに血液を自己の内に包含し、血液もまたその構成要素である淋巴や乳糜を包含している。『エチカ』の第2部定理13の備考には、二十数命題にわたる彼の自然学的命題が集められているが、その中の補助定理7の備考にも同じ考え方が示され、そこでは全自然は一個体(Individuum)、つまり不可分であることが明示され、なおかつそこに含まれているそれぞれの存在もまた一個体であるとされている。人間存在をも含めて、自然の中に包含されたそれぞれの個物は、自然全体を構成する各部分として自然の外から持ち寄せられたものではなかった。自然は部分から成り立つものではない。自然の各部分は、自然が能産的自然として、つまり自然化する自然(Natura naturans)として、自らその内部に絶えず産み出し構成する各部分である。スピノザの神は、このような意味で自己の原因(causa sui)であり、内在因であった。多様な部分を包含する全体としての自然、所産的自然、つまりは自然化した自然(Natura naturata)の、その一環としての延長的自然は「運動と静止を同じ割合に保つ。」保存力を有する一個の有機的全体と目されねばならない。しかし、自然が内包する各個物にも、路傍の小石から人間存在に至るまで、この保存力は、個物がそれによって自らの存在を、個体つまり不可分のものとして保持する、そのコナトゥス(努力)として内在すると考えられており、スピノザが、各個物の本質、または形相と称するものは、このコナトゥスに他ならなかった。

ところで、このコナトゥスを延長の属性の下で把握するならば、最も単純なケースとしては物理的な保存力としても理解できるが、スピノザは、その同じ力を思惟能力として、思惟の属性の下に把握する。先述の書簡において、スピノザはこの点に触れて、「更に自然の中には思惟する無限な力が在り、無限である限り、その力は、自らの内に全自然を想念的に(objective)含み、この力の有する諸思想は、自然、つまりはその対象(ideatum)と、同じ様式で進行する」と述べ、思惟を思惟的自然として自然の中に含める。この思惟と他の無限数の属性との平行論(Eth.Ⅱ, Prop.7)は、確かにアポリアの一つではあったが、この平行論は、実体属性関係において諸属性を構成する構成的本性を実体に認めさせ、諸属性に知解性と機能性の同一性を保証することによって、スピノザの形而上学の根幹をなす原理となる。それ故我々は、平行論について実体の構成的本性からそのアポリアの解明に当たった。我々の認識が、操作的思考として可能になるのも、それがこの原理に基づいているからである。こうしてスピノザの理解する人間は、思惟の属性の下で精神としてみられるにせよ、延長の属性の下で身体としてみられるにせよ、同一の個体として実体の持つ構成的本性が様態化したものである。この前提と共に、自然の有機的連関を支配する因果的連鎖の網の一節(つまりは実体の様態)に位置付けられているのである。

このように、因果的連鎖の網の一節として封じ込められた人間存在に、いったい如何なる意味での解放や解脱が約束されるというのか。スピノザにはデカルトにおけるが如く精神が意志力として身体を支配するストア主義はない。一属性の因果連関が他の属性に及ばないからこそ、心身平行定理が保持されるのである。さりとて精神が身体と外界との関わりをたんに意識的に反映する機能を意味するものに過ぎないならば、《知性の改善》は幻想を求める努力に帰するであろう。動物ですら傷められれば悲鳴をあげて身を守ろうとす

る。既に述べた如く、人間の精神は、永遠を感じ、神を知り、神を愛し、至福を体現し、身体と共に滅びぬ部分を有すると言われる(Eth.V, Prop. 23, 30, 32, et Cor., Prop. 23)。外界の意識的反映としてのみ精神を捉えるだけでは、これらを説明する論拠としては貧弱すぎよう。しかし、これほど高度な精神機能を持ち合せた同じ人間が、情念に溺れると、動物にも劣る争いをなす。人間は確かに自然の中のあらゆる存在の中で、いわば最も優れた在り方を可能にする存在と言ってもよい。しかし、現実にもうそう在ることは稀である。

人間精神の活動段階を、その最も低い段階から最高度の展開に至るまで(これが先述の完全性の程度に当る)¹³⁾貫通する原理が、他でもなく《努力》として現象するコナトゥスの概念であり、それに伴う能動、受動の概念であった。我々は、既にこれを第三章では自然学との関連の上で¹⁴⁾、第六章においてはコナトゥスに即して十分に論じたから、ここでは省略しよう。

問題は精神の能動と受動である。スピノザが観念自体(観念の形相的有)を思惟作用と受け取っており、観念の実念的要因はその点にあることも踏まえておかねばならない。観念とその対象は、平行定理を前提にした想念上の前提と帰結を、操作の原因と結果の上に実現する関係にあり¹⁵⁾、その意味で観念は「画板の上の絵の如き無言の」ものではない(Eth. II, Prop. 43, Sch.). 真理性は観念自体が対象の本性を把握した十全な観念、つまり観念自体として十全な原因たりうるか否かに係っている。従って、非十全な観念とよばれる第一種の認識、即ち表象作用は精神の受動に際して生ずる観念である。それに対して第二種の認識である理性は、事物に共通する徴表を把握することによって、また第三種の認識である直観知は神の諸属性そのものの十全な観念から発して、個物の本質の認識へと向かうことによって、ともに十全な認識に属し、精神の能動を意味する¹⁶⁾。

さて、能動と受動が作用の発現形式の相違を示すものであるとすれば、当然その発現の根拠は個物の現実的本質であるコナトゥス、つまり我々の現実的な努力である。スピノザは本質を抽象的一般とは考えない。我々の現実的本質とは、まさに各人の個別的な本質を指し、それは持続の相と永遠の相との接点に身を置きながら、各自が自らの存在を時々刻々保持せんとして、自己を有機的に統一する力であると言えよう。従って、ここに一切の人間性を解明する原点があった。そして、もう一点強調しておきたいのは、スピノザの神が内在神である以上、個々の人間の、否一切の個物の現実的本質である作用の発現の根拠としての努力は、いわゆる「限りにおける神(Deus quatenus)」に他ならず、受動も発現の形式である以上、如何に不完全な在り方に墮ちようとも、かかる努力の可能性を有する限り、神との絆は断ち切られてはいないのであって、能動への転換が可能であるということである。つまり、コナトゥスの積層的構造を完全性、ないし実在性のデグラデーションとしてみるができるから、スピノザは人間救済の可能性を保証できるのである。

倫理的評価としての善の概念は、言うならば、精神の受動から能動への認識の転換、自然の諸力に身を委ねる隷従から、神より与えられた自己の本性の十全な発動者として在ることへの転換、つまりは人間的自由実現の道程の道標たらざるをえない。かかる《努力》に背く《道標》は、人間本性とその現実を直視せざる空言となろう。とは言え、第一節に明示した如く、善も悪も決して作用の内実を伴う観念ではなく、消極的概念、つまりはたんなる道標にとどまるものであるならば、人はその道標に従って自ら歩むであろうと期待

することも、同じく現実を直視しない楽観論となるであろう。まして険しい道ならばなおさらである。善いと知ってなしえないのは、今に始まったことではない。

それ故にスピノザは言う、「善及び悪の真の認識は、真である限りでは何らの感情も抑制できない。ただ、感情とみなされる限りにおいてのみ可能である」(Eth.N, Prop.14)と。

これまで、幾度も隷従(servitus)という言葉を使ったが、スピノザにとって隷従とは、専ら「感情を統御し、抑制するに当っての人間の無能力」(Eth.N, Praef.)を指し、これが認識としての受動に起因し、人間本性を現実には不完全なものに貶める決定的要因とみている。知覚の場合、鏡に映った自分の姿が本物の自分ではないと知ったとしても、我々には、相変らずその姿が見えるように、感情の段階でも、善や悪と知っただけでは、隷従を脱する道を直ちに歩むことはできないのである。しかし、それが感情ならばできると言う。いや正確に表現すれば、その善や悪の「真の認識が、感情とみなされる限りにおいてのみ (tantum, quatenus ut affectus consideratur) 抑制できる」と言っているのである。つまり、その認識が真であるだけでは駄目で、加えて感情でなければならないと言うのである。スピノザは、認識(cognitio)を、極めて広義に用いている。表象すら認識とよんでいるが、それにしてもこの言葉は奇異ではないか。感情とは具体的に如何なるものか。

ここで認識種別の問題は、第五章終節に展望しておいたように、コナトゥスを介することによって、如実に実践的な様相を提示することになる。

第三節 感情に基づく善

我々が、既に第七章第一節において、完全性の概念の存在論的な裏づけを行なった際に提示しておいたように、実は、この《感情》が人間の現実的本質の在り方を、実質的に示す《徴表》であり、その《指標》が善、悪の概念であると、言うことができる。

スピノザは『エチカ』第3部の末尾に、感情の一般的定義を行なって次のように言う。

「精神の受動状態(animi Pathema₁₇)と称される感情とは、混乱した観念(confusa idea)であり、それによって精神が自己の身体またはその部分について、以前よりもより大か、より小なる存在力(vis existendi)を肯定し、かつまたその観念の存在によって(qua data)精神が、あれよりもこれをと、思惟するように決定されることである」。

従って、スピノザにとって感情は、精神が知覚(表象作用)において受動に服し、いわゆる身体変状の観念を形成し、精神はそのことを通して、自己の身体が存在、並びに外部の物体の存在を知覚し、精神自身の存在を意識する(Eth.Ⅰ, Prop. 19, 26, 23)のであるが、それと同じ非十全な観念に属する《思惟の様態》である。但し、その観念の作用が知覚内容の形成にとどまらず、身体が存在力、つまり活動能力(コナトゥスの別名₁₈)の増減の意識にまで結びつくことによって、逆にそこから知覚の対象を評価し、衝動や欲望を喚起する観念であるという点に特色がある。『エチカ』第3部の冒頭の要請1は、この知覚と感情の区別を得るためであったとみることが出来る。「混乱した観念」と称される積極的根拠は、このように知覚内容を存在力の増減の意識に媒介させることによって、却って知覚の内容を、よかれあしかれ歪曲するところにあると言ってよい。その意味では感情もまた、原因の認識であり、当然、非十全ではあるにせよ、操作的思考の一環である。感情は、知覚の対象を自己の観点から役立つか役立つかないか、つまり、憎悪の対象としてか愛着の対象としてしか見ようとせず、もちろん対象のもつ多義的様相を一面化する特質をもつ。これが「冷静な判断」の敵である。「恋は盲目」にたぐいする感情の様相を枚挙することは、我々の現在の課題ではない。注目しておくのは、スピノザが精神の受動としての諸感情を、三つの基本感情(喜悦、悲哀、欲望)に、全て還元して説明せんとした点である₁₉)。我々の活動能力の増大を精神が感取するとき、それが喜悦であり、逆にその減少を感取するとき、それは悲哀である。欲望はこの精神の受動から発するところの、活動能力の一層の増大もしくは回復を企てる「意識された衝動₂₀」に他ならず、何らかの形で行為を結果する精神の受動における我々の現実的本質の現象形態にすぎない。善、悪の認識が「感情とみなされるならば抑制できる」という意味は、このように必然的に努力に結びつく感情の段階で把握されるならば、できるということである。逆にまた、自己の現実的本質に関わらない認識は、真であっても無力であるとも言える。感情が精神の受動である限り、スピノザは、知覚と同様そこに外的原因を措定する。外的原因の観念を伴う喜悦が愛(Amor)であり、同じく悲哀は憎悪(Odium)である₂₁)。欲望は前者の原因を一層定立せんと努め、後者の原因を廃棄せんと努める。こうして我々は、喜悦ないし喜悦をもたらすものを善と称し、その逆を悪と称することになる(Eth.Ⅰ, Prop. 39, Sch.)。まさしく、善、悪の真の認識は〔真の善悪の認識に非ず!〕、感情にあった。第一節に掲げた「善なるが故に欲せず、欲するが故に善」という意味の命題は、感情のもつ《実念性》を示し、善悪の概念の《消極性》の根

拠がここで明らかになる。

スピノザは、これによって、如何なる概念をも無効にする、隷従に甘んずる者の実相を示す。つまり、自己保存の努力にありながら、容易に互いに反対的になり、同一人でありながら、揺動極まりなき有様を示すのである。人々が互いに一致するのは「感情の模倣 (imitatio affectuum)」(Eth.Ⅲ, Prop.27, et Sch.)によるしかない。しかし、この模倣が人間の相互行為において、如何に憎み合いのもとに転化するかについては、その根拠と共に、次章で改めて論ずることにしたい。

ともあれ、この段階で感情に対抗するには、《反対感情》をもってするしかない。それ故に感情への隷従は「無能力」と評されても致し方あるまい。何故なら、感情は、思惟の様態、つまりは一種の認識でありながら、それにも拘らず感情に基づく評価や行為は、諸々の結果の真の原因を問い、それを自己の現実的本質に結び付けて、諸々の結果を起成因としての十全な観念から、解明し予測するところの、本来の精神の活動と能力を忘却した事態以外の何ものでもないからである。

感情に基づく《善》《悪》の指標は、右へ行けば左を指し、左へ行けば右を指す《道標》に似ていると言えるかもしれない。

第四節 精神の能動へ導く善

善、悪の概念が我々の現実的本質に結びつきながら、なお客観性を得る可能性はあるのか。それは、もはや感情へ隷従からの解放以外にはないと言ってよかろう。隷従からの解放の契機はあるのか。善、悪の概念との関係に限ってそれを検討するならば、二つの契機が挙げられよう。

その第一は、スピノザがアリストテレスに倣って精神の能動である認識活動に喜悦を認め、そこから発する欲望を認めた点である (Eth.Ⅲ, Prop.58)。いわゆる能動感情であるが、受動感情同様、‘affectus’ とよばれ、欲望も同様に ‘cupiditas’ と述べられている。しかし、進んで第4部に至ると、その喜悦は積極的に「理性から生ずる自己満足 (acquiescentia in se ipso, quae ex ratione oritur)」として定立され (Eth.Ⅲ, Prop.52)、精神の能動における現実的本質としての努力は徳 (virtus) と称される (Eth.Ⅲ, Def.8)。この「自己満足 (acquiescentia in se ipso)」は、受動感情としても生じ (Eth.Ⅲ, Prop.30, Sch.)、とりわけ相互行為の中で名誉欲と絡み合い、極めて重要な役割を演ずることになるが、この点については次章に譲ろう。しかし、ここで留意しておきたいのは、この自己満足が受動にも能動にも共に関わるという点である。能動感情の場合、喜悦はもはや受動感情のもとになる外的原因を伴わない。精神がその活動の原因である自己自身を観照する (contemplari) 際に生まれる喜悦である。断るまでもなく、能動感情には悲哀は存しない (Eth.Ⅲ, Prop.59)。さらに進んで第5部に至ると、この喜悦は、「精神の最高の満足」にまで達するが、言うまでもなく、それは第三種の認識に伴うものであり、そこから、原因としての神の観念を伴う「神への知的愛 (Amor Dei intellectualis₂₂)」が生まれ (Eth.V, Prop.27, et 32)、従って有徳者は、ただひたすらこの神への知的愛にいそしむと言われる。それ故、こうした能動感情を ‘affectus’ とよび、感情を明確に「混乱した観念」とよんでいる感情の総括的定

義に含めることは、矛盾した扱い方である。しかし、こう考えることもできる。つまり、我々が受動の立場にある限り、有徳者の自足も、たんなる欲望の充足と映るのではあるまいか。我々が、神への知的愛の何たるかを知らない間は、外的原因の観念を伴う愛と選ぶところはないとしか映るまい。正しい法も未啓発者にとっては、強制と映る₂₃)のと同様である。精神の能動の立場を知る者のみが、両義的に、つまり二重に見ることができるのである₂₄)。この観点の相違が他ならぬ《永遠》の相と《持続》の相の相違点でもあった(Eth.V, Prop.29, Sch.25)。

我々が、能動感情を受動から能動への転換の契機とみる理由は、受動であれ能動であれ、喜悦とともに「より大なる完全性への移行」として一義的に規定し、異質の喜悦とはしていない点にある。言うならば、ともに生の充実感の徴表として、共通に扱っているのである。これが救いである。受動の喜悦は、束の間のものであるにしても、永遠の至福を垣間見せる光輝を失ってはいない。それ故、この点に一先ず善、悪の指標を確立することができる。

「喜悦は直接的には悪でなく、善である。しかし悲哀は逆に直接的に悪である₂₆)」(Eth.Ⅱ, Prop.41)。

我々はただちに反論を覚悟しなければならない。「スピノザは、悪の愉しみをも喜悦に数えるのか」、と。ここで受動から能動へのもう一つの契機が問題になるのである。確かにスピノザは感情への隷従の深刻さと我々の無能力を顕に見せてくれる。我々は、暗然たらざるをえないかもしれぬ。しかし我々は、動物の段階に並ぶ存在ではない。動物とは異なり、言語を有し、概念を形成し、名辞を作る。そして事象を説明する能力がある。三歳の幼児ですら、事象の因果的説明を求めるのである₂₇)。スピノザが、第一種の認識に表象と並べて意見(opinio)を加えたのは故なきことではなかった₂₈)。いわゆる「迷信」に何故人は支配されるのか。何故スピノザは「目的因」を排斥したのか。自然を転倒させ、因果を逆転させるからである(Eth.Ⅰ, App.Op.Ⅱ, p.80; TIE, §75)。可能性として、人間は知性を欠いていないと既に述べた。しかし、知性を誤用するならば、知覚の混乱と選ぶところはない。否、動物の世界にも劣る混乱を招く。《知性の改善》は幼児の問いを正しく秩序づけるところから始まる。事象の説明をその起成因から行なうこと、従ってまた、自らの欲望の起成因を問い反省するところから始まる。感情や欲望に溺れて自ら反省に知恵を求めなかった者が居るであろうか。そして、これが精神の能動たる思惟能力の發揮に転化することは、予想に難くない。これが第二の契機である。

反省の立場からすれば、「悪の愉しみ」が「憎悪を買う」ことは、憎悪を買った結果としての反省にすぎない₂₉)。従って、この種の後悔としての反省は、まだ精神の真の能動ではない(Eth.Ⅱ, Prop.54)。契機と言ったのはその意味である。精神の能動は、事象の生起に先立って、結果する事態を予測し、「憎悪を買う」結果を生まないことでなければならない。何故なら、その時はじめて精神の有する観念が、十全な観念として、事象の因果関係に相即するからに他ならない。もし予測の立場から必然を理解するならば、必然は自由に矛盾しないと云ってよからう₃₀)。神は十全なる原因であるが故に、神の自由は必然である。可視的世界の偶然性(持続存在の特質)に身を置きつつも、こうした十全な観念を一歩ずつ自らの行為に実現してゆくならば、それが如何に困難であっても、一つ一つの具体的な決

断の中で、こうした精神の活動に伴って、生の充実を体現できるのではあるまいか。そして、この生の充実感は、もはや外的原因を伴う喜悅ではない。精神が自らの働きに見出す充足感であると言うことができる。

スピノザの善、悪の概念は、最終的には次の如く定義づけられる。

「善をば、我々に有益であることを我々が確実に知る(certo scimus)ところのものと、私は知解するであろう」(Eth.Ⅱ,Def.1)。

「それに対して悪をば、善なるものを共有しないように(quominus boni alicujus simus compotes)妨げると、我々が確実に知るところのものと、私は知解するであろう」(loc.cit. Def.2)。

有益な(utile)という経験的な表現が、自己の存在に固執する努力の原理に一般的に支えられ、完全性の増大に沿い、私に有益であるものが我々に有益であることを確実に知りうる自明性は、理性並びに直観知の能力に負うものである。ここには明らかにコナトゥスの概念の社会的拡張がみられよう。既に前節で述べたように感情はまさにこの相互行為の欠性として浮き彫りされるが、その点については次章に譲る。ともあれ何をもって有益と考えるかは、《理性》並びに《直観知》の観点の相違から導かれる。前者は感情への隷従の悪を知っているから、人間的自由をより大きく可能にする共同体の実現に向かう。恐怖と憎悪に支配された社会には、人間をより高い完全性へ導く条件一般が無い。さらに後者は、持続的存在を離れて永遠の相の下に立つ神への知的愛に自己の真の「有益さ」を認めるであろう。この段階に現実に至れば、善の概念は、もはや指標としての意義すらも必要ではあるまい。

第九章 相互行為の徴表としての感情

序節

人間は、自分の愛の対象が失われるならば、それが何人であれ何であれ、そのことを想像したり夢に見たりするだけでも、悲哀に陥る。逆にその対象の存続については、それを意識するだけで喜悦をうるものである(Eth.Ⅱ, Prop.19)。また憎悪の対象が失われると表象すれば、それだけで喜悦をうる(Eth.Ⅱ, Prop.20)。愛の対象が感情を有するものであれば、その者の喜悦や悲哀を表象することは、同時にそれを愛する者の喜悦や悲哀として反映するとともに(Eth.Ⅱ, Prop.21)、更にはその喜悦や悲哀をもたらした者に対して愛や憎悪を抱くであろう(Eth.Ⅱ, Prop.22)。憎悪の対象の悲哀は、憎む者にとっては喜悦であり、逆に喜悦は悲哀となる(Eth.Ⅱ, Prop.23)。このように他人の不幸に喜び、他人の幸福に陰鬱になるようにする憎悪は、妬み(*invidia*)である(Eth.Ⅱ, Prop.24)₁)。こうして、人と人の関わりの中で、感情は、その関わりの在り方を、それぞれの表象を介して表現する《徴表》たりうることになる。

さらに人間は、それまで何らの感情も抱かなかった者にも、自分達と同類とみれば、その第三者の悲哀に憐憫ないし同情心を感じ、またその第三者の喜悦の因となる者に、好意を、悲哀の因となる者に憤激を感ずる。後に述べるように、この憤激は、政治的利害を共にする民衆が、支配者の支配権を脅かすに至ることにもなる(TP, Cap.4, §4)。それ故、いわゆる「共通感情(*communes affectus*)」(TP, Cap.6, §1)に至る根拠は、スピノザでは、《感情の模倣(*affectuum imitatio*)》にあると言ってよい(Eth.Ⅱ, Prop.27, et Sch.)。《共通感情》は、我々人間が相手を同類(*similes*)と受け取るその基礎が何に依拠するかによって、その具体的内容、その強さ、その包括する範囲が定まることになる。もちろん関係の在り方を変更すれば、心情の葛藤(*animi fluctuatio*)を介して共通感情もまた、変わりうることになろう。

ところで、《感情の模倣》は、一方に欲望に関する模倣としての「競争心(*aemulatio*)」を生起させる(Eth.Ⅱ, Prop.27, Sch.)と同時に、他方で同情心から生じた欲望としての「仁愛(*benevolentia*)」を生起させる(Eth.Ⅱ, Cor.3, Sch. apud Prop.27)。こうして共通感情に基づく称賛を当てにし、非難を恐れ、「俗衆に気にいろうと努める」《名誉欲(*ambitio*)》が生ずる(Eth.Ⅱ, Prop.29, Sch.)。後に「虚栄(*vana gloria*)」と称される(Eth.Ⅱ, Prop.58, Sch.)この欲望は万人に具わり、「等しく欲するが故に、等しく互いに障害となり、…相互に憎み合う」(Eth.Ⅱ, Prop.31, Sch.)ことになる。

この、一見ホップズの自然状態における、いわゆる「情念のドラマ」₂)を想起させるこのスピノザの記述は、しかし、スピノザが感情の理論においてホップズと同じ基礎に立つことを望んだ結果ではない。確かにスピノザにも同じ意味の表現が見られはする。例えば『国家論』第2章第14節では、「それ故、人々は本性からして互いに敵である(*sunt ergo homines ex natura hostes*)」と言われるが、これには条件があって、人々が「互いに対立的」であるのは「怒り、妬み、或いは何らかの憎悪の感情に責められる限り、その限りにお

いて」であり、「概して人々はこれらの感情に従属している」からである(TP, Cap. 2, § 14)。しかも、ホップズの意味での自然状態は、スピノザにとって「事実においてよりも空想において成り立つ」(op. cit., Cap. 2, § 15)にすぎない。しかし、このことは、何よりも我々が今述べてきた点から明らかであろう。何故なら、相互の憎しみの根拠は《名誉欲》にあるが、これは感情の模倣から生じ、それは人と人との現実の相互行為を前提にしているからである。《名誉欲》は、この感情の模倣から生ずる同情心ないし仁愛を、言うならば逆手にとって俗衆の称賛を導くことが狙いであり、愛と結合を本来とするならば、かかる憎悪や妬みの感情は《愛と結合の墮落形態》であると言っても、過言ではあるまい。

だから、例えば、憎悪の対象の悲哀は憎む者の喜悅であると言いつつも、スピノザは、自分と同類の者の不幸には悲哀が伴うから、この憎しみは「心情の葛藤なしには殆どありえぬ」と言う(Eth. III, Prop. 23, Sch.)。ともあれ我々は、感情の本性と模倣から、「我々が同情する者を、可能な限り、その悲惨から解放するよう努力する」(Eth. III, Prop. 27, Cor. 3)のであり、そしてそれが《仁愛》であり、しかもそれが《名誉欲》に先行する規定であることは、念頭に置くべきであろう。しかしそれにも拘らず、「人々を同情的にさせる、その同じ人間本性の特質から、人々が妬み深く、かつ名誉欲に囚われるということにもなる」(Eth. III, Prop. 32, Sch.)のである。むしろ、ここで我々が注目したいのは、人間本性の特質(naturae humanae proprietas)と称されるこうした感情のもつ《両面価値的性格》である。いわゆる反対感情(affectus contrarius)を構成するのはこの両面価値性である。この二面性は、感情の模倣をも含むところの人間相互の感情表現が、それ自体として人間関係の自然的徴表である以上、倫理的な在り方の二面性を既に表現するものとみななければならない。我々が憎悪や妬みを、愛と結合の墮落形態と称するのはそのためである。

感情は、既に述べたように、一種の存在感覚であり、活動能力の増減の意識であり、自己の存在力に関する混乱した観念として、非十全な認識である。我々はこの認識を介して自己の存在肯定の努力を行なう(Eth. III, Prop. 54)。悲哀を感じればそこから脱却しようとして、また喜悅を感じれば益々大なる存在肯定を得ようとして。そして、それが欲望の本質であり、コナトゥスの働きであった。この原理からみれば、先の両面は、相通ずるものであり、憎悪も妬みも、人と人との関わりの中での一種の自己肯定の表現に他ならない。

スピノザは自己愛(philautia [=φιλαυτία])を、《自己満足(acquiescentia in se ipso)》と言い替えるが、この自己満足が他者との比較に成り立つ限り、それは、その否定的表現である「謙遜(humilitas)」と相関的であり、「高慢(superbia)」の裏返しとして「自卑(abjectio)」が成り立つのと同様に、同情をその反対感情である妬みへと裏返し、かくして「不幸な者を憐れみ、幸福な者を妬む」結果に導くことになる。人に同情することが真の同情としてではなく、好意を期待し称賛を当てにしてそれを自己満足へと裏返しこの一種の自己肯定の端的な表現が《名誉欲》に他ならない。この名誉欲が万人に具わるということは、こうした感情のもつ両面価値的性格をだれもが熟知し、いわゆる「道徳的確實性」)としてこうした自己肯定に結び付けるすべを経験的に心得ているからに他ならない。しかし、このように感情のもつ両面価値的性格を前提にする限り、つまり自他の結合と同時に、自他の離反を可能にする両面価値的な原理を前提にする限り、憎悪の相互増幅(Eth. III, Prop. 40)と、怒り、復讐(loc. cit., Sch. et Cor. 2)への可能性を克服することはできない

であろう。それ故感情の眞の治療は、こうした感情のもつ両面価値的性格を克服することでなければならない。いわゆる受動感情の克服が課題となるのはこの点においてである。

いったい、人と人が相互に敵となる状況の中で、このことは如何にして可能になるのか。スピノザが、人と人との関わり方を愛と結合において本源的とみる限り、これは可能でなければならないであろう。我々は、この可能性が如何にして得られるのかを、他ならぬ先の《自己満足》の概念を検討することによって、問うことにしたい。

第一節 感情の模倣の構造

相互の憎み合いの根拠は名誉欲にあった。名誉欲は、既に見たとおり、感情の模倣から生ずる同情心ないし仁愛を逆手にとって、俗衆の称賛を得ることによる自己肯定であるが、我々は、先ずその論理的構造に注目してみたい。

スピノザは、感情の模倣を前提にした上で、名誉欲とその反対感情である恥辱を基礎づける命題を、次のように掲げる。

「もし或る者が、他の人々を喜悅に触発するものとして表象する事柄をなしたならば、原因としての自己の觀念を伴う喜悅に触発されるであろう。換言すれば、自己自身を喜悅をもって観照するであろう。反対に、もし他の人々を悲哀に触発するものとして表象する事柄をなしたならば、反対に自己自身を悲哀をもって観照するであろう」(Eth.Ⅱ, Prop.30)。

喜悅にせよ悲哀にせよ、コナトゥスの状態の連続的変化を前提にした、「より大なる或いはより小なる完全性への移行」の意識であるが、この連続的変化を区切るものは、意識内容の変化である。ここで、「時間上の過去と現在の比較としてではなく」)、意識内容の前後を区切る意味は何かという点に注目しつつ引用命題を検討するならば、或る事柄について、それが「他の人々を喜悅に触発する」ということは、事実としてではなく、表象内容、つまり意識内容として前提されていることが分かる。もちろん、こうした想念上の他人の喜悅も、感情の模倣を通して、それを想念する者自身の喜悅となりうる(Eth.Ⅱ, Prop.27)。つまり、この場合或る事柄を為さないでいる以前の状態から、それを為したと想定する状態への意識内容の変化が、喜悅なり悲哀の感情を生むのである。しかし、何が人々を喜悅に触発するか、逆に悲哀に触発するか、それとも無関心に止めるかは、少なくとも自らの経験から知っていなければならない。そして、それを《自他の類似性》を介して、自己の経験を他者に、或いは他者の経験を自己に類推するところに、《感情の模倣》が成立するとみることができる。

先の命題の意味するところは、「もし、或る事柄を他の者に為せば、その他者を喜悅に触発する」という自らの想念上の前提と帰結を、感情の模倣を媒介にして、他者の経験として現実化することに他ならない。しかも、その原因を与えたのは、その事柄をなした(egit)者であってその他者にはないから、想念上の前提と帰結が現実化されるとみる意識は、その事柄を為した者に属する。悲哀についても同様である。但し、現実化されるのは他者の経験としてでなければならないから、必ずしも行為者の想念上の帰結と同じ帰結を他者の経験として導くとは限らないが(Eth.Ⅱ, Prop.42)、想念上の前提と帰結が人間本性に相通ずる法則として成立するものならば、想念上の前提は、現実的前提に一致し、一方

の他者にとっては愛の現実化として、また他方の、その現実化の原因たる者にとっては、その愛の原因として自己を意識する喜び、即ち《自己満足》を帰結としてもたらず。同一の原因が、他者にとっては愛の現実化を生み、当の原因者にとっては自己満足の現実化を生む、とすることができる。

この命題の備考において、スピノザは、愛と自己満足とを比較して、愛を「外的原因の観念を伴う喜び」と称するのに対して、自己満足を「内的原因の観念を伴う喜び」と規定するが、想念上の前提が現実的前提と一致する限り、内的並びに外的な両原因は一致し、結果も一致するであろう。愛と結合の論理的構造は、こうして《自他の精神的合一》として成立する。何故なら、それは、想念上の前提と帰結を、自他の区別に立ちながらも、感情の模倣が正当に成り立つものとする限り、等しく現実化するからである。

ところで、この構造を段階的に追ってみるならば、ここに一つの循環構造があることが分かる。

1. 「或る事柄は、人々を喜びに触発する」という観念が、例えばAの想念上に成立する段階。

2. この観念が含んでいる前提としての或る事柄を、例えばBに為す、つまりBにその原因を与え、その結果としてBが喜びを得る段階。

3a. Bがその喜びの原因としてAを認める。或いは、

3b. Aがその原因としての自己の観念を確認する段階。

Aの想念上に成立する因果連関(1)の原因を、AがBに実現することにより、形相上その因果連関が、感情の模倣を前提にBに成立する(2)。Bは、その因果連関が成立する原因を、自己の感情の模倣を介してAに帰するが(3a)、他方、Aは、その形相上の因果連関が、自らの想念上に成立する因果連関の模倣として成立することを、確認するからである(3b)。そして、この循環の完結、つまり1が2を介して3において確認される、この、1と3(a,b)の一致の表現が、いわゆる「自己を観照する(*se ipsum contemplari*)」と言われるスピノザの用語法に他ならない。引用命題において、「原因としての自己の観念を伴う喜びに触発されるであろう」という表現を、「自己自身を喜びをもって観照するであろう (*se ipsum cum Laetitia contemplabitur*)」と言い替える所以である。

2の媒介をスピノザが欠かせないと考えるのは、想念上の因果連関が、実践に関わる命題であるからである。こうした媒介の必要性は、『エチカ』においてのみならず、例えば、『神学・政治論』において、「我々は、人を行いに拠らずしては、認識できない(*nominem nisi ex operibus cognoscere posse*)」(TTP, Cap. 5, p. 80)という発言にみられるように、一般的である。なお、この場合自己認識をも含むことは断るまでもあるまい。否むしろ、行為を通して、自らの想念上の内容が頭になる、という考え方がスピノザの見方に忠実だと言える。自らの想念上の因果連関は、自らの行為における現実化を通して反省的に浮き彫りされると言うことができよう。もしこの媒介を無視すれば、想念上の因果連関と形相上の因果連関の間の《平行定理》は成立しなくなる。無論この平行関係は、時間上では、相前後しはするが、時間の上での関係ではない(Eth. II, Prop. 7)。《自己観照》としての《観念の観念(*idea ideae*)》は、時間の相を貫いて成立する《観念(*idea*)》と《観念されたもの(*ideatum*)》との一致の確認である。この一致の確認に喜びなり悲哀が伴うのは、

行為を介して自己の在り方を確認できた証である。この確認によって、意識内容は明確に変化を遂げ、自覚されるのである。

しかし、この自他の媒介はあくまでも《感情の模倣による媒介》である。Aの善意は、必ずしもBのAに対する好意、或いは「愛し返し(reciprocus amor)」とされる「感謝ないし謝恩」(Eth.Ⅱ, Prop.41, Sch.)を期待できるとは限らない。従って、「愛によって、もしくは名誉の期待によって動機づけられて、何らかの者に善意を施した者は、もしその善意が恩知らずに受け取られるのを知れば、悲しまされるであろう」(Eth.Ⅱ, Prop.42)と言われる。その根拠は、断るまでもなく、感情の本性自体と模倣の構造に付きまとう偶然性にある(Eth.Ⅱ, Prop.51)。1から2を介して3に至る循環は、期待しつつ裏切られて、自他の相違が確認されて終わる可能性をも孕んでいるのである。何故なら、Aの想念上の前提は、Bに実現可能な原因に対応していても、Bにとっては、それはあくまで受動として、部分的原因たらざるをえないからである。

それにも拘らず、或る者が自己の愛憎の模倣を相手に強要する場合に生ずる努力が、他ならぬ名誉欲である。この、「自分の愛し、或いは憎むものを是認させようとする努力」(Eth.Ⅱ, Prop.31, Sch.)が、「憎み合い(odio invicem esse)」の因となることは既に述べた通りである。先の引用命題における対極の構造、即ち相手を悲哀に陥れた場合における「後悔」、さらには「恥辱」も、その対極たる所以において得られる確認であり、自他の感情の模倣の一致は根底に成立している。自他の対立も、模倣の一致を前提にしているのである。この模倣の一致があるが故に、自らが他者の悲哀の因とならなくとも、その悲哀の因となる第三者に憤激を感じもするのである。

それ故、名誉(gloria)——名誉欲(ambitio)は、その過度なものに他ならない(Eth.Ⅱ, Aff, Def.44)——と恥辱(pudor)は、「人間が、自分は称賛される、或いは非難されると、信ずることから生ずる(ex eo oritur, quod credit)」(Eth.Ⅱ, Prop.30, Sch.)のであるから、これは、先の論理構造からすれば、1から2を介して3aに至った循環である。それに対して1から2を介して3bに至る循環、つまり他人の称賛を当てにしてでもなければ、非難を恐れてでもなく為されるところの、想念上の因果連関の現実化が自己満足であり、かつその反対が後悔である。スピノザはこの両者、つまり3aと3bを分けて考えるが(loc. cit.)、それは、後者の場合、相手の受け取り方如何に伴う偶然性から、自己の行為のもつ意義を解放する効果をもたらすからである。いわゆる「正しく行い、自ら楽しむ」という格言(Eth.Ⅱ, Prop.50, Sch; Prop.73, Sch.)に集約される、「理性の導きに従う生活」ないし「理性の指図に従う生活」(loc. cit.)は、ここから可能になる。もっとも、結果として名誉が伴うことに、スピノザは異議を差しはさまない。「名誉は理性に反せず、理性から(ab ea)生じうる」(Eth.Ⅱ, Prop.58)とみている。問題は自らの行為の理由を、他者の感情の模倣に拠らしめるか、否かにある。自らの存在肯定を何に拠って得るのかという実践的観点からみれば、3aにみられる他者への依存は、不安と動揺の因であるに違いない。そしてこの実践的観点に立って、スピノザは、《自由》と《隷従》を区別するのである。我々が、本論第六章第一節に掲げた「諸感情への隷従からの脱却」の契機がここに具体的にみられよう。従って、自己の行為の理由を他者の感情への依存から解放することは、隷従から自由への現実化の第一歩とみなすことができる。

このように、自己の行動原理に基づく行為の自己確認に限って満足を得ようとする立場(3b)は、確かに他者への期待から満足を得ようとする立場(3a)に優ると言ってもよい。しかしながら、その行動原理自体が感情の模倣を前提にする限り、感情の両面価値的性格を免れず、反対感情である「後悔」に陥らぬ保証はない。「容易に憐憫の情に囚われ、他人の悲惨ないし涙に動かされる者は、のちに自らを悔いることをしばしば為す」と言われる所以である(Eth.N, Prop.50, Sch.)。後悔は、無論徳ではない(Eth.N, Prop.54)。しかし、それは、自他の相互行為の中であって、自らの行動原理が感情の模倣に拠らず、理に基づくべきであるということを、教えるには足る。仮りに「理性の指図に従う人々は稀でしかない」、としてもである(loc.cit., Sch.)。

ここに至って、自己の行為の理由を他者の感情への期待から解放するのみならず、さらに進んで、自己の行為の理由自体を感情にではなく、自他に通ずる《共通の理由》に置いて行動する、自由を得る可能性が生まれる。この自由が、エピクロス流の脱世間的な消極的満足に止まるどころか、むしろ《自他の結合》を本来的な形で実現しようとする積極的なエネルギーに充ちたものであることは、後の社会理論にみられるであろう。

ともあれ、我々は、この《感情の模倣の構造》に、既に、比例計算を例にした操作的思考の考察で明らかになった構造と、紛れもなく同一の構造が、他ならぬ倫理的で実践的な意義を担って展開されていることを確認することができるのである。

第二節 感情の模倣からの脱却、能動感情の意義

スピノザが、前節の冒頭に掲げて論及した『エチカ』第3部定理30の備考の中で述べる自己満足の規定は、両面価値的性格を伴う受動感情にすぎず、いわゆる「正しく行い、自ら楽しむ」ところの、「理性に導かれた」自己満足ではない(Eth.Ⅱ, Prop.52)。後者が属する《能動感情》には、反対感情である「悲哀」はなく、従って「後悔」は成立しない(Eth.Ⅱ, Prop.59)からである。両者の相違は何に基づくのか。

受動感情としての自己満足は、命題としては第3部定理53に示されるが、これを能動感情としての自己満足の命題である同じ部の定理58と比較するならば、定理58の証明の前提に定理53を据えていることにも見られるように、あくまでも受動の自己満足を契機になっている。但し、スピノザがこの満足を、「精神は、自己自身と自己の活動能力を観照するときには、喜びを感じず」と規定する場合、精神とその活動能力が、先述した行為の理由となる想念的前提と帰結を、感情の模倣という精神の受動形式から離れて、その認識能力の十全な能動性に求めるところに、相違があるのである。満足自体は決して異質のものではなく、満足をもたらす理由の確実性が、《能動感情》と称される所以をもたらす。このように感情は、受動から能動への転換に際して、当然ながら連続的なコナトゥスの実質的徴表となる。能動感情は、「能動する限りにおける精神に、還元せられる感情(affectus, qui ad Mentem, quatenus agit, referuntur)」(Eth.Ⅱ, Prop.59)と規定されるように、行為に先立つ行為の理由が、十全な観念にあり、その確実性を裏切られることがないものとして、自己確認する際に生ずる感情であり、従ってまた自他の差異化を前提にした自己愛としての満足とは異なって、受動感情のもつ両面価値性を免れる。ここに本来の自己肯定に伴う満足、真の自己満足を顕現すると言うことができる(Eth.Ⅱ, Prop.52)。とは言え、我々が、ここで本来の自己肯定に伴う満足とよび、真の自己満足とよぶ能動感情は、当然、自他の差異化に基づく自己愛の自己とは異なり、より徹底した自己に転ずる可能性を、同時に果たすことになろう。ここに焦点を定めて、なおスピノザの見解を質してみよう。

スピノザは、この能動感情から生ずる意欲ないし衝動を、「精神の強さ」(fortitudo)と称し、これを、「勇気(animositas)」と「寛仁(generositas)」に分かつ(Eth.Ⅱ, Prop.59, Sch.)。

勇気が「専ら理性の指図に基づいて」自己保存を図る意欲として、例えば節制、禁酒、わけても強調されるのは危難の際の沈着(Eth.Ⅳ, Prop.10, Sch.)であるが、これらにみられる勇気が、いわゆる「個人の徳」に属するのに対して、寛仁は、同じく理性の指図に基づいて「他の人々を援助し、友誼を図る」意欲であり、等しく理性に立つ「道義心(pietas)」に結びつく。そして寛仁と道義心は、《理性的な愛》と同義に扱われる。しかし、スピノザが、勇気と寛仁を区別するからと言って、スピノザにとっては、勇気があって、寛仁を欠く事態は考えられない。勇気は寛仁に括り、寛仁は、勇気を伴うからである。勇気と寛仁は同根である。スピノザがこれを分かつのは、「感情の治療法」に当る処方箋、つまり「確たる生活規則」(Eth.Ⅳ, Prop.10, Sch.)として自己の受動的欲望と、他者の不法に対処せんとしたにすぎない。

ところで、その「感情の治療法(affectuum remedium)」であるが、それは、「諸感情の真

の認識」に成り立つと言われる(Eth.V, Prop.4, Sch.)。感情を真に認識するとは、個々の感情から生ずる自己の行為の、或いは他者との相互行為の必然性から、その感情のもつ本性を洞察することである。感情から発する欲望に即自的に従うのではなく、感情に従う行為の結果を未然に知り、欲望に対して対自的な認識を形成することである。そして、自らの行為の理由を、この認識に基礎づけることに他ならない。スピノザは、これが「絶対的にではなくとも、少なくとも部分的には」可能であるとみる。確かに、「極めて大なる不法に対する怒り」は、抑制しがたいものではあるが(Eth.V, Prop.10, Sch.)。ともあれ、感情の治療法とは、スピノザの表現に従えば、「個々の感情を可能な限り明晰判明に認識し、それによって、精神が感情から離れて、明晰判明に知覚し、かつ全く満足する事柄の認識に向かうようにして、結果として感情そのものが、外的原因の思想から切り離されて、真の思想と結合するようにすること」(Eth.V, Prop.4, Sch.)である。このことが可能になる根拠は、既に我々が、前節において、名誉欲と自己満足を対比させながら、感情の模倣からの解放の過程を、模倣の構造に基づいて、分析して得た結論に等しい。事実、スピノザは、この備考において、他人に善意を施すという同一の意欲と行為が、「名誉欲」にあっては受動として生じ、「道義心」にあっては能動として生ずることを挙げて、行為の理由を、外的原因の思想から切り離して真の思想と結合させる可能性の根拠が、先の分析の3aから3bに切り換わる可能性の根拠に等しいことを明かしてくれている。この場合、行為の理由の相違が重大な分岐点になることも、既に述べた通りである。従って、感情の治療の本来の処方は、我々の精神を受動から能動へと転ずることと同義であると言って構わない。このことは、しかし、スピノザが感情への隷従からの解放を自由とみなすのであるから、むしろ、当然と言うことができる。

相互行為について言えば、精神の能動である理性の観点から、自他に通ずる共通概念に立って、自他の関係を、関係そのものから捉え直すところにある。感情のもつ意味を、この関係自体から捉え直すのである。怒りも、憎悪も、妬みも、憐憫も、この関係自体の在り方の、感情の模倣を介した非十全さの徴表であるにすぎない。理性の教示は、自他の関係の本来の在り方に立って、即ち自他の同一性を捨象した差異化ではなく、差異性を前提にした同一化に立って、これらの感情の原因を廃棄せんとする。《理性》が積極的な役割を演ずる所以である。「勇氣」や「寛仁」や「道義心」のもつ「精神の強さ」とその倫理的な意義は、その点にあると言ってよからう。我々は、ここに、スピノザがただちに孤高の哲学的思索の自由の中で、神に酔っているのではなく、自他の関係自体の改善をも含む、その自由の射程に、恐怖を感じずる者があっても当然な社会批判力を、社会理論として備えていることを垣間見ることができるであろう。

スピノザが「我々は、…身体の諸変状を、知性に適う秩序に従って秩序づけ、連結する力を有する」(Eth.V, Prop.10, et Dem.)と言い、また同じ『エチカ』第5部定理20の備考において、「感情の治療法」を構成する五つの要素を「感情に対する精神の能力」として挙げるとき、そこには、自己自身、並びに自他の関係を、全体性と統一性において把握する知性の能力が、自然的な認識能力として、我々人間に内在しているとするスピノザの観点がある。加えて、「精神は全ての身体の変状、ないし事物の表象像を、神の観念に還元させることができる」(Eth.V, Prop.14)と語る時、この知性の能力は、全自然の一部として存

立し、自らを維持する人間の自己把握に発して、その知解性自身の源泉としての神に思い至ることができるということを示している。自己自身、並びに自他の関係の、全体性と統一性を把握する知性の能力は、人間のこの自己把握に始まると言ってよい。何が自分にとっての利益であり、何が自他の関係の維持に益するかを知る能力が、どんなに素朴な観念としてではあれ、人間に不足する訳はなく、しかもこの全体性と統一性を、その基礎である各人の持つ「神の観念」において表現できる、とスピノザは考えている。勇気や寛仁が、「正しい生活規則(*recta vivendi ratio*)」、ないし「確たる生活信条(*certa vitae dogmata*)」として表象される場合、個別の「諸感情の完全な認識を、我々が有していなくても」有効とされる(*Eth.V, Prop.10, Sch.*)所以は、それらが、自他に通ずる共通諸特質を介して、この全体性、統一性の視点を、敢えて言えば《神の観念》を、代弁し、《表現している》からに他ならない。

スピノザは、『エチカ』第4部定理68の備考において、この《神の観念》を、「キリストの靈(*Spiritus Christi*)」——『エチカ』においてスピノザがキリストに触れるのはただこの箇所でのみ——として提示し、それが、「人間が自由になるための、そしてまた人間が自分の欲することを他の人々にも欲するようになるための唯一の基礎である(*a qua sola pendet*)」と言う。能動感情に伴う自由の現実化としての勇気と寛仁は、スピノザにとっては、理性の言葉に翻訳された魂の救済と隣人愛ではなかったか。この備考の説明によれば、「キリストの靈」は、動物の感情を模倣することを戒め、人間にとって、言うならば、人間本性を映し出す真の鏡の役割を演じるもの、とみなされている。その意味で言えば、《感情の模倣》は、他者という鏡に映じた不完全な自己の姿であるということもできる。スピノザが、勇気と寛仁を、《自由の現実化》と見る所以は、両倫理的価値によって、自己自身と自他の関係が、本来的な形で維持できると考えたからである。しかし、それらの発現の根拠に、神の観念を置く理由は、やはり改めて検討に値するであろう。

第三節 道義心と宗教心

スピノザは、先に挙げたように、「他者に善意を施そうとする欲望」に、宗教では「敬虔」を意味する '*pietas*(道義心)' を当てる。神の誠命に忠実ならんとする意欲が「敬虔」であるならば、理性の導きに忠実ならんとする生活から生まれた同じ意欲が「道義心」とよばれるのは、決して用語法の一一致にのみ尽きるものではない。スピノザは、両者を、その実践的な意図において、一致するとみなしているのである。形而上学的根拠を離れて、実践的な観点に立つ限り、啓示の説く教説と理性の教説は「一致する(*convenire*)」とみた(*TTP, Cap.15, P.185*)。

「宗教(心)(*religio*)」という概念についても、同様のことが言われうる。なるほど、『エチカ』においては '*religio*' という言葉は殆どみられないが、「道義心」を定義する直前に、「私は、我々が神の観念を有する限りにおいて、ないし我々が神を認識する限りにおいて、我々が原因となって欲しかつ為すことを、全て宗教(心)に還元する」(*Eth. Prop.37, Sch.*)と述べ、また、その第4部を結ぶ最終定理の備考において、人間の自由が《精神の強さ》に還元されることを述べたあとで、「このこと [= 精神の強さ]、および真の生活と

宗教(心)に関する全ての事柄は、容易にこの部の定理37および46から確認される」として、人間の自由の在り方、真の生活、そして宗教(心)に関する全ての事柄とを、同じ二つの命題に帰している。その二つの命題とは、

「徳に従う各人は、自分のために欲する善を、他の人々のためにも欲し、かつ、神のより大なる認識を有すれば有するほど、それだけ多く欲するであろう」(Eth.Ⅱ, Prop.37)。

「理性の導きによって生活する者は、できる限り、自分に対する他人の憎しみ、怒り軽蔑などを、逆に愛ないし寛仁によって贖わんと努める(conatur…compensare)」(Eth.Ⅱ, Prop.46)。

「徳に従う(virtutem sectari)」とは、「徳から行為する(ex virtute agere)」こと、つまり「理性の導きに従って行為する」とことと同義であるから(pars cit., Prop.36, Dem.)、定理37の前半は道義心を、後半は宗教心を提題とし、かつ道義心は神の認識としての宗教心に依存し、後者の高まりに応じて前者も高まるとするものである。前節で述べた勇氣も寛仁も、この道義心と宗教心の結合を介して、神の認識、つまりは神の觀念に収斂し、そこで、いわば締め括られているとすることができる。定理46は、断るまでもなく、隣人愛の実践である。

このように、「理性の導きに従う生活」、つまりは人間の真の自由の姿は、一方において《神の認識》とそこから導かれる《道義心》に集約され、他方においてその実践が《隣人愛》に集約されている。

ところで、スピノザの理解するところによれば、啓示宗教の基礎は、この『エチカ』の、言うならば、《理性の宗教》とみなしうる「理性の導きに従う生活」と、行為の理由は異なるが、実践内容においては一致するものであると、考えられていると言える、)。

従って、我々は、能動感情の最深奥とみなされる神への知的愛について論及するのに先立って、スピノザが、《啓示宗教の基礎》をどのように考えたのかを検討する必要がある。我々は、これを章を改めて問題にすることにする。それは、感情の模倣に対する批判に対比して言えば、《信仰の模倣》に対する批判と称してもかまわない。

第十章 信仰の模倣とその批判

第一節 啓示宗教の基礎

スピノザは、『神学・政治論』第14章の冒頭において、この書の主目的が「信仰を哲学から分離する」点にあることを指摘するが(TTP, Cap. 14, p. 174)、それは、両者の目的と基礎が全く乖離するからに他ならない。「哲学の目的は真理以外になく、信仰の目的は…服従と敬虔以外にない」。「哲学の基礎は共通概念であり、哲学はただ自然のみから(ex sola natura)求められねばならない。しかし信仰の諸基礎は叙事と言葉であり、ただ聖書と啓示のみから(ex sola Scriptura et revelatione)求められるべきである」(TTP, Cap. 14, p. 179)。そして、聖書の目的は学問を教えることにはなかった。聖書が人々に求めてもとめているのは神への服従であり、「聖書が断罪するのは不従順ではあっても、無知ではない」(TTP, Cap. 13, p. 168)とする。これが、「聖書の真の意味(verus sensus Scripturae)」(TTP, Cap. 7, p. 114)を求めて、聖書を解釈して得たスピノザの結論である。

無論、聖書が神聖(sacra)とされる根拠は、その内容にあるのであって、その表現手段にある訳ではないとスピノザは考える¹⁾。スピノザの聖書解釈が近代的解釈学の嚆矢とされる所以は、聖書を自然の光に照らし合せて解釈する独断論の立場からでもなければ、超自然的光の所産として無批判に受け取る懐疑論の立場からでもなく²⁾、聖書の説く《事柄の真理性》と区別された《聖書の意味内容》が明らかになるように、自然の光を聖書に当てる彼の姿勢にある(TTP, Cap. 7, p. 100.³⁾。解釈ないし釈義(interpretatio)に携わる理性が、聖書の意味を支配し、左右する立場にはなく、聖書の意味を浮き彫りするところとその一切の配慮が向かうからである。スピノザは、《解釈する》ということが、字句通り《媒介する》ことであると、見做したと言える。

では、こうした解釈学的な立場から、啓示宗教の根幹は如何なるものとして浮び上がったのか。スピノザは、《聖書の真の意味》を何と捉えたのか。『神学・政治論』第12章において、スピノザはこの解明に向い⁴⁾、「神の言葉」、「真の宗教」、「普遍的な神の法」と称されている「聖書の真の意味」、要するに《聖書の主要教義(summa Scripturae)》とは、「何にもまして神を愛し、隣人を自分自身として愛すること(Deum supra omnia amare et proximum tanquam se ipsum)」(TTP, Cap. 12, p. 151)に他ならない、と言う。続けてスピノザは、これが、「それを取り除けば、全構築が一撃の下に崩壊するところの、宗教全体の基礎(totius religionis fundamentum)である」と言う。スピノザは、その論点が正当か否かは別にして、聖書の主要教義を宗教一般の基礎に連れ戻し、その《宗教全体の基礎》を、《神への愛、隣人愛》に見るのである。宗教(心)(religio)とは、語源的にも「再び結び付ける(re-ligare)」ことから来ており、「再-結合」の謂であると言われる。スピノザは、神と人、人と人との《再-結合》が、愛の実践原理として、宗教全体の核心でなければならない、とした。

この愛の実践原理の発現の根拠として、神を「知り(noscere)」、或いは「感じ(sentire)」、それに拠って、神に服従し、敬虔たらんとするところに、「信仰(fides)」が成り立つ、と

スピノザはみなす。そして愛の実践原理を《神の誠命(Dei mandatum)》と受け取るどころから、一切の「信仰の諸教義(omnia fidei dogmata)」が成り立つと考えた(TTP, Cap.14, pp.174-175)。

スピノザが信仰を論ずる際に基礎にしているのは、彼が数多く引用するように、「神は愛なり」とする、ヨハネ第1書における、いわゆる愛の教説である。

「誰であれ、敬愛する者(即ち隣人を敬愛する者)は、神から生まれ、神を知っている。敬愛せざる者は、神を知らない。神は愛(charitas)であるから」(Joh.Ep.1.cap.4,v.7,8 ;TTP, Cap.14,p.175_s)。

スピノザが、「普遍的信仰全体の唯一の規範」と称する神の誠命は、この句の内容に一致するとみることができる。

「神の誠命に基づいて、隣人を自己自身として敬愛する者は、真に服従する者であり、法に従って祝福される。逆に憎しみの態度で接し、軽蔑する者は、反逆的であり、不従順である…。それ故この誠命自体が、普遍的信仰全体の唯一の規範であり、ただそれのみを通して、…一切の信仰の諸教義は規定されねばならない」(op.cit., pp.160~161)。

「隣人を自己自身として敬愛する(proximum tanquam se ipse diligere)」ことであるとスピノザが語る《自他の同等性》の把握は、『エチカ』や『知性改善論』の表現を使えば、《自他の合一》である。隣人愛を‘charitas erga proximum’¹とよぶときもあれば、‘amor erga proximum’²と称するときもあるが、両者に相違がある訳ではない。だから《偏愛》は、神の遍在的な愛から直接帰結する自他の同等性(aequitas)の毀損形態、換言すれば神的愛が直接含む神的正義の欠性として生ずると考えられる。そして、この《平等》を無視する限り、憎悪と抗争に陥ることは言うまでもあるまい。ともあれ我々は、ここで言われる愛が神の遍在的な愛であり、「正義と愛(justitia et charitas)」(TTP, Cap.14,p.176)を同時に含む)、唯一の自他の結合原理であることを確認すれば、今は足りる。

さて、普遍的信仰全体の唯一の規範を規定した先の引用文の中の、「真に服従する者(revera obediens)」とは、隣人愛の実践者である。スピノザも、『ヤコブ書』2章17節を引きながら、「行為を伴わない信仰それ自体とは、死せるものである」と言い(TTP, Cap.14, p.175)、服従を行為の側面として捉える。しかし、その行為が現実化する発端は、《神の誠命》にある。そして、それによって他ならぬ《信仰に立つ行為》が証されると言っていよい。誠命は、服従を介して自らを証し、服従者は、その実践を介して誠命の誠命たる所以を悟る、とすることができよう。

スピノザは、《信仰》を定義して、「それを無視すれば神に対する服従が失われ、この服従が指定されれば、それが必然的に指定される、そうした事柄を、神について感じ取ることに他ならない」(loc.cit.)、と言う。我々は、ここにみられる《行為としての服従》と、それを導く《神の誠命》との間に、既にみた『エチカ』第2部定義4の、ものの本質に関する定義を想起せざるをえないであろう。コナトゥスに関する議論を援用するならば、《神の誠命》は、信仰者にとっていわばその《魂》に当ると言うことができる。神の誠命とその行為における服従の緊張関係を失えば、魂無き個体に等しいものとスピノザはみた。信仰者は、この誠命を「神の霊(Spiritus Dei)」³、つまり《聖霊》として授けられる。それ故、「神から生まれ、神を知っている」と言われ、「神の誠命から発し(ex Dei mandato)、

…法に従って祝福される(secundum legem beatus)」と言われる。我々は、『神学・政治論』の扉に、『ヨハネ第1書』の次の句が記されていたことを銘記すべきであろう。

「我々が、神の中に在り、神が、我々の中に居たまうことを知る(cognoscimus),⁷⁾のは、我々が、神から御霊を分ち賜ったからである」(Joh.Ep.1.,cap.4,v.13)。

スピノザは、その第14章においてこの句を引きながら、それを補って、「即ち愛を(nempe Charitatem)」と続ける。我々が愛を知るのは、神の霊を賜ったからである、と。唯一、無限、不可分なる全体としての神が、その一部に具現するというスピノザの内存在論に、端的に照応するこの句を引いて、ヨハネの愛の教説を、スピノザは次のように解説する。「ヨハネは、先に神は愛であると言ったが、そこからして、…愛を有する者は、真に神の霊を有する、と結論する。否それどころか、誰も神を見た者はないのであるから、そこからヨハネは、隣人に対する愛からしか、誰も神を感じ[取る]ことも認めることもない(nominem Deum sentire vel animadvertere nisi ex sola charitate erga proximum)、それ故、我々がそれに与かる限りでの、この愛を除いて、神の他の属性を知ることは誰もできない」(TTP,Cap.14,p.176)と、結論している。スピノザがここで注目しているのは、ヨハネが、隣人愛の実践を介して我々の知りうる「神の属性」は、愛以外にないと断言している点である。そして、我々が注目しなければならないのは、ここで言われる「神の属性」が、真理に関わる哲学的な意味で語られているのではなく、ただ隠喩として(metaphorice)語られているにすぎない点である。

既にスピノザは、次節冒頭に引用するように、神が預言者を通して全ての者に求めたのは、「神の神的正義と神的愛の認識に他ならない」と言い、この両者は共に聖書そのものから「証明される」と言う(TTP,Cap.13,p.168)。それ故、スピノザの知的認識の対象となる神は、あくまでも《哲学者の神》であって、いわゆる《シャダイの神(El Sadai)》ではなかった。」「神の知的認識は、神の本性をそれ自身において在るがままに(prout in se est)考察するが、如何なる本性であれ、それを人々は、一定の生活方法でもって模倣することもできなければ、真の生活方法を確立するための典型として定めることもできないのであり、その認識は、信仰と啓示宗教には全く関わらず、従って、この点で人々が大間違いをしでかしたとしても、冒瀆の惧れはない」(TTP,Cap.13,p.171)。

これが次章の哲学と信仰の分離を説く前提となっていることは、言うまでもない。そして、それは同時に言論の自由を説く伏線でもあった。「従って、行為への顧慮なしに、それだけで考察された諸意見が、何か敬虔なものを含むとか、不敬虔なものを含むということは信じられるべきではない」(op.cit.,p.172)。否それどころか、かかる「意見」と「宗教」との混同に、実は教会の争いと分派と、迷信の源泉があると言う(op.cit.,p.158)。「宗教が哲学的思弁から分離される」ことは、実に信仰自体にとっても望ましいことであると、スピノザはみなした。「実際、我々の時代も、もしあらゆる迷信から解放されて、宗教をみることができれば、まったく幸福であるであろうに!」(loc.cit.)。

では、このように、神の知的認識と分離された「信仰と啓示宗教」に関わる「神の属性」は、如何にして認識され、その認識の確実性が何にあるとスピノザは考えたか。ここで問題は、《理論的認識の確実性》と区別された、言うならば《道徳的確実性》が何を意味するのかということになる。そして、そのことは、啓示の確実性の根拠を問うことに一致する。

第二節 信仰の模倣と道徳的確實性

「神が預言を通して人々に求める神の認識は、その神的正義と神的愛の認識、つまりは人々が確かな生活規則によって模倣できるような、神の属性に他ならない」(TTP, Cap. 13, p. 170)。

神の属性を超自然的な認識に委ねて、知解性から遠ざける立場には、むしろスピノザは立っていない。しかし、神の属性に知解性を容れることは、同時に証明を伴うと、スピノザは考える。「もし、神の諸属性は、これを知解する必要がなく、全くただ証明なしに信ずればよいと言う者があれば、その者は駄弁を語っているのである。何となれば、不可視なもの、ただ精神の対象となるものは、証明による他には如何なる他の目によっても見られることはできない(nullis oculis … quam per demonstrationes)」(loc. cit.)と考えるからである。そうであれば、このような「神の属性」の認識は、知解性と区別される意味で「証明によらず」、しかも、「確かな生活規則によって模倣できる(certa vivendi ratione imitari posse)」認識でなければならない。しかし、あくまでも「確かな生活規則によって」模倣できるのであれば、それが、たんなる《感情の模倣》によって成り立つものではないことも明らかであろう。スピノザは、この認識の提題のあと、『エレミア書』から二例、『出エジプト記』から一例、さらに新約に移って『ヨハネ第一書』から一例をとり、要するに、モーゼ、エレミア、ヨハネたちは、だれもが知らねばならぬこの神の認識が、「神は最高の正義者であり最高の慈悲者(misericors)であり、換言すれば真の生活の唯一の範例(exemplar)である」とする点にあると結論している。即ち人格神としての「充たす神(El Sadai₁₀)」の誠命(mandat_{um})に基づいて、服従という形でその神的正義と神的愛を現実化する、そこに《模倣》が成立するのである。それ故、この模倣自体に信仰における認識が成り立つと言ってよい。そしてこの点については、「男や女や子供、そして全ての者」に、「等しく可能である」と、スピノザはみた(loc. cit.)。

無論モーゼは、「国家の維持と法の制定」、つまりはヘブライ人に律法を教えることによって、「物質的報酬(praemium corporeum)」を約束したのに対して、キリストは「普遍的法の(lex universalis)」として「道徳的教訓(documentum morale)」を教え、「これを国家共同体の法から区別する」ことによって、「霊的報酬(praemium spirituale)」を約束したという違いはある(TTP, Cap. 5, p. 70)。しかし、両者が服従という形でその神的正義と神的愛を現実化する、その信仰の本質において異なる所以はないと、スピノザはみているのである。

では、いったい、「確かな生活方法によって模倣できる」とされる、その確かさ(certitudo)は、何に基づくのか。要するにスピノザは、《啓示の確實性》を何に拠るとみたのか。

その1 預言的認識の確實性

勿論この確實性は、論証によるものではない。スピノザは『神学・政治論』本文の冒頭において、《預言ないし啓示》を、「或る事柄の、神によって人間に示された確実な認識」(TTP, Cap. 1, p. 15)と、定義する。そしてこの預言的な確實性は、証明に基づく「数学的確

実性」と対比されて、「道徳的確実性(certitudo moralis₁₁)」と称される枠組みにいれられる(TTP, Cap. 2, pp. 30-31)。

『エチカ』が、言うならば論証によって示された知性の体系として、専ら《数学的確実性》を基礎に述べられるのに対して、『神学・政治論』は、この《道徳的確実性》を基礎にして、全篇が編まれていると言っても過言ではない。聖書の解釈の基礎は、この確実性にあり(TTP, Cap. 7, p. 111)、また、のちに述べるように、国家共同体の形成の基礎もまた、この確実性にある。さらに、ここで敢えて言うならば、我々の主張するところは、この二つの確実性が決して無関係の原理として成立するのではなく、むしろ道徳的確実性は、数学的確実性の示す知性の体系の一環として組み込むことができる確実性であるということであり、そしてそのことを愛の実践原理において示さんとするのであり、予め言うことができる。

『神学・政治論』の研究については、周知の如くレオ・シュトラウスの意欲的かつ広範な問題提起があり₁₂)、我々もこの研究の成果に学ぶところ大であるが、この点については、ここで若干疑問を提起しておかざるをえない。彼は、スピノザの理解する宗教を「哲学と迷信の間に立つ」と位置付け、愛と平和の働きにおいて宗教は理性に一致するから、「その目的は理性から生じ、その手段は迷信から生ずる」と断じる₁₃)。そして、スピノザが宗教の概念を、その真の普遍的自然的基礎として、万人の胸に書き込まれた神の言葉に基づくとした点を称揚しながら、「受動的(表象的、感情的)生活が、人間生活の基底層であり、それに抗して理性の自恃に拠る者は若干にすぎないと前提される限り」、その概念は「彼の諸原理と一致しえない」と批判し₁₄)、また、スピノザの『エチカ』の教説に対する啓示宗教の教説の関係を、真理に対する虚偽の関係として截断し₁₅)、或いは後にみる如く、政治論において知者と大衆の関係を截断するのは₁₆)、ひっきょう受動と能動の対照化を二分法で処理するからであり、もし彼自身の「受動するものも、それ自身としてあり、活動しなければならぬ」₁₇)という批評が、我々の論じてきた如く、そのまま、他ならぬスピノザ自身の観点であることを知っていれば、こうした批判や截断は不要であったに違いないであろう。従って、我々にとっても道徳的確実性の解釈が重要なのである。

さて、この道徳的確実性が如何なるものであるかは、『神学・政治論』第7章の原注(Adnotatio 8, Op. II, p. 253)に、次のように述べられている。

「ユークリッドの諸命題は、証明されるよりも以前に誰にでも納得しうる。同様に、未来の事柄であれ、現在の事柄であれ、それらの歴史ないし物語(historia)も、それらが、人間的な真実を超えないものである限り、法律や制度や慣習も含めて、数学的に証明不可能であるとしても、納得しうる明晰なるものと(perceptibiles et claros)、私はよぶ」。

従ってこれは、歴史的認識を可能にする経験的確実性であり、「人間的な真実(humana fides)を超えない」という意味で、経験的に証される確実性である。しかし、預言的認識が、どうしてこのような経験的確実性に還元されうるのか。預言的認識の構造は如何なるものであるのか。

スピノザによれば、預言的認識を構成する要素は三つある。聖書の預言者に対する啓示は、「言葉によるか、表象像によるか、これらの両者によっているか」(TTP, Cap. 1, p. 17)であり、「私は、これらの他に神が人間に自らを伝える(communicare)如何なる手段も、聖書

の中には見出さない」(op.cit.,Cap.1,p.20)と断言するように、預言は預言者の「優れて活発な表象能力」によって可能になったとみている(op.cit.,Cap.2,p.29)。これが第一の要素である。知解性は、こうした表象能力の発揮には、却ってマイナスであるとさえ言っている(loc.cit.)。勿論たんなる表象作用は、その本性上確実性を含まないから、「我々が、表象する事柄について確実性を得るためには、表象作用に或るもの、即ち理性的評価(ratiocinium)を必然的に加えねばならない」(TTP,Cap.2,p.30)。この理性的評価に相当するものが、預言者にとっての《徴証ないし証(signum)》である。これが、第二の要素である。

ところで、この徴証によって預言者は啓示の確信を抱いたのであるから、徴証には、一面主観的な側面があるとともに(TTP,Cap.2,p.30,et 32)、モーゼが預言者に徴証を求めた場合にみられるように、「将来の何らかの事柄の成就」(op.cit.,p.30)を示す客観的な側面もある。この場合、同時に客観的な証を意味することになるが、スピノザはこの点で「自然的な認識に劣る」と言う(loc.cit.)。自然的な認識は、必然的な認識でなければならぬから、本性上確実性を含むと考えるからである。ところが、表象能力によって得たものを証するのが《理性的評価》でない以上、感性的認識に依拠する預言的認識は、誤謬を免れ難い。

しかし、《道徳的確定性》と称される所以は、先述の通り、人事に関わる認識の確定性にある。それは、預言者のもつ表象能力と徴証という二つの要素自体にはない。翻って預言の内容の確定性が問われねばならないのである。これが問われなければ、ニセ預言者の出役を許すことになる。スピノザ自身が、例に挙げた『申命記』13章にみられるように、モーゼは、律法に反する教説を説く者が「如何に自己の教説を徴証と奇蹟によって確証しようとも」、死罪とされるとした。逆に、モーゼの律法に準拠する預言者は、徴証を必要としなかったと言われる(loc.cit.)。キリストへの啓示も例外である。「我々の認識の最初の基礎」にも含まれてもいなければ、そこから導出されることもできない事柄、即ち「人間を救済へと導く神の処方(Dei placita)」は、「キリストには、言語や表象によらず、直接啓示された」と言われる。

預言的認識の、つまり啓示の確定性の根底となるもう一つの要素、敢えて言えば、預言者のもつ表象能力と、それに伴う徴証とを省いても、成立すべきものでありながら、感性的知覚を介するために必要となる他の二つの要素とともに、成立するもう一つの要素は、「専ら、公正と善に向けられた精神」(op.cit.,Cap.2,p.31)である。そしてこの点についてスピノザは、神の欺くことのない《必然的な法》である、とみなすのである。

「神は、敬虔で選ばれた者たちを決して欺くことはなく、…神は、敬虔な者たちを自らの慈悲の道具として用い、不敬虔な者たちをその怒りの執行機関であり手段として用いるからである」(loc.cit.)。

並みはずれた表象能力を有する預言者に、その能力とともに要求されるのは、《敬虔》である。不敬虔な者にすらも、神の怒りを通して敬虔が肯定されるからには、我々は、他ならぬこの敬虔に、道徳的確定性の根拠があったことを認めなければならない。真理は、たとえ信仰上の真理であっても、真理と虚偽の基準である。神が欺瞞者たりうるのは、感性的知覚に徴証を得ようとするからに他ならない。

それにも拘らず、人々が預言者の徴証と奇蹟に期待を寄せた理由については、『神学・政治論』の第1章に、全ての者に共通な自然的認識も、「我々の精神に書き込まれた」、「神の精神とその永遠な知覚内容」であるにも拘らず、共通なるが故に却って評価されず、わけてもヘブライ人たちはこれを軽蔑し、預言的認識の原因に無知のままに、これを驚嘆し、奇異なるものに限って神の認識としたからであると、言われている。

ともあれ、我々は本題に戻ろう。我々が、今ひとわりみてきたのは、預言的認識の確実性が何に基づくのか、という点にあった。我々のもともとの提題は、しかし、信仰の確かさは、何に基づくのかという問いにあった。《預言的認識の確実性》と《信仰の確実性》は如何に関わるのか。

その2 信仰の確実性

既に述べた通り、スピノザは、預言的認識の要素を三つ挙げた。預言者のもつ、1.優れて活発な表象能力、2.徴証、3.公正と善に向けられた精神、の三つである。では、信仰の確実性の要素は何か。『神学・政治論』第15章において進める論議はこれにある。スピノザは、その際、この預言的認識の確実性の要素を、信仰の確実性の要素へと、いわば写し取ってゆく。

1の表象能力は、「預言者にのみ成り立ちえた」事柄であり、これを模倣することはできない。「従って、啓示に関する我々の確実性は、全て、残りの二つ、即ち徴証と教説に基づきうるものであり、基づかねばならぬ」(TTP, Cap.15, p.186)。しかし、2の徴証もまた、預言者自身の表象能力に伴って、預言者自身が啓示に対する確信を得るために求めた証でもあったのであるから、それを信仰の証としてそのまま写し取ることはできないはずである。無論、3の「公正と善に向けられた精神」とは、預言者の道徳的確定性の根拠になった《敬虔》であり、これは先に述べた《普遍的信仰全体の唯一の規範》として、服従を命ずる神の誠命、隣人愛としての愛の教説に他ならない。結局、預言者のこの精神を、各人がおのが心として模倣するところに、信仰の模倣は成立することになる。これが、信仰の模倣の核心である。それ故に、神の誠命への服従は、信仰とよばれうるのだと言ってもよい。従ってこの点については、我々は疑念をさしはさむ必要はあるまい。

しかし、敢えて再び我々は問わねばならない。あの預言者たちすらも、つまり知性の能力においてこそ平凡ではあったにしても、「独自の並みはずれた表象能力を有し¹⁹）、格別の志操をもって敬虔を行じた」(TTP, Cap.1, p.27)預言者たちすらも、啓示に対する確信を得るためには徴証を必要としたと言われる。我々は、信仰を堅める証なしに、至難に思える愛の誠命を如何にして実践しえようか。また、誠命への服従がただたんなる道徳的義務として求められるだけであるならば、信仰とよぶには及ぶまい。さりとして、宗教的儀礼に伴うカタルシスに信仰の本源があるとも彼は考えない。因みに祭式(caeremonia)について言えば、それは、「神的法に属さず、従って、至福と徳に何ごとも寄与しないことは確実である」と、断じている(TTP, Cap.5, p.69)。たかだか、「国家の現世的幸福に関わるにすぎない」(loc.cit.)。そうであれば、信仰における愛の実践は、その実践自体に伴う成果としての《靈的報酬》に証を得るものとみななければならないであろう。我々の疑問に対する

スピノザの応答は、この線に沿うものとみるべきである。

預言者の確信の拠り所であった徴証に替る《証》とは、「聖霊が、善き行いについてのみ与える証言(testimonium)」である(TTP, Cap.15, p.187)。スピノザは、パウロが『ガラテヤ書』5章22節において「諸々の善き行ない(bona opera)」を「聖霊の果実(fructus Spiritus Sancti)」とよんでいる例を引いて、《聖霊》と、《聖霊の果実》との関係を、次のように説明する。

「かくして、聖霊とは、実は、諸々の善き行ないから(ex bonis actionibus)、精神の中に生ずる(in mente oritur)ところの、心(精神)の平安(animi acquiescentia)に他ならない」(op.cit., p.188)。

ここに、我々が既に前章において述べた、愛の実践原理とその行為に間に成り立つ円環が、明確に信仰という形で成立することを、我々は認めるであろう。善き行ないとは、聖霊の果実であるから、聖霊から生まれる。聖霊は聖霊の果実を生み、この果実は、聖霊として更なる果実を導く。この円環における α と ω の一致、この円環の完結の「証言」が「心の平安」である。心の平安は、従って聖霊の自らの証であるから、聖霊自体に他ならない、と解明できる。信仰を信仰として保持し、堅めさせる信仰の本質、即ち《信仰の生命》は《聖霊》であり、同時にそれは、その円環の形成を介して、善き行ないを介して与えられる証書、《心の平安》である。《観念》と、《観念の観念》の関係は、それをその実践的な意義においてみるならば、その射程をここにまで及ぼして、はじめてその真相に近づくと言うこともできるであろう。

我々は、既にスピノザが、ヨハネの愛の教説を通して「聖霊とは愛である」と述べたことを知っている。そしてこの愛の誠命に《普遍的信仰全体の唯一の規範》があることも知った。それは、「神の誠命に基づいて、隣人を自己自身として敬愛する者は、真に服従する者であり、法に従って祝福される」と言われ、「逆に憎しみの態度で接し、軽蔑する者は、反逆的であり、不従順である」と言われた。神への敬虔を実践する者は、その実践を介して神の法の必然性を悟るのである。円環が閉じた証しは、「法に従って祝福される」その至福(beatitudo)に他ならない。逆に、神の誠命の実践における否定には、無論この証はない。自他の関係の破壊として、円環を構成することはできないからである。しかし、それとても、神の誠命の必然性を自他の関係の破壊として、否定の形で表現することは間違いない。規範は唯一、《愛の誠命》にある。「至福」は、愛の実践を介して愛の誠命の必然性を認識する、その認識とともにある₂₀)。「神は愛なり」とするその神の認識とともにある₂₁)。

しかしここに見られるのは、信仰という《生命活動の循環》である。この活動と認識は、より一般的に我々の自然的認識としても可能ではないのか。我々は、当然この問題を取り上げなければならない。

第三節 信仰と理性

スピノザは《信仰》と《理性》がどのように関わると考えたか。スピノザからすれば、「理性の能力は、事物を知解することなしに(absque rerum intelligentia)、ただ服従するのみによって祝福される、ということの規定できるところまでは及ばない」(TTP, Cap. 15, p. 184)とされる。ところが神学は、「これ以外は何も教え示さず、服従以外は何も命じず、理性に対しては、何も望まず何もできない」(loc. cit.)として、その理由を「神学が信仰の諸教義を定めるのは、服従に充分である限りにおいてであって、要するに真理の観点からして、それらの教義が如何に知解されるべきであるかということは、…まさに理性にこそ規定されるべく残されているのであるから」(loc. cit.)と言う。つまりスピノザは、神学にまとりつく一切の思弁を剥ぎ取って、聖書が《神の言葉》、《神の法》として教える啓示に絞り切ってしまうのである。そしてそれが度々提出する《信仰の唯一の規範》に他ならない。「私は、神学を、要するに啓示と知解する」(loc. cit.)。「聖書の目的は、学問を教えることではなかった」(op. cit., Cap. 13, p. 168)。それ故、「神への服従は隣人への愛にのみ存する」のであるから、「この目的のために直接寄与しない他の思弁は、それが神の認識に関するものであれ、自然物の認識に関するものであれ、聖書には関わらず、従って、啓示宗教からは分離されねばならない」(loc. cit.)とするのが、彼の見解であった。しかも、ここに「宗教全体の決定的〔命運〕がかかっている」(loc. cit.)。

なるほど、スピノザは「聖書全体の意図にとって基礎的な教義」として、七つの項目を挙げている。要約すれば、1. 最高の正義者にして慈悲者である神の存在、2. 神の唯一性、3. 神の遍在性、4. 神の万能性、5. 神への礼拝と服従は、専ら正義と隣人愛の実践であること、6. 神への服従は救済に導かれ、欲望への従属は見棄てられること、7. 神は罪を悔いる者にはその罪を赦すということ、以上であり、彼はこれを「普遍的信仰の諸教義」と称する(TTP, Cap. 14, pp. 177-178)。しかし、これらは思弁から導かれたものではなく、《普遍的信仰全体の唯一の規範》である《神への服従》を可能にする条件であるにすぎない(loc. cit.)。既に、キリストの全教説は「山上の垂訓」に絞られると言い(TTP, Cap. 11, Adnot. 27, p. 262)、福音書の語る「宗教」は、「理性には属さないとしても、キリストの全教説同様、主として道徳的教訓から成り立ち、その眼目は、自然的光によって各人が容易に捉えることができる」(op. cit., Cap. 11, p. 156)とすら述べている。要するに啓示から一切の形而上学的思弁は排除されねばならないというのがスピノザの主張である。そしてそのことによって、同時に、信仰一般の普遍性が開示されることになる。

ところが、理性の有用性を知らない人間ならばともかく、両者の関係を二律背反へと導く誤りの発生根拠は、ひっきり人間が理性の能力を伴い、その有用性を知っているところにある。されば、この点についてスピノザがその主張を貫徹するためには、カントのように理性を批判し、その限界を指摘することによって、信仰にその場を確保するか、それとも、知解性を啓示神学の説く領域にまで拡張して、それが求める倫理的実践の原理を、啓示とは独立に、知解性自体から導出するか、そのいずれかでなくてはならない。そして、後者が他ならぬスピノザ自身の立場であったと、我々は言うことができよう。理性の能力は、確かに「事物を知解することなしに(absque rerum intelligentia)」、ただ服従のみに

よって祝福される、とまでは規定できない。しかしそれは、我々自身の言葉に言い替えるならば、まさに‘per rerum intelligentiam(事物を知解することによって)’、「祝福されうる」ということを「規定できる」ものでなくてはならないであろう。そしてその試みが彼の主著である『エチカ』自身であったと言っても過言にはなるまい。「普遍的倫理学(*universalis Ethica*)」の課題はそこから生まれるものに他ならないからである(TTP, Cap. 4, p. 60)。

ともあれ、啓示と理性の関係についてのスピノザ自身の見解は、次の通りである。

「…このように捉えられた神学[つまり啓示]は、もしその訓戒と生活の教訓に目をとめるならば、理性に一致し(*cum ratione convenire*)、かつ、もしその意図と目的に目をとめるならば、如何なる点でも理性に反しないことを確かに知るであろう。また、それ故に、それは、全ての人々にとって普遍的である」(op.cit., Cap. 15, p. 185)。

スピノザが、普遍的信仰の、その《普遍性》を度々強調する所以が、ここにある。

以上みてきたように、信仰は、愛なる神の誠命への服従によって成り立つから、理性の導きに従う生活とは実践の理由を異にするが、実践自体の内容はともに隣人愛に存するのであるから、理性の要求と一致する。スピノザはこの一致が偶然の一致ではないと言う。

「と言うのも、預言者たちの内なる神の言葉が、我々の内において語りかける神の言葉そのものと全く一致することは、決して偶然ではない」(TTP, Cap. 15, p. 186)。

「預言者たちの内なる神の言葉(*verbum Dei in prophetis*)」とは、愛なる神の法、つまり《愛の誠命》であり、「我々の内において語りかける神の言葉(*verbum Dei in nobis loquens*)」とは、《理性の法則としての神の法》に他ならない。そうであれば、なるほど「神学の基礎」である啓示を「我々は、理性によっては証明できない」としても(op.cit., Cap. 15, p. 185)、この一致は理性の法則自体の中で示しうるものでなければならない。共通概念によって構築された体系、即ち『エチカ』の中に、その一致は示されているはずである。それは、どこにあるのか。

第四節 神観の相違と実践内容の合致

もう一度我々は、「理性の導きに従う生活」から生まれる、隣人愛を規定する『エチカ』第4部の定理46を取り上げてみよう。

「理性の導きによって生活する者は、できる限り、自分に対する他人の憎悪、怒り、軽蔑などを、逆に愛ないし寛仁によって贖わんと努める」。この命題の証明の基礎は、原理的には等しい次の命題にある。

「憎悪は、憎み返しによって増大され、また逆に愛によって消去されうる」(Eth. II, Prop. 43)。さらに、「愛によって克服された憎悪は、愛に移行する。それ故に、この愛は、憎悪が先行しなかった場合よりも、より大である」(Eth. II, Prop. 44)。

理性に従う者は、この人間本性に共通する感情の本性を、概念的に把握する〔つまり証明する〕ことによって、その法則に従い、隣人愛の実践に至る。神の認識と道義心を基礎にして(Eth. II, Prop. 37)、即ち、自他の結合原理に立ちつつ、感情の両面価値性に伴う愛憎の両極を逆転するのである。そして、この逆転を可能性する根拠は、既に《感情の摸倣》

に成立しており、そしてその摸倣の可能性は、人間本性の共通性にあった。理性は、隣人愛の実践を介して、人と人との相互承認の証を得ようとするが、それは同時に、人間本性に内在する自然的な神の法[つまり精神の知解性]の《証言(testimonium)》を、憎悪から愛への移行(transitio)としての喜びにおいて、味わうことができるからである。

かくして、理性と啓示の両者に通ずる同一性の根拠は、人間の精神に神によって書き込まれたとされる《神の観念》にあることになる。スピノザは、これを「神の永遠なる言葉と契約、並びに真の宗教」と解題している(op.cit.,Cap.12,p.158)。換言すれば、それは、自然を支配する法則とその必然性、並びに人と人との結合原理と言っても、あながち不当ではなからう。そうであれば、神の観念とは、自然と人間、人と人の結合原理でもあろう。そして、スピノザが大胆な聖書批判を敢えてなし得たのも、この同一性に拠ったからである。

しかし、同じ神の観念とは言っても、信仰の神は、人格神であり、スピノザの神ではない。‘Jehova’²²)と‘El Sadai’²³)の相違についてのスピノザの考え方は、この人格神の人格神たる所以を明らかにしてくれる。

スピノザによれば、聖書では、‘Jehova’以外には、「神の絶対的本質を、被造物との関係なしに表示する名称は見出されない」。「従ってヘブライ人たちは、これのみを神の固有の名称とみなし、その他は称号(appellativa)とみなす」と述べている。そしてこの称号は、「被造物との関係でもって考えられる限りでの、或いは被造物を通して顕示される限りでの、神に帰属する属性である」(loc.cit.)として、ここでも「限りにおける神(Deus quatenus)」を使っている。後段ではこれを更に敷衍して、「可視的事物を通して顕示される限りでの」と言い替えており、従って「限りにおける神」とは、この意味で理解すれば、「限られた神」であり、‘El Sadai’は、『エチカ』の用語法を使えば、‘Jehova’の様態的変状(modificatio)ということになろう。それ故、ここからしても、ここで語られる「属性」は、たんなる隠喩として使われているにすぎないことが分かる。

そうであるとすれば、‘El Sadai’は、「充たす神(Deus, qui sufficit)」として、人間的欲求に応える神、人間本性との関係でもって考えられる神、ということになる。啓示の神が、スピノザの説くように、愛の誠命の主体であるならば、ここに神の擬人化は避けられないと言ってよからう。キリストは、信仰の摸倣にとって範型(exemplar)となる。既に挙げたように、スピノザがキリストの精神を「神の観念」と称した(Eth.N, Prop.68, Sch.)所以は、ここにあると言ってよい。スピノザにとっても、キリストの精神は、本来の意味で、人と人との結合原理の原型であったとみることができるからである。しかし、それ自体がスピノザの神ではなかった。

スピノザは、‘Jehova’の名称が、モーゼにはじめて知られ、族長たちには知られていなかったという聖書の言葉(『出エジプト記』6章3節)を承けて、モーゼの神観を次のように解釈している。

「かくして、実に、もし先入見なしにモーゼの考えるところを秤にかけることを望むならば、彼の神に関する見解が、神とは、常に存在した、存在する、常に存在するであろう実有である(ens, quod semper extitit, existit et semper existet)、ということ²⁴を明瞭に見出すであろう。そして、この理由から彼は神をJehovaという名でよんでいるが、その

名はヘブライ語で存在の三つの時(tria tempora existendi)を表わしている」と語っている(Cap.2,p.38)。この解釈が正しいか否かは別にして、スピノザが《哲学的な神》を、《永遠性》と同義と考える根拠には、この神観があったと見て間違いはない。彼は永遠性が時間の三つの様相の統一であると考えている、言ってよい。もっとも、ホップズ同様、『モーゼ五書』をモーゼ自身が書いたとは、彼もみではおらず、『エズラ記』を書いたエズラとみている(TTP,Cap.8,p.128₂₄)。その点はともかく、いま挙げたのは、あくまでもスピノザ自身による、モーゼの本来ならばそうあって然るべき神観の解釈であって、モーゼの神観については、その限界も指摘している。スピノザの評によれば、モーゼは神の決定の必然性を「十分には知覚せず」、「神の本性」を擬人的にしか捉えていないとされている(TTP,Cap.2,p.38)。もちろんモーゼは、偶像を介しては捉えられないとしているが、それはあくまでも「事柄に反するが故にではなく、人間の無力の故にである」と断ずる(loc.cit.)。神は、スピノザにとっては本性上可視的でないのに対して、モーゼは、人間の無力の故に可視的でありえないとしたと、スピノザはみる(op.cit.,p.40)。モーゼは神を知解したのではなく、表象力で捉えよとしても、不可能であるとしたにすぎないとスピノザはみなしたのである。無論スピノザにとっては、その上、神の本性は知解可能となる。

ところで、我々の論題であった「預言を通して求められる神の認識」、即ち「神的正義と神的愛の認識」が「神の属性」となる₂₅)啓示の神も、我々がスピノザに忠実であろうとすれば、《人間本性との関係でもって考えられる神》にすぎないと言わざるをえない。スピノザが、啓示から思弁を徹底的に排除せんとする決定的根拠は、かかる神が、思弁を介して自然全体の秩序の上に位するとき、即ち、「被造物との関係なしに」、その「絶対的本質」の知解性を介して捉えられる《神》の位置にとって代る限り、『エチカ』第1部の付録にみられるように、目的論的自然観に対する批判の鋒先に挙げられる。「自然を全く転倒させる(naturam omnino evertere)」(Eth.App.p.136)に至る虞なしとは、断じて言えないからである。

しかし、神学を純粋な啓示に限って説かれるものとするならば、彼が「聖書ないし啓示の有用性と必要性」に関して、「極めて貴重」と判断し、「聖書は極めて大きな慰安を死すべき者にもたらした」と語るからと言って、そのことは、決して彼が俗衆に《偽薬(Placebo)》を供する積もりではなかった。何故なら、人間の至福の何たるかを教える点については、理性も啓示も、いま述べた通り、互いに異なるところはないからである。

第十一章 模倣からの脱却、神への知的愛

第一節 自由と隷従

『エチカ』第5部の構成は、内容的にみれば、二つに分かれる。前半から定理20までの主たるテーマは「感情の治療法」であり、定理21以降は、いわゆる第三種の認識に基づく「神への知的愛」である。それを区切る文章を簡潔に引用すれば、こうである。

「かくして、この現在の生活に関わるこれら全ての事柄を終了した。…従って、いまや、身体との関係を離れた(sine relatione ad Corpus)精神の持続に関わる問題に移るときである」(Eth.V, Prop. 20, Sch.)。

第三種の認識から生ずる「存在しうる最高の満足」(Eth.V, Prop. 27)、その満足に伴う「原因としての神の観念」(Eth.V, Prop. 32)、そしてその神に対する愛としての《神への知的愛》は、我々の精神が永遠であることを知る、と言うより既に我々が第九章第二節で述べたように、能動感情の構造から言えば、我々の存在の《基礎》を構成する我々の精神が永遠であることを《観照する(contemplari)》、その認識に伴う至福であり満足である。また同時にその満足は、その原因として、我々の存在の《始源》であり原因である神の、その《観念》を伴うから、《神》に対する愛となる。もし‘idea’と‘ideatum’の関係が主観的に過ぎぬとスピノザが理解していたとすれば、この言い替えはできないであろう。こうして、この《神への知的愛》は、現世的幸福を超えて、我々の不死永生に連なる神の認識であり、喜悅であると言ってよい。我々は、ここに至って最高の完全性、つまりは円現に至る。

「喜悅がより大なる完全性への移行に成り立つとすれば、至福(beatitudo)とは、実に、精神が完全性そのものを具備するところに成り立つのでなければならない」(Eth.V, Prop. 33, Sch.)。

スピノザは、この至福に、真の自由の実現と人間救済をみる。「人間に対する神の愛と、神に対する精神の知的愛は、同一」(pars cit., Prop. 36, Cor.)であり、この神への知的愛において、救済(salus)と祝福[ないし至福](beatitudo)と自由(libertas)は、同義語となる(loc. cit., Sch.)。そして「この愛ないし至福は、聖書では栄光(gloria[感情論では名誉])と称されるが、それは決して不当ではない」と言われる(loc. cit.)。我々が既に第六章「コナトゥス論」の冒頭「序節」に述べた如く、可視的存在への隷従を《永遠の相の下に》断ち切る人間的自由の可能性の追求は、人間救済の可能性の追求に結びつき、《神への知的愛》は、『エチカ』の究極点において、その現実化の可能性を証するのである。

事実、我々が前章において注目したのは、啓示と理性という二つの異なる《実践の理由》に立ちながら、狙う《実践内容》が、一致する点であった。しかし、スピノザが何故《形而上学的な神》から、啓示宗教の教説の基盤に一致する実践内容が導出できると考えたのかという点にはなかった。いまや我々は、まさにこの課題に直面している。何故なら、神への知的愛と称されるその神は、もはや《シャダイの神》、信仰の神でなく、あの《絶対に無限なる実有》としての神、《神即自然》と称される神、即ち知解性に関わる神である

からである。それ故にスピノザは、《神への知的愛》を規定するに当って、次のように強調する。

「第三種の認識から、必然的に神への知的愛が生ずる」が、その愛は、「我々が、現存するものとして表象する限りにおいての神ではなく、神は永遠であると、我々が知解する限りにおける神に対する愛である。そしてそれこそ、私が神に対する知的愛と称するところのものである」(Eth.V, Prop.32, Cor.)。

我々は、既に前章において、《信仰の模倣》は人格神の命ずる正義と愛の誠命を、服従という形で現実化するとともに、つまりは確かな生活規則によって模倣する点に成り立つことを示した。《感情の模倣》が、言うならば自他が相互に相手を自分の鏡に見立てて映し合い、互いに自分の行為のもつ意味を汲み取るところに成り立つとすれば、信仰の模倣は、自他それぞれが、自らを共通の鏡に、即ち範型(exemplar)に映して、自らの行為の意味を汲み取るところに成り立つとすることができる。誠命自体の確かさは、その内容が自他の同等性に立脚する隣人愛の誠命であるから、道徳的確實性として成立し、従って理性の要求する「生活規則」に一致するとスピノザはみた。しかし、内容が如何に正しい要求であろうと、この服従は、後に第三部で詳説するように、支配力を有する者への服従、一般に「一切に対して最高の権利と支配力を有する」(TTP, Cap.14, p.177)と表象される神への服従にすぎない。《神の誠命》は、服従する者にとっては、《支配者の要求》として、外的原因の形で《表象される》ことになる。俗衆にとっては、敬虔であれ宗教心であれ、或いは理性の要求であっても、それらが「負担(onus)」(Eth.V, Prop.41, Sch.)とみなされる所以である。ところが、信仰の本質は、既にみた如く《神に対する服従》としての隣人愛にあった(TTP, Cap.14, p.175)。「男や女や子供、要するに全ての者が命令に基づいて従順であることは、確かに等しく可能であるが、しかし、賢明であることはできない」からである(TTP, Cap.13, p.170)。

従って、神への知的愛、つまりは「神は永遠であると我々が知解する限りにおける神への愛」は、それ自体、《信仰の模倣》を止揚するところに成立すると言ってよからう。いや《感情の模倣》をも含めて言えば、《模倣》自体を止揚するところに成立する。自由は知解性には存しても、模倣にはないからである。

第二節 知性と愛

既に我々は、前章において、理性の生活規則と隣人愛を命ずる《神の誠命》には、共にその基礎として、自他の関係を、全体性と統一性において把握する知性の能力が、自然的な認識能力として我々人間に内在しているという、スピノザの観点があることを述べた。しかしこの知性は、人間と人間の間を全体的統一的に把握するのみならず、既に第一部でこれまた述べた通り、運動量の自己保存の法則として、運動と静止に関わる事物の把握においても、発揮されたことを、我々は想起しなければなるまい。そしてその際、人間精神は、外界からの刺激によって、逆に自己の身体が存在を知覚し、外部の物体の現実的存在を知覚し、かつまた自己を認識することを挙げ、この事実が人間精神をして神の認識に至らしめる(Eth.Ⅱ, Prop.47)ことを指摘した。我々は、この《基礎》を除いては、預言的

認識であれ自然的認識であれ、如何なる《神の観念》も得られないと、スピノザはみたのである。神への知的愛を論ずる『エチカ』第5部の後半の展開も、この事実を基礎にして、そこから出発する。

「精神は、全ての身体の変状、ないし事物の表象像を、神の観念に還元させることができる」(Eth.V, Prop.14)。

従って、この知性の能力は、全自然の一部分として存立する人間の自己把握に連なり、自然の他の諸事物との相互交渉(commercium)(TIE, § 41)の中で、「精神が全自然との間に有する合一の認識」(TIE, § 13)に至る。そして、その知解性自身の根拠としての神に思い至るのである。それ故精神にとってこの神は、自然全体との交渉の中で「基礎(fundamentum)」となる自己の対象としての身体的存在を指し、維持し、活動させる神として、自己の存在の「始源(principium)」として、原因として意識され、この原因はあらゆる機会を捉えて、精神が自らの活動の発現を介して得る、自己の存在肯定に伴うことができるとともに、原因の観念として、精神の中に《神の観念》に伴う喜び——自然の中にその一部分として命を授けられて生きる悦び——を生み出すことができる。《基礎》から《始源》に還帰することによって、《始源》から《基礎》へと下る《円環》のプロセスを証する、と言ってもよい(Eth.V, Prop.36, Sch.)。そしてその完結の証は、神への知的愛に伴う《喜悦》にある。こうして自己の根拠を神に置くことから、神への愛が生まれる。いや、自然への愛が生まれると言ったほうが身近かであるかもしれない。

我々は、既に前章において、啓示宗教の聖霊と聖霊の果実の関係に、この円環が成立することをみた。そこでは、神の隣人愛の誠命が、その実践を介して証され、その証は《心の平安》にあった。聖霊は、愛なる神の観念であった。我々が、ここにもみる円環は、最も一般的、《自然的に成立する円環》、《自然的生命活動》としての円環である。《神の観念》は、ここでは、神の誠命に代る《自然の必然性一般》であり、その一環として共通の人間本性を貫く感情の《法則》であり、こうした必然性を認識する《知解性》である。そして、その必然性を知解する認識が証であり、愛である。『神学・政治論』第4章において、スピノザはソロモンの箴言を引く傍ら、ヘブライ語の‘jadah’には、知(scientia)と愛(amor)の両義が伴うことを指摘するが(TTP, Cap.4, p.67)、この指摘は、けだし、スピノザの哲学の根幹を図らずも垣間見せてくれていると言ってよい。スピノザは言う。

「自己並びに自己の諸感情を明晰判明に知解する者は、神を愛し、かつ自己並びに自己の諸感情をより多く知解するに依じて、より多く神を愛する」(Eth.V, Prop.15)。

ここに働く知解性は、知覚や、諸々の感情の一切を、その発現の根底に下り立つことによって、自己の存在肯定へと転ずることができる知性の働きである。一切の自然必然性を支配する神について、この神が「本来的に言えば、誰も愛さず、誰も憎まない」(Eth.V, Prop.17, Cor.)とされるのは、当然であろう。この神は人格神ではない。勿論、それ故、「誰も神を憎むことはできない」(pars cit., Prop.18)。また《愛し返し》を求めることもできない(pars cit., Prop.19)。自然の必然性に帰せられるできごとを恨む者はあるまい(pars cit., Prop.6, Sch.)。如何なる悲哀も自己の存在肯定の故に悲哀として感ずるのであれば、自然的認識に基づき、それに拠る限りまさにその自己肯定を真に徹底する以外に、その悲哀の因を解消する鍵が他のどこに見出されようか。だからスピノザは言う、「我々

は、神が悲哀の原因であると知解する限り、喜悅を感ずる」(pars cit., Prop. 18, Dem.)、と。こうした存在肯定に立つのでなければ、我々は、憎悪を愛に転ずる隣人愛の実践を、「真の自由に基づいて全霊をもって変わらぬ心で」、為しうるまでには至らないであろう。

しかし、人と人との結合の必然性と法則が、自他相互の同等性に立つ存在肯定にあることを、実践を介して証できるならば、無論それによって、人間本性に内在する神の必然性の認識に至り、「神に対するこの愛」が「育まれる」(pars cit., Prop. 20)ことは、前章にみた通りである。このように倫理的に操作的な思考に対する絶対的とも言える信頼は、異邦人としてしか顧みられない彼らユダヤ人の、その主観的な理由は別にして、まさに現実的な処世の在り方を、同じユダヤ移民セファルディの一人として生きたスピノザが、鋭利に反映させたものとは言えないであろうか。それ故にスピノザには、逆に主観的な観念内容とは離れた、人と人との現実的な絆を浮き彫りにする眼も具わることになる。それはのちに経済構造の現実から非現実的な思想を批判したマルクスの眼にも通ずる。それはともかく、スピノザのそうした姿勢は、『神学・政治論』の序文の、いわゆる聖職者たちに対する鋭い批判に確かめることができよう。彼らが現実肯定しているのは、彼らの言葉ではなかった。『国家論』の、生産と防衛を基盤にした自然状態に対する現実的な受けとめ方にもこれと同じことが認められるが、我々の課題はいまはその点にはない。

ともあれ、我々の問題は、自然的認識に基づいて、自己の存在肯定を真に徹底する道が、如何にして得られるのかという、この一点に絞られると言ってよい。しかし、そもそも自己の存在肯定という、その《自己》とは何であるのか。

『エチカ』第5部を前半と後半に分ける定理20の備考において、スピノザは、自己の存在肯定の原因としての神に対する愛を、「身体に帰せられる限りでの」愛と、「精神にのみ帰せられる限りでの」愛に分ける。その対比は、「誰も真には所有できないものに対する愛」と、「不変かつ永遠なもの、我々が、真に所有できるものに対する愛」の対比に照応する。

我々の身体は有限である。我々の現実的本質であるコナトゥスがこの有限身体に固執する限り、身体の観念から構成された我々の精神も、身体と共に可滅的でしかない。しかしその身体は、自己の有機的統一を図るために、いわゆる《開いた系》として、延長的自然の一部分でありながら、他の全体に関わっている。そこに我々は有限者への無限者の内在を見た。受動は決して仮象ではないからこそ、受動から能動への転換が可能となることを知った。だから上記の対比は、我々の身体の観念である精神の認識活動において、コナトゥスの固執の対象を、《持続の下での》本質から、《永遠の相の下での》本質へと切り替えること、しかも個別的身体の本質の導出を可能にする形で、その転換を図ることに照応している(Eth. V, Prop. 29)。精神の能動的活動としての認識も、個別的身体における《形相的本質》としての、この無限者の内在という《基礎》なしには、その認識の具体性を失うからである。こうして精神のみが、有限身体に内在する実体の構成的本性の活動を超えて、その構成的本性そのものの活動の一環として自己の身体性を把握する観点、《全体から部分を見る》観点に立つことができる。精神は《神の観念》を有することを認識し、自己の《源泉》である神との合一の認識に至りうるのである。この合一にこそ《生命》が宿るならば、まさに《永遠の生命》の認識に至りうることになる。

ここで第三種の認識が浮び上がるのは、それが上記の対比の後者に属する認識形式であるからである。それが《永遠の相の下に》個物の本質を把握するからに他ならない。従って、自己の存在肯定の真の徹底は、《永遠の相の下に》おける自己なり他者への徹底であり、各々の個物でなくてはならないことになる。個物の本質がコナトゥスにあり、そのコナトゥスは永遠に属しつつ、時間を貫いて個物をその全体において統一し保存する力として、個物に内在する神に他ならないことは、既に繰り返し述べた通りである。そして第三種の認識と称されるいわゆる《直観知》は、この本質をまさに神の内在として洞察するところに成り立った。そうであれば、スピノザが定理35において「神は無限の知的愛によって自己自身を愛する」と言い、続く定理36において「神に対する精神の知的愛は、神が無限である限りではなく、永遠の相の下で、人間精神の本質を通して説明される限りでの神が、それによって自己自身を愛する神の愛そのものである。即ち、…神がそれによって自己自身を愛する無限な神の愛の一部である」と述べる時、我々は、他ならぬ自己保存の原理そのものから、つまりコナトゥスの概念そのものから、スピノザの愛についての考え方を導くことができる。

何故なら、「永遠の相の下で、人間精神の本質を通して説明される限りでの神が、それによって自己自身を愛する神の愛そのものである(*ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat*)」という表現は、「個々のものが、それによって自己の有に固執せんと努める努力(*conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*)」において、人間精神として内在する神が、十全に発現することであると理解できるからである。換言すれば、コナトゥスは、それが如何にデグラデーションを蒙っていても、コナトゥス自体が神の自己自身に対する愛の発現であると理解することができるのである。《自己自身の有に固執せんとする》ことは、神が《自己自身を愛する》ことである。知的愛とは、いま上に見たように精神の本質によってのみ発現される神の発現、つまり神の観念の十全な発現に他ならない。このように時間の相を貫いて自らの同一性を維持し、保持する永遠の自己同一こそ、神が、我々に、否、一切の個物に自らを顕示する、自らの証であり、愛である。

スピノザは、『エチカ』第3部の「諸感情の定義」の「説明」の中で、デカルトの愛の定義に還元できるところの、「愛とは、愛する者が愛されるものと結合せんとする意志である」という「著作者たちの定義」を掲げて、これが「愛の本質でなく愛の特質を(*ejus proprietatem*)表現している」にすぎないと批判し、その理由を「愛の本質が、著作者たちによって十分に洞察されていないからである」と言う。加えて、「愛は、この或いはかの欲望なしに概念されうる」とも述べ、先の「結合せんとする意志」が愛の特質となる所以は、「愛されるものの現存によって」愛する者の中に満足が生じ、「それによって愛する者の喜びが強化され、或いは少なくとも育まれる」ところにあると言う。愛の原因に対する、この「愛し返し」——『エチカ』の観点からすれば、むしろこれに当たるだろう(*Eth. III, Prop. 33*)——は、愛から生じはするが、愛の本質の説明にはならないからである。スピノザから言わせるならば、「愛が必然的に喜びを伴う(*necessairement suivie de la loye*)」¹⁾のは、喜びが愛の本質を証するからである。

こうして、スピノザの愛の本質は、《神の自己愛》にあり、神の自己愛は《神の永遠の自己同一性》にあり、《知性》はこの自己同一性を《必然性》として洞察する。我々の自

らの存在肯定を図る努力が、この神の自己愛の一つの発現形態であるとすれば、「身体に帰せられる限りでの」愛は、他の無数の自然物とともに、神が自らを保存する全自然の活動の一環として表現されるにすぎず、必然的に受動を蒙り、身体とともに亡び去る。しかし、「精神にのみ帰せられる限りでの」愛は、《永遠の相の下における自己》、即ち自己の形相的本質を対象にする愛である。知性を介して自己を保存すること、ここに「神への知的愛」が成立する。個々の者において自己を形成し(formare)、維持する自己の形相的本質(essentia formalis)こそ、自己に内在する神であり、こうした自己において存在肯定を図る努力は、それこそが「神が永遠であると、我々が知解する限りにおける神に対する愛」であるから、「我々の精神は、自己と身体を、永遠の相の下に概念する限り、その限りで神の認識を必然的に有しており、自己が神の中に在り、かつ神を通して概念されることを知っている」(Eth.V, Prop.30)と言われる。永遠の相の下に概念されるのは、精神だけではない。精神と身体がともに概念されるのである。しかし、もはやその身体は可視的身体ではない(Eth.V, Prop.23, Sch.)。

このことは、同時に他の諸々のものの認識についても、勿論当てはまる。

「永遠の相の下で諸々のものを概念するということは、神の本質を通して、それらが実在的有として概念される限りで、換言すれば、それらが神の本質を通して存在を含む限りで、諸々のものを概念することである」(pars cit., Prop.30, Dem.)。

このことは、それぞれの個物が、個物として自らを保持し、維持する因となるところの、諸事物に内在する神、即ち諸事物の形相的本質に着目することにほかならない。これを自他の関係について言うならば、既に我々がコナトゥスについて述べた際にみたように、他者の存在をその生命の根源から把握し、その他者の生活の全体に及ぼす認識であると言ってよからう。現実的存在の意義を捨象してその形相的本質に着目するのではなく、他者の具体的現実を可能にし導く核心としての、その他者の形相的本質に着目することである。神への知的愛は、同時に他者において、「人間精神の本質を通して説明されうる限り」での、神を見る。かくしてスピノザは、その定理36の系において次のように言う。

「この帰結として、神が自己自身を愛する限り、人々を愛し、従ってまた、人々に対する神の愛と、神に対する精神の知的愛は、同一である、ということになる」(Eth.V, Prop.36, Cor.)。

自然全体の保存原理を介して知られる神の必然性の貫徹は、同時に人間相互の関係の必然性を、等しく自他の保存原理を介して我々に示すのである。こうした必然性において洞察されねばならない《自他の同等性の承認》が、他ならぬ隣人愛の誠命であった。なるほど、既に述べた通り、スピノザの神は人格神ではないから、「本来的に言えば、誰も愛さず、誰も憎まない」と言える。しかし、《神の法》である自然の必然性がその一環として人間本性を支配しているということは、こうした必然性の貫徹において、神の愛を人間に顕示していると言ってよい。そして、知性がこの必然性の洞察に働くものである以上、人間精神の本質を構成するこの知性に、神の愛が示されていると言っても間違いはない。

スピノザ哲学の根幹は、かくして、神の内在としての知と愛の一致に基づくものであると言うことができる。我々は、既に第六章第二節において指摘したように、スピノザの汎神論には、三つのエレメントがあった。神の働きとしての《無限様態》、神の働きの同一

性を示す《平行論》、そして神の働きの個物における発現の根拠である《コナトゥス》の三つである。前章第四節で述べたように、スピノザは『神学・政治論』において、啓示宗教の《神の観念》を、「神の永遠なる言葉と契約、並びに真の宗教」(TTP, Cap.12, p.158)と解題している。もしこの三一論が、先に述べた「自然を支配する法則とその必然性、並びに人間相互の結合原理」という仕方で、読み替えられるとすれば、その三者の一致に、自然と人間の共属性を説くスピノザ哲学の、その自然の《生命活動》の三一論を見ることができると、我々は言いたい。

第三部

自然と社会

第十二章 スピノザによるホッブズの社会哲学批判₁)

序節

スピノザにとって、いわゆる自然状態とは、国家の成立にも、宗教の成立にも、本性上かつまた時間上(*natura et tempore*)先行する状態であるから、個人の経験からすれば、社会的経験の未啓発状態を指し、他方歴史的な観点からすれば律法以前(*ante jus divinum revelatum*)の状態を指す(TTP, Cap. 16, p. 198)。いずれの状態においても人間は、「ただ自然の支配下にある」状態、言うならば、各人が他の自然物とひとしなみに自然全体の中に埋もれて生きる在り方であるとみなされるからである(*op.cit.*, p. 196)。こうした状態にあっては、各自が「ただ自分の考えに基づいて(*tantum sui habita ratione*)」自己保存を図るのが自然の最高の法則(*lex summa naturae*)であるから、各自は、こうした自己保存の努力を最高の権利(*jus summum*)として有することになる(*op.cit.*, p. 189)。それ故ホッブズの場合と同様に₂)、スピノザにとっても、アリストテレスの《人間は社会的動物である》という主張は、各人の生得的条件、或いは歴史の先行条件としては容れられなかったのである。

さらに、自然状態が如何なる状態にあり、何故国家状態に移ることを望まねばならないかを述べるスピノザの叙述は、『神学・政治論』であれ₃)『国家論』であれ₄)、いまここに引用する『エチカ』であれ、いずれもその点についてのホッブズの叙述と殆ど異なるところがないように見える。『エチカ』にその例をみれば、第4部定理37の備考2においてスピノザは、それまでに示してきた諸定理を援用しつつ、自然状態、国家状態について説明するが、それは、次のように要約できる。

1. 最高の自然権によって存在する各人は、自己の本性から必然的に生ずるものを当然の権利として行ない、その権利によって善、悪を判断し、自己の才覚に応じて自己の利益を図り、復讐し、自らが愛するものを守り、憎むものを破壊せんとする。

2. 自然状態にあっては、万物は万人のものである(*omnia omnium sunt*)から、共通の合意に基づく正義、不義なるものは存在せず、生殺与奪は各人の権利であるから、善悪は、各人にとっての善悪であり、また服従の義務のないところには、罪はない。

3. しかしそれでも、人々が「理性の導きによって生活できるのであれば(*si...ex ductu rationis viverent*)」、この権利を「何ら他人を損わずに」享受したであろうが、人々は諸感情に従属しており、それらの感情は理性の能力を凌駕するから、「人々は互いに反対の方向にひきずられ、相互扶助を必要とするにも拘らず、互いに対立的になる」。

4. それ故、「人々が和合して生活し(*concorditer vivere*)、互いに扶助しあう(*sibi auxilio esse*)」ことができるようにするためには、人々が自分たちの自然権から離れて、互いを保証し合って他人の損害に帰着するような振舞はずまいとすることが必要である」。そのためには、こうした強力な諸感情を何らかの仕方で抑制しなければならない。スピノザは、感情を抑制するためにはそれよりもより強力な反対感情をもって(*affectu fortiore, et contrario*)すればよい(*Eth. II, Prop. 7*)、つまり各人がより大なる損害を被る恐怖

によって、他人を損うことを断念する(*op.cit.*, I, Prop.39)ように仕向けられよと考える。つまり、「社会が、各人の有する復讐する権利、善悪について判断する権利をわがものにし、加えて共通の生活様式を定め、法律を制定し、それを感情を抑制できない理性によってではなく、〔刑罰の〕威嚇によって守らせる権力を有するならば、この法則によって (*hac lege*)、〔即ち、反対感情の法則によって!〕社会は形成されよう」。

5. さて、こうして「法律と自己保存の権力によって確保されたこの社会」が国家(*Civitas*)であり、この「国家の権原によって(*ipsius jure*)保護される人々」が、市民(ないし国民、*Cives*)である。

6. ただ、国家状態において成立する正義と不義、罪と功績は、外来的概念(*notiones extrinsecae*)であって、精神の本性を説き明かす属性ではない。

以上の要約にみられるスピノザの主張は、若干の例外は別にして、その表現に多少の違いは認められても、その内容については、大筋では無論、個々の部分についても、ホッブズにその典拠を求めることができる。最高の自然権として提示された《自己保存》が、ホッブズの《自然権》に当たることは断るまでもなからう。ホッブズが明確に定義するように、「各人が自己の生命と四肢身体をできる限り保持すること」が「自然権の第一の基礎」であり(*De Cive*, Cap.1,7,p.164)、これを目的とする「手段に対する権利」として、「自己保存できるように必要な一切の手段を用い、かつそれに必要な一切の行為をなす権利」が同時に属する(*op.cit.*, Cap.1,8)。自然状態に関する表現も同様である。「自然は各人に万物に対する権利を与えた」(*op.cit.*, Cap.1,10)から、「けだし、契約と律法の設立以前にあっては、人々の間には、野獣の間におけるのと同様、正義もなければ不義もなかったし、如何なる公的善の本性もなければ如何なる公的悪の本性もなかった」(*De Homine*, Cap.10,5,p.94)。さらに、善、悪は、「欲求者と忌避者に相関的(*appetentibus et fugientibus correlata*)」(*op.cit.*, Cap.11,4,p.96)であるから、相対的にしか成立しない。否、神にとってはその全ての業は善であるから、自然の観点からすれば善悪は語れないことになる。ホッブズが、感覚や表象について述べる際に「自然それ自体は誤りえない(*Natura ipsa errare non potest*)」(*Lev*.Cap.5,0L3,p.27)とする主張も、これと同根であろう。このことは、スピノザの善、悪、完全、不完全という概念に対する扱い方に通ずる。次節で述べるように、自然状態から国家状態への移行に際しては「死の恐怖」が、国家状態の維持にあっては「刑罰の恐怖」が、ホッブズにおける平和の確保において、それぞれまさしく《反対感情》として、必要不可欠の役割を果たすのである(*Lev*.Cap.13,0L3,p.102;Cap.17,0L3,p.127)。

我々は、マックシャーとともに、「政治思想に関する限り、ホッブズなしには、スピノザはありえなかったであろう」ということを認め、或いはより強く、「スピノザは、ホッブズ以上により一貫したホッブズ主義者であった」と言うべきであるかもしれない。しかし、自然権と自然状態、さらには自然状態から国家状態への移行の契機、権力の果たす役割についての、これ程までのスピノザとホッブズとの一致にも拘らず、スピノザは、その著作や書簡の中で随所にホッブズ思想と自分の観点の相違を強調している。彼の周知の見解を挙げるならば、『遺稿集』の序言を書いたと言われる親友イエレスに宛てた書簡(*Epist*.50)がある。

「国家論(Politica)に関してあなたが尋ねている私とホッブズとの相違は、次の点、即ち、私は自然権を常に完全な状態に(sartum tectum)保ち、従って私は、任意の都市における政府には、丁度臣民を(subditum)上回ると同じ権力だけの、臣民に対する権利しか属してはいないとみなしている、という点にある。そしてこのことは、自然状態においては常に当てはまることである」(Op.IV,p.239)。

もしこれがスピノザの国家論に関する根本的信念であり、同時にそれが『神学・政治論』や『国家論』の叙述の核心をなすことになるのであれば、スピノザは既に存在論、認識論においてデカルトの諸概念を全く新しい観点に立って再構成したのと同じ作業を、ホッブズの社会哲学の諸概念についても行なったとみなしなければならない⁹⁾。スピノザは、その自然学においてデカルトの覆面の批判者であったのと同様に、ホッブズの社会理論に対しても覆面の批判者でありえたのではないか。我々は、マックシャーに並んで、スピノザのもつ見解の相違を、スピノザ自身の言う程には進展不可能であると¹⁰⁾する訳にはゆかないのである。もっとも我々は、ダッフの言うように、「スピノザの範となった著者を挙げるとすればマキャベリではあってもホッブズではない。しかし、彼の理論の観点や指導原理は、両者のいずれから導かれたものでもない」と、スピノザの独自性を主張して¹¹⁾、ホッブズの影響を極力抑える主張にも、またシュトラウスのように、自然権の発想の原点がスピノザでは形而上学的であり、ホッブズでは実証的であるから、「彼の理論にその名がしばしば関連づけられるホッブズの理論とは全く相違する」という主張¹²⁾にも与さない。マキャベリやグロチウスの影響等については、政治理論の全般的な検討に及ばざるをえず我々の限界を超える。我々は課題を、より限定的にホッブズとの関連性に絞りたい。そして我々は、「ホッブズの絶対主義を基盤にして、スピノザはロックかもしくはルソー以上によく保障された人民の諸自由の上部構造を作り出す」というダッフの設定を¹³⁾むしろ逆に見て、ホッブズの絶対主義を批判して得られた思想、いわば国家を《自由の現実化の一環》として構成する、彼の国家形成理論の思想的原点は何であったかを問題にしてみたい。

ともあれスピノザがホッブズの名を挙げて、自らの著作の中で示すのは、ただ一箇所、しかも『神学・政治論』への注の形で行なっているにすぎないが、それにも拘らず随所にその批判が現われるのは、その底には、絶えずホッブズに批判の眼が注がれているためであると言ってよい。因みにその名指しの箇所を挙げるならば、こうである。

「如何なる国家に在ろうとも、人間は自由であることができる。けだし人間は理性によって導かれる限りでは自由であるからである。しかし(注意。ホッブズの見解は別)理性はひたすら平和を求め、平和は国家の共通の法が侵害されずに保たれなければ、維持され得ない。云々」(TTP,Adnot.33,p.263)。

ホッブズでは、後に第三節で論ずるように平和は《戦争の欠性》であるのに対して、スピノザでは戦争が《平和の欠性》である。つまり観点が全く逆なのである。この問題は後に譲るとして、平和への希求が理性の願うところであるならば、国家状態は自由の現実化ではあっても、自由の制約ではありえない。ところがホッブズにあっては、次節でみるように、自然権にせよ自由にせよ、国家状態に至れば制約を受けるとみなされる。また、理性がその能力を発揮しえないが故にこそ、万人の万人に対する戦いの自然状態が顕現するのである。そうであるとすれば、先の書簡でスピノザが示すように、「自然状態に常に当

てはまること(quod in statu Naturali semper locum habet)」を、国家状態に敷衍することは、ホッブズの観点からすれば、許されないこと、否、考えられないことであると言っ
てよい。

何にもまして国家状態の生成についての考え方が、ホッブズとスピノザでは根本的に異なる。ホッブズの国家は、言うまでもなく「人工的」国家である。しかしスピノザでは国家の形成は《自然的》である。

「…国家状態は、共通の恐怖を除去し、共通の悲惨を排除するために自然的に(naturaliter)体制化されたものである、…」(TP, Cap. 3, § 6, p. 286)。

スピノザにとって、国家は「人工的人間(homo artificialis)」(Lev. 0L3, p. 1)ではなかった。

では、こうした根本的な観点の相違があるにも拘らず、先述の『エチカ』の引用にみられる両者の一致は何故生じたのか。ホッブズの論述とまがうばかりの自然権、自然状態、並びに国家状態への移行に関するスピノザの叙述は、如何にして彼の観点から許容しうるものとなるのか。

端的に言うならば、こう言ってよかろう。ホッブズの自然状態に関する捉え方、《万人の万人に対する戦い》の状態として捉える観点、換言すれば、《人間は人間にとって狼(Homo homini Lupus)》とみなして、その状態(conditio: 「条件」、「前提」の意味にもなる)から出発するホッブズの観点は、スピノザの自然状態、即ち人間本性の状態として把握された一面、しかも裏面を構成するにすぎないとみることができる、と。スピノザの自然状態という楯の裏面を構成するが故に、その裏面の分析としてホッブズは活かされるのであり、従って一致する側面を有することになるのである。しかし、それは一面、しかも裏面にすぎない。では、彼の自然状態という楯の表面、ポジティブな側面は何であるのか。ホッブズにおいて、自然状態としては捨象された側面は何であったのか。ホッブズにおいて国家状態に当てはまる格言は、《人間は人間にとって神(Homo homini Deus)》であった¹⁴)。ホッブズでは、人間の《狼としての顔》を否定することによって、《神としての顔》とされる国家状態に移行することになるが、実はこの《神としての顔》がスピノザにおける自然状態という楯の表面である、と言ってよいのである¹⁵)。スピノザにとって、国家形成の基礎は、むしろこちらの契機に求められるのである。相互に対立する二つの契機を楯の両面の如くに合せもつ状態、そこにスピノザの人間性に対する根本的な捉え方が要約できると言ってよかろう。スピノザは人間本性を複眼的にみる、と言ってよい。

このようにみえてくれば、スピノザが、自分は自然の中の人間を「国家の中の国家」のように見ないと感情論の冒頭で述べ、或いは『国家論』の第2章第6節で繰り返す理由が明らかになる。もともとホッブズは、《人間は人間にとって狼》という格言を、国家と国家の関係として理解し(それはスピノザにも当てはまる)、その関係を、『市民論』の第1章の表題にみられるように、国家の外にある人間の状態に翻案して、人間の自然状態を語っているのである¹⁶)。そうであれば、スピノザのこの言葉は、ホッブズの前提(conditio)に自分は立たないという明確な立場の表明以外の何ものでもなかった、と言ってよかろう。

いったい相矛盾する楯の両面を、人間本性はどのようにして保持すると言いうるのか。

ホッブズの如何なる論点にスピノザは不満を抱いたのか。

第一節 両者の観点の相違

その1 自然権と自然法の関係

ホッブズは、国家の形成を、《万人の万人に対する戦い》という「悲惨な状態(*conditio misera*)」から出発し、「理性の訓戒ないし一般規則(*rationis praeceptum sive regula generalis*)」である第1の自然法¹⁷⁾を基礎として、この状態を克服するために《人為的に》構成されるべきものとみなした。スピノザの『国家論』第1章第7節は、なるほどホッブズの名には一切触れてはいないが、このホッブズの提題に意識的に対抗する、彼の社会哲学の立脚点の言明とみてよかろう。即ち、

「…全ての人々は、未開人であれ文明人であれ、至る所で交際を結び、何らかの国家状態を形成しているから、国家の諸原因と自然的諸基礎は、理性の教訓に求められるべきでなく(*non ex rationis documentis petenda*)、人々の共通の本性ないし状態から(*ex hominum communi natura, seu conditione*)導かれるべきである」(TP, Cap. 1, § 7)。

このように国家状態は極めて広義に捉えられており、従って国家形成の条件(*conditio*)がホッブズの条件と根本的に異なる。つまりは人間本性に対する考察角度が根本的に異なるのである。交際を結び、国家状態を形成するのは《理性の教訓》以前の問題である。否、人間共通の本性に既に理性の教訓は含まれていると言うべきであろう。従って自然権に自然法は対立しない。むしろ、《自然法》は自然権から必然的に導出されるべきものである。それ故もしホッブズの言う自然状態が純粋なかたちで実現していると考えたら、「その自然権は、無であり、事実においてよりも空想において(*opinio*)成り立つ」(TP, Cap. 2, § 15)ことになろう。即ちスピノザでは、自然法が求める《相互承認の原理》は、既に人間共通の本性として既に前提され、その本性に含まれているのである。しかし人間本性は、それを否定する原理をも同時に含むが故に、国家状態への移行は、こうした相互承認の潜在的契機を顕在化するかたちで導出することであり、それが《契約》に他ならない。かくして、スピノザにおいては、国家状態は自然状態に対して外面的に関わる理性の原理に求められるべきでなく、自然状態から自然的に、即ち本来的に導出されるべきものと考えられている。

「…国家状態は、共通の恐怖を除去し、共通の悲惨を排除するために、自然的に(*naturaliter*)体制化されたものである、…」(TP, Cap. 3, § 6)。

スピノザにとっては、共通の恐怖を除去し、共通の悲惨を排除するための努力は、理性の教導を俟つまでもないことであった。仮りに理性の教導が、そのためのより確実な道を教えてくれるはするにしても、である。相互承認の原理は理性を前提にしない。ホッブズの次の言葉を、ディアスポラの悲惨を嘗めつくした民の子であるスピノザは、果たしてどんな思いで読んでであろうか。

「何故なら、もし人間が人間を自然的に(*naturaliter*)、即ち人間なるが故に、愛するのであれば、何故各人は各人を等しく人間なるが故に、等しく愛せないのか、全く弁明できまい。或いは人間が、その社会で他人よりもむしろ自分に名誉と効用を提供してくれるような仲間を、求める理由が弁明できまい。従って、我々が本性上仲間を求めるのは、仲間

のためでなく、彼らから名誉と便宜を得るためである。我々が欲するのは第一義的には後者であり、前者を欲するのは第二義的にである」(De Cive, Cap. 1, 2, p. 159)。

陸続としてアムステルダムを目指してやって来るユダヤ人たちが、制限された権利の下にはあれ、オランダ市民社会の中で生活することを容認された理由については、こうした理由からはまさに「弁明」できなかつたであろう。彼らユダヤ人たちにとって、名誉と便宜は相手のためのものではあっても自分たちの眼中にはなかつたはずである。彼我に有無相通ずるものがあつたればこそ、彼らの生活もまた容認され保障されもしたはずである¹⁹⁾。それはともかく、人間の社会的結合を是認させる根拠は、スピノザにとっては、理性にも道徳律にもなかつた。では、それはどこに求められるのか。人間の共通の本性が《万人の万人に対する戦い》に見出されないとすれば、それはどこに求められるのか。社会的生産に従事し、共通の敵から身を守る《協力活動(mutua opera)》である。生活を支え、守るための相互扶助(mutuum auxilium)と協力(junctae vires)に他ならない(Eth. IV, Prop. 35, Sch.)。有無相通ずる社会的生産と協力の現場にみられる協力活動こそ、社会的結合の根拠であり、相互承認の原点でなければならなかつた。スピノザが「人間は人間にとって神である」という格言を人間本性に適用するのは、この原点に立つからである(loc. cit.)。ホッブズの社会理論の背景に市民戦争があつたとすれば、スピノザの社会理論の背景には亡国の民の経験があつたと言っても過言ではなからう。いずれにせよ、ホッブズの「万人の万人に対する戦い」に至るとする人間本性の捉え方は、こうした社会的生産と協力の現場に働く論理を捨象するものとして、スピノザの眼に映つたに違いあるまい。

スピノザは『神学・政治論』の第5章において、古代ユダヤ教の祭式が、彼らの国家の維持と強化を狙って定められたものにすぎないことを示すために、この相互扶助と協力こそ国家の「普遍的諸基礎(universalia fundamenta)」である所以を次のように説いている。

「もし人々が単独で耕し、種子をまき、刈り取り、挽き、料理し、織り、縫い、その他極めて多くの、生活を維持するための事柄を為さねばならぬとすれば、敢えて言う、各人には力と時間が欠けることにならう。よしんば、人間本性の完成と人間本性の至福にとってどうしても欠かせぬ技芸や学問には今は触れないとしても」(TTP, Cap. 5, p. 73)。

各人の適性に応じた社会的分業とその有機的な連関こそ、外敵に対する一致協力と並ぶ社会的結合の基礎である。そしてその基礎は、《自然的》に成立する。ホッブズにもスピノザにも、《社会》と《国家》との意識的な概念的区別はまだないが、スピノザにはそれは明らかに萌芽的なかたちで形成されているのである。

「我々は、政体なしに(sine politia)野蛮な生活をおくる人々が、みじめで殆ど野獣に等しい生活を営んでいることを知っている。しかし、彼らの有する僅かな粗野で不完全なものすらも何らかの意味で彼らが互いに行う協力活動なしには(sine mutua opera)得られないのである」(loc. cit.)。

我々は、これと同じ発想を、あの『知性改善論』の論法にみた(TIE, § 30-31)。そこでは知性を生来の《知的道具》とみなして、ハンマーを鍛造するためには別のハンマーが要するという発想法では、「人間は鉄を鍛造する能力が全くないということを徒に証明することにならう」から、知性はどんなに不完全で原始的であっても、人間の認識能力として「生得的な力」であるとした。道具、知性、そして協力活動は、スピノザにおける操作的思考

の基本条件として人間本性から導かれ、《自然的に》成立している。それ故にスピノザは、この節の冒頭に引用したように、「…全ての人々は、…、何らかの国家状態を形成している」と述べるのであり得るのである。スピノザは同じこの事態を、『国家論』では自然権に関連づけて、次のように述べている。

「従って人類に固有であるところの自然権は、人々が共通の権利をもつことによって、住みかつ耕すことのできる土地を共々確保し、お互いを守り、あらゆる暴力を排し、全ての人々の共通の意見に従って生活できるようにする場合を除けば、殆ど概念することができないのである」(TP, Cap. 2, § 15)。

《協力活動》の証は、「共通の権利(jura communia)」の充実度によって示される。既に述べたように、スピノザにとっても、ホッブズにおけると同様、「人間が社会的動物である」という主張は、各人の生得的条件としては容れられなかった。つまり、《社会的である》ことが、人間の本質を形成している訳ではないのである。それは《理性的である》ことが人間の本質を形成していないのと同様である。各人の本質を形成するのは、各人の欲望であり、コナトゥスである。従って各人の《自然権》である。《人間と自然の共属性》からして、各人は、他の自然存在とひとしなみに、自然全体の秩序の中に埋もれて生きる在り方から出発しなければならない。嬰兒が知性を発揮し、未開人が立派な技術を駆使するのであれば、誰も嬰兒とよび、未開人とよぶ者はないであろう。従って人間としての固有の自然権が現実化するのには、《協力活動の下に》おいてであり、《共通の権利の下に》おいてである。アリストテレス流に言えば、我々の人間本性に所与の自然権、つまり可能態としての自然権は、共通の権利を介して現実態となる。それ故かかる媒介を無視するか、否定すれば、「殆ど概念することができない」ことになる。確かに《共通の権利》は各人の《自然権》なくしては成立しえない。しかし、同時に人間本性に固有の《自然権》は、《共通の権利》なくしては「殆ど概念されえない」のである。循環の発端は、しかし、あくまでも各人に存する人間本性にある。これを否定しないならば、人間を《社会的動物》と称することにスピノザは反対しない(loc.cit.)。この留保が、支配と自由の関係として、重大な帰結を社会哲学の領域にもたらすことについては、本論第十四章において論題とすることにして、いまは触れずに置きたい。

我々は、先ずここで、《共通の権利》が《自然権》を制限するどころか、逆に各人の有する《自然権》を保持し伸長させる役割を担うことに注目しなければならない。人々は自然権を放棄して共通の権利を獲得するのではない。国家状態においても、「私は自然権を常に完全な状態に保つ」とされる所以である。自然権は協力活動に基礎を置く相互承認を媒介にして、現実的な力となり、こうした有機的な結合の力が増大すればする程、各自の自然権は拡充されることになるのである。

「このように、できるだけ多くの人々が一つに結合してゆけばゆく程、それだけ多くの者が同時により多くの権利を有することになる」(loc.cit.)。

こうしてスピノザは、いわゆるホッブズの第2の自然法（相互承認の要請）が、自然権の伸長とともに、自然的に生ずるものであることを示さんとしたとすることができよう。

その2 共通の権利

もともとスピノザの自然権(jus naturae, vel naturalis)は、人間についてだけ概念せられたものではなく、自然物一般に内在する、そのものの本性の能力(naturae potentia)であり、換言すればそれぞれの個物のコナトゥスに他ならず、力は無原則に発揮される訳ではないから、自然の諸力は、それが存在し作用するに際して従う自然の諸法則、或いは諸規則(naturae leges seu regulae)とよばれるものと一体であり、人間の自然権は、人間存在が《自然の一部》である限り、こうした一般法則に従う一自然力にすぎない。

「従って、私は自然権を、万物がそれに従って生起する自然の諸法則ないし諸規則であり、自然の能力そのものであると知解している。…それ故個々の人間が自己の本性の諸規則に基づいて為す事柄は何であろうと、それを自然の最高の権利によって為しているのであり、その能力に相当するだけの権利を自然に対して有するのである」(TP, Cap. 2, § 4)。

自然の力に優る力は他に存在しないから、自然権が最高の権利である。そうであれば、《共通の権利》とは、人間と人間との社会的結合を介して糾合された各人の最高の権利としての自然権であり、各人は、この共通の権利に与ることによって一スピノザの慣用語に従えば、「あたかも一つの精神による如くに(una veluti mente)」——ともに導かれる。それ故、《共通の権利》とは、広義に見た政治共同体(respublica)のコナトゥスである、と言って差し支えなからう。従って、スピノザのこの《共通の権利》は、ホッブズの場合における、契約に基づいて一人格に付与された「人工的な魂」、つまり主権(summa potestas)にとって替る、言うならば政治共同体の《自然的な魂》であり、主権に当たる支配権(imperium)は「共通の合意に基づいて(ex communi consensu)」構成員を義務づけるから、当然「多数者[ないし民衆]の能力によって(multitudinis potentia)」定義される(TP, Cap. 2, § 17; Cap. 3, § 2)。『エチカ』や『神学・政治論』にみられる「社会が最高の支配権を有する」とか、「社会が最高の自然権を有する」という表現、また、以下の引用文にみられるような表現は、いずれも本来個物にしか与えられていないコナトゥスを、一つのアナログアとして、《あたかも(veluti)個人の精神のように》政治共同体に認める、スピノザの考え方の確かな証左とならう。さて、以下に引用する文章は、君主政治について、各氏族から選ばれる王の顧問官たち(consilarii)が多数必要であり、彼らは一つの会議体(conciliium)を形成しなければならないが、彼がその役割について述べる件である。

「…要するに、王はいわば(veluti)国家の精神であり、この会議体は、精神の外的感覚ないし国家の身体であるとみなされるべきであり、精神はそれを通して国家の状態を把握し、それを通して自己にとって最善であると判断する事柄を為すのである」(TP, Cap. 6, § 19)。

現実的精神は、身体なくして存在せず、身体を統一する中枢は言うまでもなく、コナトゥスにあった。精神はその意識的な把握を意味する。国家は如何にしてその自己保存を図るべきか。我々は『国家論』の中心課題を、このように見ることができよう。しかしスピノザにとって個々の政治形態は、あくまでも《類比的コナトゥス》の現実形態であるに過ぎない。コナトゥスの糾合体は、のちに見るようにあくまでも《糾合体》であって、《実体の構成的本性》の直接的内在である我々のコナトゥスと同一視することはできないからである。ともあれ、ホッブズが自然権と自然法を区別し、スピノザが両概念を同一視する

観点の相違は、それぞれの社会理論に如何なる影響をもたらしたのか。

その3 自然法に対する観点の相違

ホッブズの国家論の《前提条件》となる自然法(*lex naturae*)は、既に触れたように、自然権を制限し、抑制する役割を担って国家の法に具体化されてゆく「正しい理性の命令(*dictamen rectae rationis*)」(*De Cive*, Cap. 2, p. 170)¹⁹)であり、「理性の訓戒ないし一般規則(*rationis praeceptum sive regula generalis*)」(*Lev.* Cap. 14, 0L3, p. 103)であった。注意しなければならないのは、これが「理性によって考案された(*ratione excogitata*)」(*loc. cit.*²⁰)ものだという点である。前項〈その2〉の冒頭に提示した定義にみられる通り、スピノザの自然権は同時に《自然法則》である。それ故この自然法則を、言葉は同じ‘*lex naturae*’ではあっても、直接ホッブズの《自然法》に当たるものとする訳にはゆかない。ホッブズでは、いわゆる自然哲学と社会哲学は、「相互に本質的に区別される二つの類」であり、同じ「推理計算(*ratiocinatio*)」による論理に立ちながら、扱う対象は、自然哲学では「自然に基づく諸事物の組成体」であり、社会哲学に当たる広義の国家哲学では、「人間の意志に基づく人々の協定と契約によって構成された物体、即ち国家と称される物体」であるから、両者は峻別されねばならない。無論国家の特質を認識するに当たっては、人間性の研究が欠かせないと考えるが、これを自然的物体として生理学的に扱う場合を別にすれば、それはあくまでも国家形成の素材たる者としての人間の研究である。それ故政治学ないし狭義の国家学と並んで、倫理学は広義の国家学に含まれることになる(以上、*De Corpore*, Cap. 1, p. 10)。そうなると、ホッブズにとっては、倫理学の基礎に他の自然物の研究にも通ずる自然学を措くというスピノザの観点はないと言われねばなるまい。この峻別は、しかも彼が国家を《人工的》とみなすことによって、さらに重大なスピノザとの相違点を導くことになる。

ホッブズは、『市民論』では「読者への序文」の中で、『リヴァイアサン』ではその序説において、国家をいずれも時計に喩えている。だから、これはホッブズの典型的な観点と見てよい。『リヴァイアサン』によると次のように言われている。人間の技術は、自然を創造した神の技術を《摸倣し》、人工的動物としての自動機械を作る。自分自身で運動する機械は全て人工的生命を有していると言ってもかまわない。心臓はゼンマイに当たり、神経は索であり、関節は歯車に当たる、と。技術はたんに動物の摸倣に止まらず人間をも摸倣する。「国家と称されるかの偉大なレヴィアタンは技術のなせる業(*opificium artis*)」であり、人工的人間である。自然的人間の防衛と安全のために考案されながら、その自然的人間に比べれば、巨大さと強さという点ではるかに凌ぎはするにしても」。

国家は、技術(*ars*)によって考案された(*excogitata*)ものであり、《人工的人間(*homo artificialis*)》であるから、まさに人工的であることによって、自然界での技術的知識とその応用を、言うならば自然学的認識の方法論を、本来ならば峻別されていなければならない、否、古来から峻別されてきた人間の倫理的実践的領域に転用しうるものと考えられていることになる。ホッブズは、アリストテレスが実践的課題の別領域として区別した²¹)、思慮(*φρόνησις*)と技術(*τέχνη*)の峻別を、技術の側から乗り越えようと企てた。《思

慮》を《技術》に包含しようとしたのである。ここに知性を《知的道具》として捉えたベーコンの思想が、ベーコンの念頭にはさらさらなかった他でもない社会哲学の領域に、倫理的実践的に操作的な思考として活かされることになる。こうしたホッブズの考え方は、先の引用に続く言葉によって、明瞭に示される。

「そこでは、主権を掌握する者が〔英文：主権が〕、全身を活かし、運動させることによって、魂として(pro anima)存在し、…公正と諧法(aequitas legesque)は、人工的理性として(pro artificiali ratione)存在する。和合は健康であり、抗争は病気であり、内乱は死である」。

人工の人間である国家は、まさに「自然的人間の防衛と安全のために」考案されて、アリストテレスの政治の課題を包含する。《人工的理性》は、《思慮》を包含するものでなければならない。もともとアリストテレスが技術を思慮から峻別したのは、倫理的行為がそれ自体目的であるのに対して、技術はあくまで手段とみなされ、制作物自体の存立の目的を、技術にとって外在的としたからである²²)。従って、制作物自体が倫理的行為に伴う目的を内在的に含むならば、この区別は消失するとみることもできない訳ではない。技術は、たんに制作物の制作過程として可能態において働くのに止まらず、現実態においても働くことになる。リヴァイアサンは、こうした意味での《人工物》であるとみることができる。とは言え、技術の制作物は、それ自体としては自然的存在ではない。しかし素材(質料)は、無論自然的存在を俟たねばならぬ。しかも、制作物はそれが何であろうと自然の中に他の自然物と伍して存立しうるものでなければならない。要するに技術の産物は、自然を前提にし、自然との交渉の中に位置づけられて存立するという意味では、他の自然物と異なるところはない。異なるのはただ、アリストテレスの言葉を借りるならば、「その始源(ἀρχή)が制作者に存して制作物には存しない」²³)点にあると言ってよい。始源が人間に在って自然物自体の中になくからに他ならぬ。リヴァイアサンの素材は人間である。無論制作者も人間である。始源が制作者にあるから、アリストテレスは制作の意図に必ず制作可能な素材を選び(ホッブズの言葉を使えば、読み取り)、制作物を形成する技術の認識を「真の理性(λόγος ἀληθής)」と称したが、これが、「正しい理性(recta ratio)」として継承されている²⁴)ことは、もはや断るまでもあるまい。理性が《人工的》と形容される所以はここにある。

そうであるとすれば、ホッブズの《自然法》は、制作者にとっては国家形成の理論となるべきものとして、既成の国家を「あたかも分解されたものとして」²⁵)考察し、その素材となる人間本性が如何なる性質を有するかを分析し、国家形成を導く理性であり、同時にそれは、素材である人間本性の中に、このように加工可能な素材の特性として「自然的に具わる」、「性質(qualitates)」²⁶)でなければならない。それ故に「自然の法」と称されるのである。しかも、アリストテレスの技術の機能は、あくまでも制作物の制作可能状態に働くのに止まり、その制作物が完成すれば、その制作物の機能が新たに登場するが、ホッブズの場合、制作物はその目的を内に含む以上、契約が成立し国家が形成されても、この《正しい理性》は国家維持の機能として、つまり、或いは国家の法として、或いは個人の道徳律として、その機能を継続することになる。

以上垣間見た限りでも、ホッブズの人工的國家理論が、極めて周到な構成に成り立つも

のであることが理解できる。しかし、このような周到さにも拘らず、スピノザの眼から見れば、ホッブズの視界には隠されて見えない重要な領野があった。それは、国家理論を《人工的》に考えるが故に必然つきまとう影のようなものであり、それ故にホッブズの眼にはとまらなかった側面である。それは何か。

第二節 ホッブズに対する批判の眼目

先述したように、ホッブズが《正しい理性(recta ratio)》と称する認識方法は、遡れば技術的認識を起源としており、事実、彼はその技術的認識をテコにして《人工的》国家形成の原理、つまりは《自然法》を見出す。ところで、そもそも制作に当たって一般的な経験とみなされるのは、ものを作る方法が知られ材料があっても、制作する人間が制作にとりかからなくては制作物ではできはしない、とする考え方である。ホッブズもこの考え方に立つ。そしてこれを国家理論に応用するのである。その理由は、例えばホッブズの《自然法》に関する次のような言葉に示される。それは、ホッブズが『リヴァイアサン』の第15章において自然法を全て枚挙したあと、その章を結ぶに当たって述べる言葉である。

「これらの理性の命令(dictamina haec rationis)は、法の名称(nomen legum)を得てはいるが、本来的に称されるものではない。何故なら、それらは人々の保存のために役立つ事柄についての、諸定理にすぎない(tantum theoremata)からである。ところが、本来的に称される法とは、宣せられたものであれ書き記されたものであれ、服従を義務づけられた全ての者が、その者の声であると知りうるような命令者の声である」(Lev.Cap.15,0L3, p.122₇)。

ホッブズの場合《定理》とは、幾何学の定理がそうであるように、本来「精神によって概念された結果」として存在するにすぎない。例えば、自然学は幾何学の定理を、従って数学の命題を、人間の利益に結び付けることによって、「類似の結果が物体の結果として」生ずるように応用するところに成り立つ。つまり発生因に結び付けるところに成り立つ。しかし、このことは何も自然学の領域に限られないのであって、政治共同体をも含む物体の考察一般が、発生因(generatio)と特質(proprietas)の二面からなされ、「発生因から特質を考察するか、さもなければ特質から発生因を考察するか」のいずれかでなくてはならない(De Corpore, Cap.1,5-9, pp.5-10)₂₈)。人工物では、従って、定理にその発生因を付与しなければ、制作物は出来上がらないことになる。その意味では、《知》は、それ自体では《力》ではなく、それ故ホッブズは、「知は力のため(scientia propter potentiam)」と言い、「定理は課題のため、…即ち、構築する技術のためにある」と語る(De Corpore, Cap.1,6, p.6)。

そうであれば《定理》としての《自然法》は、それとは別に、それを現実に発揮させる現実の力を必要とすることになる。その意味で、ホッブズの言葉通り「本来的に称されるもの〔=法〕ではない」のである。いわば《力》の補完を必要としている。それ故に自然法を現実化する《国家の法》は、権力を伴い、《道德律》は個人のコナトゥス(努力)を要求せざるをえない。「かかる諸法は、ただ欲することを、敢えて言えば不断にかつ誠実に欲することを義務づけるのみであるから、遵守するには容易である。ただ努力(conatus)さえあれば十分である」(Lev.Cap.15,0L3, p.121)とホッブズは言う。しかし、逆に言えば、欲しない限りは《定理》は定理に止まると言うこともできる。定理とそれを実現する《条件(conditio)》は別であり、《自然法》とコナトゥス、つまり《自然権》は別であるからである。

我々はこうしたホッブズの考え方を、スピノザの視点から検討し、ホッブズの眼にとま

らなかった影の部分明らかにしようと試みるのであるが、それは、両者に共通する観点としての《発生論的思考》を、その原点から辿りつつ、その相違を導くのでなければならぬ。いったい我々は、技術的発想を、そもそも如何なる現場から獲得してくるのであるか。ホッブズが例として時計を用いたから、我々もそれを例に取り上げて考えてみる。

時計は時を計る道具である。自動時計が手許になれば、時は計れないか。否。我々は、必要に迫られれば、あらゆる手だてを利用して時を計ろうとする。日昇と日没と太陽の位置、日差しの傾きによる樹木の影の長さ、或いは連続的かつ等量に変化する砂や水の量、いずれも人類が自動時計を発明する以前から、時を「読み取る」ために利用してきたものばかりである。無論、いずれも不正確であり、大まかな時刻しか報せないが、人々は必要に迫られて、それらの不完全な時計に頼ってでも、時を計ってきた。不完全な時計の経験がなければ、より完全な時計の発明はない。未熟ではあっても、測量や建築の《経験》を前提にしなければ、《幾何学》は生まれなかったのである。幾何学の普遍的《定理》を逆に経験に活かすことによって測量術や建築術を獲得するのは、その後の問題である。

ホッブズが「哲学の目的ないし意図」を「予測された結果を我々の利益に用いることができるようにすること」であり、それがこうした定理を、自然の物体であれ、政治共同体という名の物体であれ、要するに「物体に応用することを通して」、定理に「類似の結果」が「物体の結果として」生ずるようにして、「人間生活の便宜の促進に、人々の熱意によって役立てるようにすること」を指す(De Corpore, Cap. 1, 6, p. 6)のであれば、こうした実践的目的に関わる技術(ars)の捉え方においては、《経験》から《定理》を導く過程が、学の抽象に委ねられて、技術自体の生成の経験としては反映しないことになる。技術的知識のもつ、帰納的側面が捨象されることになる。帰納と演繹は、技術的認識にあっては相補的である。技術は、未熟な経験を前提にして《定理》を帰納し、さらにそれを新たな経験に演繹することによって、より高度な知識を獲得してゆく実践的循環の中で生成する。アリストテレスは、《技術》を永遠的、必然的なものの認識である《学知(ἐπιστήμη)》から区別して、あくまでもこのような実践的な場で捉えたから、《技術的無能(ἀτεχνία)》の存在を認め²⁹⁾、試行錯誤の可能性を技術の認識に許容した。技術的知識の獲得は、不成功の経験をその成立の契機として孕んだのである。ホッブズの場合、《人工的国家》形成に際して、この技術的無能に相当するものは何か。技術上の失敗には、素材の選択の誤りと不完全な設計施工が考えられようが、素材としては人間以外にはなく選択の余地はないから、国家形成の技術上の失敗を、ホッブズは後者つまり「不完全な設立(imperfecta institutio)」に求める。この点についてホッブズは、自然法というマスター・プランに従って契約を行ない相互に自然権を譲渡する決意をしても、国家という《建築物》を揺るぎなく形成する精緻な設計と施工は、専門家に委ねられるべきであると、比喩を使って説明している³⁰⁾。国家の素材である多数者つまり民衆(multitudo)と、その設立者(instituentes)である専門家が、ここで微妙に分裂してくる。しかも、国家を破滅に導く「国家の病氣」は、「反逆的な諸学説という毒物」から生ずる(Lev. Cap. 29, 0L3, p. 232)とされるように、専ら「国家は如何に在るべきか」についての誤った設計理論と理論上の抗争にその責めを求められ、素材である多数者ないし民衆の責めではない。言論の自由はこの側面から封ぜられてゆくと同時に、人工国家形成における技術自体の生成の経験が、国家の素材としての多数者な

いし民衆の実践的な経験としては蓄積されず、専ら専門的な経験として支配のイデオロギーの側に吸収され、片や多数者ないし民衆の実践的な経験は、専ら権力に対する恐怖を介して得られる服従の経験にのみ制約され、市民の自由₃₁)は、義務とともに、その枠内に止められる₃₂)。「法において何ら定められていない行為について」自由と称され、「それに限られる」₃₃)。つまり、自由は「法の沈黙に依存する(dependet a legum silentio)」₃₄)。それ故、ホッブズは、市民法ないし国法を「人工の鎖(vincula artificialia)」₃₅)と称し、次のように述べた。

「彼らはこの鎖を相互の信約によって、一端を人々が主権を委ねた者の唇に、他端は彼ら自身の耳に結びつけた」(Lev.Cap.21,0L3,p.161)。

このように見て来ると、ホッブズの操作的思考の帰するところは、権力の操作主義的位置づけにあったとすることができるであろう。自然を専ら操作的対象として扱う技術の発想が、国家理論へと転用された結果がこの帰結に他ならない。多数者ないし民衆は、権力からみれば、自然の素材と同様に、国家形成の素材としての役割以上には評価されないからである。

ホッブズのこうした考え方に対してスピノザは、平和と安全の確保の代償として支払う犠牲の大きさに比べると、彼ら民衆に残されたものが各人の隷属状態にすぎず、平和とは名ばかりの《荒野》にすぎないとして、次のように批判する。

「その国民が恐怖に脅かされて武器をとらない国家は、平和状態であると言うより、戦争のない状態であるとむしろ言われるべきである。と言うのも、平和は戦争の欠如(privatio)にあらずして、精神の強さから生ずる徳であるからである。…他にも、国民がただ隷従することしか知らない、あたかも家畜のように導かれ、平和がそうした国民の無気力に拠っている国家は、国家と称されるよりも、荒野(solitudo)と称されて然るべきである」(TP, Cap.5, §4)₃₆)。

ホッブズにとって戦争とは、「力によって争う意志が言葉ないし行為によって十二分に宣せられているとき」であり、平和とは「それ以外のとき(tempus reliquus)」に他ならなかった(De Cive, Cap.1,12,p.166)。スピノザにとっては、戦争は、《平和の欠性(privatio)》として捉えられるべきものではあっても、平和が《戦争の欠性》として捉えられるべきものではなかった。彼の眼には、後者の見方は影と実相を転倒させ、影によって実相を規定するに等しい発想と映ったに違いあるまい。スピノザにとって《平和》は人々の《相互扶助》と《協力活動》の《十全な発現》に見られることは断わるまでもないことだからである。しかし、ホッブズにとっては、これが実相であった。ホッブズの人工的国家理論に対するスピノザの批判は、ここに至って頂点に達したとみることができよう。

ホッブズの人工的国家理論のもたらすこうした帰結をスピノザが批判するのであれば、その国家形成理論の出発点となった定理と発生因との分離、従って自然権と自然法の分離、権力概念の操作主義的位置づけ等、いずれも事物の制作に関する《人工的技術》の発想を問題にしなければなるまい。批判の眼目は、この点に向けられたと結論できる。かくして、《人工的国家形成理論》に対するアンチテーゼとしての、スピノザの《自然的国家形成理論》は、技術自体を自然発生的基盤に求め、試行錯誤をその発生論的展開の中に取り込んでゆくことになり、多数者ないし民衆の自然権の糾合体を、あたかも《実体の構成的本性》

の頭現のように、直接支配権として規定する方向に進むことになる。しかし、スピノザのこうした国家観の発想の原点は何であったのか。

序節

ホッブズの人工的国家形成理論の根幹を形成したのは、自然を操作的対象として扱う技術的発想の国家理論への適用であった。その結果は、端的に権力概念の操作性を顕現化したと言える。この点でホッブズに対するアンチテーゼの立場をとるスピノザは、技術的知識を技術自体の生成の経験へと取り戻し、まさに発生論(*generatio*)に忠実に、技術自体の《生成の経験》から技術的知識を導こうとする。技術自体をその自然発生的基盤に求めるとすれば、スピノザの国家論が、《自然的》国家形成理論たらざるをえないのは必然の勢いであったと言える。ことはしかも精巧な自動時計を作りあげる技術のことはない。如何なる者であろうとも、自らの生活を維持することを求める限りは、食し、衣をまとい、雨露をしのぎ、「必要に迫られて」他人と協力活動をする知恵を知らぬ者はないと言ってよかろう。このような生活の基本条件に関わる《生活規則と協力活動の仕組み》にこそ、国家形成の技術も、敢えてホッブズに倣って技術とよぶならば、その発現の根拠を求めねばなるまい。そのためには「神的技術」を「摸倣し」、「自然的人間の防衛と安全のために」、「人工的人間」を「考案する」道を辿るのではなく、自然の中で他の自然物と伍しつつ生きる力と術を人間に与えた、その神的技術の発展形態として《国家の仕組み》もまた考えることができるのではないのか。

《自然権》を《自然法則》と同一視するスピノザの観点、《多数者ないし民衆》をたんに国家形成の素材として扱い、かろうじて契約に導く過程でその主体性を認めるというのではなく、直接、彼らの自然権の糾合体を、あたかも《実体の構成的本性》の顕現である如くに、支配権として規定できる根拠も、まさにホッブズの《人工的》国家形成理論に対するアンチテーゼとして立てられた《自然的》国家形成理論における、その《自然的》なる所以に求められなくてはならないのである。

自然的な国家の生成理論の立場に立つ以上、スピノザは、経験的に知られた三つの国家形態(いわゆる君主国家、貴族国家、民主国家)の相互比較を、当然ながらその理論の眼目にはしていない。不慣れな国家形態を選ぶことの危険すら指摘している₂)。それ故、求められるのはそれぞれの国家形態ないし支配体制の果たしうる「最善の事態」(TP, Cap. 5, § 1)である。従って課題は『国家論』の副題として掲げられるように、「およそ君主国家たると貴族国家たるを問わず、 圧制政治に陥らず、国民の平和と自由が侵されずにとどまるためには、社会は如何に組織されねばならないか(*quomodo Societas, ... debet institui*)」という点にあった₄)。そして、《最高善》とは、——これは『短論文』以来、彼の一貫した観点であるが——「全自然と精神との結合の認識」(TIE, § 13)にある。そうであれば、人間相互の社会的結合の認識である国家の精神も、無論その一環であり、人々の和合と協力活動を本来的に具現するものであって然るべきであろう。こうしてスピノザは言う。「従って、人々が和合して生活を営む処が(*ubi homines concorditer vitam transigunt*)
最善の支配体制であると言う場合、私が知解しているのは、ただ血液の循環やその他、

全ての動物に共通する事柄によって規定される人間生活のみではなくて、専ら理性によって規定される人間生活、真の精神の徳と真の精神生活によって規定される人間生活である(vitam humanam, …, quae maxime ratione, vera Mentis virtute, et vita definitur)」(TP, Cap. 5, § 5)。

なるほど、支配体制(imperium)の目的が一般的に生活の平和と安全にあるという点では全ての国家に通ずるが(TP, Cap. 5, § 2)、その内実は、国民がかろうじて生をつなぐ征服された国家から真の精神生活を共有できる国家に至るまで、異なってくる(TP, Cap. 5, § 6)。我々は、ここに国家形成における経験が自然性を基礎にしつつ、しかもその上で人為的な経験として論ぜられているのに注目したい。なるほど人間は、「賢愚を問わず、自然の一部分」(TP, Cap. 2, § 5)ではあるが、「権利に基づいて畑を耕すことと、最も良く畑を耕すことが別問題である」(TP, Cap. 5, § 1)ように、「権利に基づいて命令を下し、国事の配慮をなすことと、最も良く命令を下し、国事を最も良く指揮することとは別問題である」からである(loc. cit.)。この差異は、何故、また如何にして生ずると、スピノザは考えるのか。我々は、この問題をいわゆる《自然の仕組み》を通して考察してゆきたい。

第一節 自然の仕組み

スピノザは、自然権(jus naturae, sive naturalis)を語る際に、同時に自然の仕組み(institutum naturae)を含めて考える。つまり、ホッブズにあっては《理性によって考案された》仕組みないし設立(institutum)が、まさに《自然の仕組み》として考えられる。このことは如何にして可能なのか。典型的な例を取り上げてみよう。『神学・政治論』の第16章は、彼の国家形成理論がまとまった形で提示される章であるが、その冒頭に自然物としての個体一般に関する自然権について、次のように述べている。

「私は自然の権利と仕組みを、個々の個体が一定の仕方で存在しかつ作用するように、自然的に限定されているものと我々が概念する、そうした各個体のもつ本性の諸規則に他ならないと知解している」(TTP, Cap. 16, p. 189)。スピノザは直ちに例を挙げて、魚は自然によって泳ぐように限定され、大きい魚は小さい魚を食うように限定されていると言う。「従って魚は最高の自然権で水をわがものとし、大きい魚は小さい魚を食うのである」(op. cit.)。『国家論』でも「自然の仕組みは神の仕組みである」と語るように(TP, Cap. 2, § 18)、スピノザ独特の表現方法である「一定の仕方で存在し作用するように自然的に限定された」各個物の自然権とは、その個体の、この例で言えば魚の、被造物としての本性、つまりは所与の自然的機能に他ならない。魚が水中を泳ぎ、大きい魚が小さい魚を食うのは、魚が自然界の中で、自己を保存するために、欠かせない働きであり、個物自体の能力である自己保存の原理から導かれたその個体に属する必然的な行動様式であると同時に、我々がそれを把握することによって、そこに魚の存在を認知する徴表ともなるものである。存在論的には実体と属性の関係として捉えられる、その同じ関係が、個々の様態である個体の自然的能力と行動様式の関係として示される。自然力とそれが有する仕組みとの関係、換言すれば自然力とそれが従う規則ないし法則との関係が、人工物の如く外面的にではなく、このように不可分の関係として現われるところに、他ならぬ自然物が《自然的》であ

る所以が示されるのである。それ故こうした《自然権》と《自然の仕組み》ないし《自然法則》の不可分の関係は、神における自由と必然の一致、存在と機能の一致に根拠を有し、こうした能産的自然の本性である《実体の構成的本性》の自然物への内在は、スピノザの有機的自然観の根幹を形成する。所産的自然として展開する諸々の自然物は、その所産的仕組みにおいて、《一定の仕方》で限定されはするものの、自然が自己を維持する法則性を、様態として具現していると言うことができるのである。

以上述べてきた事柄は自然物一般に関する自然の《権利》と《仕組み》の関係である。確かに人間の自然権もその一環であり、その意味で人間は「自然の一部」に他ならない。しかしそれならば、人間の本性に基づく独自の規定性は、如何にして導かれるのか。それは、ホッブズにあっては、前章で述べたように自然の法則とは類を異にする《訓戒(praeceptum)》ないし《規則(regula)》であった。スピノザではいったい掟や訓戒は、自然の法則と類を同じくしつつ如何にして導かれるのか。

我々はこの問題を検討するために、スピノザが神の法(*lex Dei; lex Divina*)一般について語る『神学・政治論』の第4章を取り上げることとする。

第二節 法則と法規

スピノザは先に引用した『国家論』の第2章第4節における自然権の定義に当たって、「諸法則ないし(seu)諸規則」と表現して法則(*lex*)と規則(*regula*)を同義に扱っているが⁵)、もともと自然学の領域では、規則は原理である法則から導出される細則であり(例えば衝突規則がそれに当たる。)、『知性改善論』や『神学・政治論』においても、原理である法則から導かれる生活規則(*ratio vivendi*)の意味で用いられて、法則自体からは区別されるのが通常である。このように区別される場合、法則に当たるものは、自然権それ自体と考えられている。例えば上述の引用箇所(TTP, Cap. 16, p. 189)には、続いて「個々のものがその力の及ぶ限り、自らの状態に、他者を配慮してではなく、自らを配慮して固執せんと努めることが、自然の最高の法則であるから、云々」と述べて、自然権である《コナトゥス》を直接自然状態における《法則》とよんでいる。従って我々は、この区別の意味を次のように考えることができるのではないか。つまり、一般的に言って法則は原理を指し、規則は、認識論的には識別上の経験的な判断の根拠であり⁷)、実践的には経験的な格率として立てられるものである、と⁸)。では、何故《自然権》はそれ自体《法則》であり、また厳密な意味での法則と経験的な意味での《規則》ないし《訓戒》との間には、如何なる関係があるのか。ハンマッヒャーはここでも両者は乖離するとみて、スピノザが両義的であると批判するが⁹)、我々はスピノザが自然の権利と仕組みを一体とみなしている以上、やはりこの点においてもスピノザは一貫した斉合性を保証していると想定せざるをえない。ここでその所以を、先に指摘した『神学・政治論』第4章におけるスピノザの叙述の分析を通して、明らかにしてみたい。

スピノザはその章の冒頭で、法ないし法則という名辞(*legis nomen*)のもつ意味を規定して、「各個人が――全ての個人であれ、同じ種族に属する一定数の個人であれ――同一かつ一定の様式で行動する(*una eademque certa ac determinata ratione agunt*)ために

則るところのものである」(TTP, Cap. 4, p. 57)と云う。ここで「行動する(agere)」とは、スピノザの用語法からして、自己の能力の発現を意味し、本来は《能動》を指す言葉でもある。それ故ここで「則る(secundum quod)」ということは、ホッブズの場合のように命令者への服従の意味としてではなく¹⁰⁾、自然性から必然的に生ずる行動の様式規定、つまりは我々の自然的機能の発現形式の意味において提示されている。敢えて言うなら、これから神(絶対者)の掟について語らんとするスピノザが、その発端において法概念の本来の意義を規範には求めていない点に注意しなければならない。

ところでスピノザは、この法ないし法則一般の規定性の根拠を二つに分ける。とは言え、分けるのはあくまでも分化の意味においてであって、決して根拠を二分するのではない。つまり一つは「自然の必然性に依拠するところの」、「事物の本性自体ないし定義から必然的に帰結する法則」[我々は、これを仮りに1とよぶ。以下同様]であり、もう一つは「人々の処し方に(ab hominum placito)依拠するところの」、「むしろ、独自に法規(jus)と称されるところの」、「人々がより安全かつより快適に生活するために、或いは他の理由から、自分と他人に規定する法」[仮りに2とよぶ]である。

スピノザは、1について二つの例を挙げている。一つは「全ての物体に通ずる普遍的法則」として挙げられるが(1aとよぶ)、これが《運動量保存法則》に他ならないことは、その説明からして¹¹⁾断るまでもないところであろう。即ち既に指摘したように《自己保存原理一般》を《自然法則》として考えているのである。もう一つは「人間本性から必然的に帰結する法則」として挙げられ(1bとよぶ)、それが、知覚と表象の原理を指していることも、これまた断るまでもあるまい¹²⁾。2については、無論、共通の合意に基づく「一定の生活規則(certa ratio vivendi)」として例が挙げられている¹³⁾。

スピノザの論法は、2が1から導かれるとする点にある。1に関する二つの例、1aと1bは決して並列的な例としてではなく、1bは1aを前提とし、1aを包含しており、同様に、2は1bを前提とし、1a及び1bを包含する点に注意しなければならない。彼の論法を忠実に追ってみるならば、その理由は次のようにみることができよう。知覚と表象の原理として挙げられた「人間本性から必然的に帰結する法則」[1b]は、人間本性に伴う能力を経験知と経験法則の可能性の根拠として含むが、同時にその能力は「自然の能力の一部」であるから、その能力の発揮は自然界そのものに共通する法則[1a]を基礎にして成り立つものであり、他面次のようにして2を媒介する役割をも果たすことになる。即ち、「人間本性から必然的に帰結する法則」[1b]を基礎にして形成される諸法(leges)、いわゆる実定法に相当する法規[2]は、換言されて(hoc est)、「我々が、人間本性を通して限定されていると概念する限りでの自然そのものから(ex natura ipsa, quatenus eam per naturam humanam determinatam concipiamus)帰結する諸法」と称される。《人間本性を介して我々が概念する限りでの自然》は、無論その生成過程を自然一般の必然性に負いながらも、あくまでも人間の能力による帰結であるから、——つまりこの能力がそれらの諸法の「最近原因」であるから——諸法[2]の制定は、「人々の処し方に依拠する」と言われる訳である(TTP, Cap. 4, p. 58)。このことは、逆に次のように言うこともできよう。いわゆる諸法規(jures)と称される実定的諸法[2]は、人々の生活規範に与るものであり、その意味では、人間本性に独自の法則[1b]から導かれねばならないが、人間本性もまた自然の一環

であり、他の自然物と並んで有する一般法則としての自己保存の原理〔1a〕に基礎を置くものである以上、自然の法則と切り離して理解することはできない、と。

これがスピノザの本来的な法の捉え方である。それは、このように自己保存原理を基礎にして成り立ち〔1a〕、人間本性の必然性から導かれ〔1b〕、相互承認に基づくところの行動原理であり規則である〔2〕。スピノザが「それ自体として考察された法(*lex absolute considerata*)」¹⁴とよぶ《法一般》の概念は、この三つの要素をまとめて単数形で表現したものに他ならない。2は、1bを介して1aから導かれるが故に、1a、1b、並びに2は不可分でなければならないからである。一見、ホブズスの自然法1（自然権の承認）と2（社会的結合の要請）の関係と同じ構造をもちながら、法を法たらしめる法の実体は、スピノザの場合1に置かれた。それ故にスピノザが「人間的法」と「神的法」とを分け(TTP, Cap.4, p.59)、しかも慎重に「啓示によって建てられた法」とは区別して「自然的な神的法」について語るとき(*op.cit.*, p.61)、この神的法とは神的本性の必然性に他ならず、それ故に自然の法則を含意し(*op.cit.*, pp.62-63)、律法も神的法として(*op.cit.*, p.61)、その基礎は自然の法則に置かれていることを説くのである。「神的」と形容されようと「人間的」と形容されようと、法の本来性は、人間としての自己保存原理、つまりは自然権とそこから必然的に導かれる諸法則に則る所に求められたのである。

ところが、一般的理解の構造は、これとは全く逆であると、スピノザは指摘する。法ないし法則の名辞が自然物に適用されるのは、「転義による(*per translationem*)」結果であり、法とは「人間が遵守することも無視することも可能な誠命(*mandatum*)」とみなされ、「より特殊的には、人間が自分或いは他人に、或る目的のために(*ob aliquem finem*)定める生活規則として、定義されるべきものとみなされる(*videtur*)」(TTP, Cap.4, p.58)。一般的理解の構造に従って、2から1aを導こうとすれば、それは《転義》によるしかなく、より特殊的に(*particularius*)規定された法が、法の基礎〔1〕から切り離されて法の実体となる。そこに現われるのは、強制する権力に拠って法を規定する法の操作主義的規定であると、スピノザはみた。

「…しかしながら、諸法の真の目的は、ただ若干の者にしか明らかでないのが常であるから、立法者たちは、全ての者を拘束するために、法の本性から必然的に帰結する目的とは極めて異なる目的をば賢明にも打ち建てたのである。即ち法の遵守者には俗衆が最も好むものを約束し、逆に、それに反対する者には彼らが最も恐れるもので脅迫することによって。かくして彼らは、馬を手綱で御する如くに、俗衆を可能な限り抑制しようと努めたのである。そこからして、他人の命令によって(*ex aliorum imperio*)人々に定められる生活規則が専ら法とみなされることになった。云々」(TTP, Cap.4, pp.58-59)。

《法》を《支配》から導こうとすれば、そこに現われるのは法の両面価値性であり、法の墮落形態である。法をば強制力を伴う外面的規定性として、神なり支配者なりによる、他律的な規範として受け取り、服従を美德に数える法に対する一般的理解の構造は、スピノザの眼からすれば、本来ならば切り離しては考えることができない法の基礎ないし「法の真の目的」〔先述の1に当たる〕に対して、無知であり、無関心である者たち、いわゆる俗衆(vulgus)の存在を前提にしている。そうであれば権力を必須とし、支配の論理から出発する法概念は、「それ自体として考察された法」にみられる能動性ないし自立性の、言うならば欠性(privatio)として成り立つ(受動的)法概念、いわば歪曲され、根拠を法以外のものに委ねた法概念に過ぎない。強制力に服従することをもってしては、決して法に従っているとは言えない。後にも述べるように、スピノザからすれば、その服従は畏怖や報奨への欲望という感情に服しているにすぎないからである。敢えて言えば、法は民衆の自然権を上回る強権の補完を本来必要としない。否、強制は法の本質に属しないと、スピノザはみた。《法則》と《法規》の関係を転義の関係とみる法解釈は、法の本末を転倒し、法規を支配の道具に貶めると、スピノザはみた。それにも拘らず、歴史的、経験的な発生論的解釈からすれば、こうした一般的理解に即した法の捉え方に立たざるをえないとスピノザは考える。知性の秩序に初めから合致する法(それ自体で考察された法)が、歴史的に或いは経験的に、発端に位置するとは考えないからである。法もまた知性同様、改善の対象として経験の中で生成するものとスピノザがみたからに他ならない。

例えば、いわゆる最初の人間であるアダム(Adamus Kadmon)について、神が「善悪を知る木から取って食べてはならない」とアダムに命じた神の《啓示》は、アダムが禁ぜられていたにも拘らず食べたとき聖書が告げる以上、アダムによって「永遠かつ必然的な真理としてではなく、法として、換言すれば、…或る君主のたんなる意向と絶対的な命令に基づいて、利益かそれとも損害をもたらす仕組み(institutum)として」知覚されたにすぎないから(そうでなければ背くことは不可能)、例の啓示は「アダムに関してのみ」、しかも「彼の認識の欠陥の故にのみ法であった」と語っている(TTP, Cap. 4, p. 63)。況んや「かの悪の随伴の必然性(necessitas consecutionis illius mali)」、いわゆる《原罪》が啓示された訳では決してなかった、と言う(loc. cit.)。神の誠命に背いたアダムの罪の値は死であり、アダムは死を知ったのであり、これはただ、肉に隷従することしか知らないアダムの未啓発性の故に、「アダムに関してのみ」通ずる法であったとみなすのである。同様にモーゼの十誡は、ヘブライ人たちの「認識の欠陥の故に」、また「ヘブライ人たちに関してのみ法であった」と言われる(loc. cit.)。

一般的理解に立つ法概念の歴史的経験的な根拠を論ずるに当たって、その例を言うならば信仰の課題たるべき旧約聖書の記述に求め、なおかつ神への服従に求めることは、奇異に思えるかもしれない。このような典拠に従うことは、ホッブズにも通ずる時代の特質であると同時に、実はこのことを通して、まさしくスピノザの法概念を捉える独自の観点が浮き彫りにされてくるのである。

アダムの物語は人間の原経験を具象化したものであり、その点では、ホッブズにとっても同様であった。若干ホッブズに戻ってこの点に触れるならば、ホッブズは、善悪を知る

木から取って食べてはならないという、神のアダムに対する命令は、「神の統治」であるとみなす¹⁵)。命令は、「アダムの創造者の誠命」であり、それを犯したアダムは罰せられて楽園を追放されるが、それは、ホッブズによれば永遠なる生命の喪失、つまりは「万人の万人に対する戦い」に現出する死の恐怖と悲惨であった。それ故、救済とは、かかる死と悲惨からの救済に他ならず¹⁶)、死はキリストの贖罪への信仰によって、悲惨は自然法への服従によって除去されると考える。

「永遠なる救済に必要な事柄は、いずれも、キリストへの信仰(fides)と、諸法に対する服従(obedientia)とに示された二つの徳に含まれている」(Lev.Cap.43,0L3,p.435、傍線本論筆者)。

モーゼの十誡については、それが万人に共通する自然の諸法全てと同時に、イスラエル人に固有の、支配者の権利(jus regium)を含んでおり、人民がモーゼに対する服従を誓ったのであるから(『出エジプト記』20章19節)、「十誡はイスラエル人の国家にとって法とされたが、十誡を国家の法たらしめる権力の持主はモーゼであり、彼の後には国家の最高支配者(civitatis summus imperans)となった祭司長であった」と言われる(op.cit.,Cap.43,0L3,p.379)。

勿論スピノザも、モーゼが十誡を道徳的教訓として教えたのではなく、専ら「立法者であり君主として」ユダヤ人たちに十誡を命じたことを認めている(TTP, Cap.5, p.70)。しかし、アダムについてと同様、理由が異なる。スピノザは言う、「エジプトの迷信に慣れ親しみ、粗野でみじめな隷属状態に疲れ切った」彼らに、モーゼが教えたのは「生活規則」にすぎず、彼らが「律法の命令に強制されてよく生きるように」教えたにすぎない。「それ故、よく生きることの理由は、…彼らにとって、真の自由ないし神の恩寵と賜物にあるよりも、隷従にあった」。或いはこうも言っている、「従ってモーゼは、彼らをあたかも親が全く理性を欠いた子供を遇するように、教え導いたのである」、と。まさに十誡は「認識の欠如の故に」、しかも「ヘブライ人たちに関してのみ法であった」所以である。そうであれば当然神観もまた「認識の欠如の故に」アダムにとってそうであった如く、自由な精神にとって把握される神観とは、大いに異ならざるをえないのではないのか。まさに然りであった。

自然的光によれば、「神は俗衆の理解力からでなくては、従って、ただ認識の欠陥からでなくては、立法者或いは君主としては叙述されえず、正義者、慈悲者等々とは称されえない」(TTP, Cap.4, p.65)。この点については勿論モーゼ自身の神観も例外ではない¹⁷)。

スピノザの一般的法概念に対する批判は、このように、その底にはホッブズの国家論に対する批判と同時に、一般的神観に対する批判を含んだものであったと言うことができよう。このことは、以下のホッブズの論点と無関係ではない。即ち、既にアダムとモーゼの例に垣間見た如く、ホッブズは神の統治と諸法とに、神の技術を摸倣して造る人工的国家の政治的権力と諸法の典拠を求めたが、それには、人々の外面的行為については服従が、キリストの教えに通ずる自然法の要求に従っているにすぎないものであるということを示す意図¹⁸)が一方にあり、他方で教会の権力が、人々の内面的思想と信仰の教化に関する権限のみに限られることを説くことによって、宗教を国家の権力に従わせようという意図¹⁹)があったからである。それ故背後にホッブズを照準に定めている、スピノザの《一般的法概念》の批判は、その問いを、神の統治とは何であり、神の法とは何であるかという

点に向けられることになる。そもそもこうした法概念を導くものがあるとすれば、それは誤った神観とせざるをえない。かくして一般的法概念に対する批判は、同時に一般的神観に対する批判たらざるをえなかったと言えよう。そして、これが『神学・政治論』と題される、彼の主著の表題の意味するところに他ならない₂₀)。二つの批判は同形であり、合同な三角形が重なり合うように、重なっている。そして、批判の対象である両者に通ずる特質は、『認識の欠陥』にあった。しかしそれは如何なる意味で、両者に通ずる認識の欠陥であるのか。

第三節 神の法の釈義としての統治概念

スピノザは『神学・政治論』の冒頭の章において、『預言』と『預言者』について語るが、預言者とは「神によって人間に示された確実な認識(*certa cognitio a Deo hominibus revelata*)」つまり預言ないし啓示を、このような認識が「できない人々に釈義する(*interpretari*)」者であると定義する。即ち、彼らはいくまで「神の釈義者(*Dei interpretes*)」であるにすぎない。『釈義(*interpretatio*)』とは、精神の伝達であり、媒介である。釈義者は、「媒介者(*medians*)」(*TTP, Cap. 19, p. 231*)である。従ってホップズのように₂₁)、預言者が「神の役割を演ずる(*personam Dei gerere*)」(*Lev. Cap. 4, 0L3, p. 341*)という考え方で、『支配の構造』を導くことはできないと、スピノザは考える。

スピノザによれば、『自然的光』による我々の認識も、「神の認識とその永遠なる決定に依拠する」以上、異常な現象に強く魅かれて「自然の賜物を蔑視する」一般民衆の見方に立って、これを預言的認識と区別するのでない限り、これまた「預言と称されうる」と言う。けだし『預言』とは、『神によって人間に示された確実な認識』に他ならないからである。それ故、その確実な認識を預言者の「他にまさる活発な表象力によって」得るにもせよ(*TTP, Cap. 1, p. 21*)、知性による神の本性の洞察を通して得るにもせよ、その認識の『源泉』は異なる。但し、その認識の「確実性と価値」は、後者の場合には、各自の知性に存するから、その知識の宣布者(*propagator*)は預言者とは称されない。ところが前者の場合には、その認識を啓示されていない者にとっては、それを認識する者自身が示す証と權威(*testimonium et auctoritas*)の他には、その認識の確実性と価値を保証するものがない。それ故、「神の本性を想念的に自らの内に含み、神の本性に参与している」精神の知解性は、預言的認識よりも「はるかに優れた仕方による」認識であり、このことは、「知性の確実性を味わったことのある者ならば、誰でも、自ら、疑問の余地なく経験していることである」と言われる。従ってスピノザにとっては、精神の本性である知性に「神的啓示の第一原因」が認められねばならなかった(*op. cit., Cap. 1, p. 16*)。

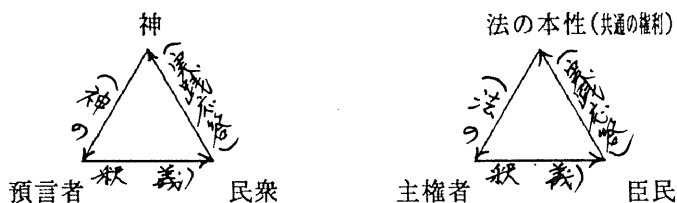
しかし、それだからと言って、もちろん預言的認識を決して荒唐無稽とする訳ではない。また聖書と哲学の融合を図って、知性に合致せぬ表象を切り捨てるマイモニデスの見解に与するのでもない₂₂)。格別優れた知性の持主とは言えぬ多くの預言者(*TTP, Cap. 2, p. 29, 37, 42*)の預言に確実性が認められるのは、そこに『道徳的確実性(*certitudo moralis*)』が存するからである。こうした確実性は、聖書の記述をも含めて、人事に関わる未来や過去の諸説(*historiae*)、法律、制度、慣習について、「納得しうる明晰なるもの」と主張さ

れる、いわば人事に関する実践的現実性であった²³⁾。それは、理性のみならず感情にも認められる²⁴⁾共通の人間本性を認知させることにより、スピノザが、聖書解釈の基準として立てた現実性に他ならず、同時に神学と哲学を峻別する原理となるものでもあった。認識論において、《表象》の背後に、それを可能にし肯定する根拠が認められ、感情論においては、《感情》の背後にそれを必然ならしめる根拠が認められたように、スピノザは、《預言的認識》にも、それを可能にし、それに現実性を付与する基礎があるとみる。それは、「シャダイの神」に対する服従、即ち律法の遵守を介して得られるところの、国家共同体の世俗的幸福と安寧である(TTP, Cap. 3, pp. 48-49)。しかし、注目しなければならないのは、こうした基礎に立つ認識の、その現実性を保証するものが、預言者自身の示す証と権威以外にはないという点であろう²⁵⁾。そうであれば、スピノザが、モーゼの律法を、先に引用した如く、「よく生きることの理由は彼らにとって真の自由ないし神の恩寵と賜物にあるよりも、隷従にあった」と評したのも、無理からぬところであったと言ってよい。スピノザにとって、神の恩寵と賜物は、神的必然性とその認識を可能ならしめる、各人に与えられた知性に他ならないからであり、その十全な発揮に人間的自由が成立するからである。

ところでスピノザは、この神、預言者、民衆の三者の関係を、法の本性、主権者、臣民の三者の関係に等置し、次のように語る。

「同様に(sic)、主権者たちは、彼らの支配権に属する権利の釈義者である。何故なら、彼ら主権者たちによってもたらされた諸法は、主権者たち自身の権威のみによって守られ、彼らの証にのみ依拠するからである」(TTP, Cap. 1, Adnot. 2, p. 251)。

預言者と民衆を底辺とする三角形の頂点に位置している神に対応するのは、主権者と臣民を底辺とする三角形の頂点、即ち主権者の支配権に属する権利である。そして、この権利が他ならず多数者ないし民衆(multitudo)の自然権を《糾合した権利》であることは、既に述べた通りである。所産的自然である各人に内在し、自己を保存する力として働く能産的自然の分身、人間本性として各自に内在する、いわゆる《限りにおける神》、これを糾合する権利が神に照応するのは、スピノザの観点からすれば当然の帰結であると言ってよい。主権者にこの権利が属するのは、主権者がこれを釈義するからである。相互承認の原理を理に即して、自律的に実践しえない民衆に代って、彼らの世俗的幸福と安寧を図るための、換言すれば彼らの自己保存を図るための、さらに言えば彼ら民衆自身の真の利益を図るための規範の確立と、そのための具体的な実践、これが主権者に与えられた課題であり、かかる実践全体が、スピノザにとって《神の釈義》に他ならなかった。



ヘブライ人にとっては、神がシャダイの神であったが故に、上の二つの三角形は合同であった。シャダイの神は、民衆自身の要求の絶対的主体であった²⁶⁾。契約の櫃は、万軍の真っ只中に置かれたという。ヘブライ人の当初の国家が神権政治とされる所以もまさに

そこにあった。しかし、その神権を釈義するのは預言者であり、釈義されるのはシャダイの神の摂理であった。そうであれば、主権者が釈義するのは、《法の実体》、即ち《法の構成的本性》となる民衆自身に属する《自然権》でなければなるまい。法の実体、つまり支配権の実体〔前節の1に当たる〕は多数者ないし民衆にある。「彼ら主権者たちによってもたらされた諸法」は、「主権者たち自身の権威のみによって守られ(*sola ipsarum summarum potestatum autoritate defenduntur*)、彼らの証のみに依拠する」という形で媒介され、釈義され、実践的に具体化された《法規》であり〔前節の2に当たる〕、その具体化された在り方が、支配権の諸様態としての統治状態(imperii status)、即ち個々の《国家形態》である。法の実体である《統治権》と、その具体化である《統治状態》との関係は、スピノザによって、まさに実体と様態、能産的自然と所産的自然の関係において捉えられていると言うことができよう²⁷)。

我々は、法の《釈義の基礎》が民衆の自然権にあることを確認できた。換言すれば《政治の原点》は民衆の自然権にある。では《釈義の原理》は何か。民衆の自然権から必然的にひもつかれる《政治の原理》は何か。我々は、これを《支配の構造》の中で検討してみることしよう。

第四節 支配構造の原理

その1 支配構造の基礎となる共通感情

主権者に属する権利は、統治権の実体である多数者つまり民衆の利益を如何に釈義するかによって規定され、具体化せられるが、そこに自ずから一定の限界が生まれてこよう。しかもその限界は、釈義される民衆の自然権から、《釈義の原理》として必然的に、或いは《自然的に》生ずるものであるとすることができる。ここで《支配の構造》というのは、「他者を〔自己の〕権利の下に有する(alterum sub potestate habere)」仕組みのことであり、いずれの国家形態をとろうとも全てに通ずる共通の構造となるが、要するに主権者には《自然的な》限界があって、それに絶対的権力を帰することはできないというのがスピノザの考え方である。

ところでその支配の構造であるが、スピノザによれば、それは、1.他者の身体的拘束、2.反逆手段の奪取、3.(威嚇による)恐怖、4.(恩恵による)希望の、四つの手段によると言われる(TP, Cap. 2, § 10)。前の二つが「他者の身体を掌握しても精神を掌握しない」のに対して、後の二つは「他者をその肉体とともに精神をも」、「恐怖ないし希望の続く限り、自己の権利に属せしめる」。しかし、前の三つに通ずる支配構造は、「戦争の権利」によって獲得された国家における、征服された民衆に対するものであり、《臣民》に対する処遇と称するよりも、《奴隷》に対する処遇に当たるとして、最善の国家を問題にする『国家論』では、専ら論ぜられるのは「自由な民衆(multitudo libera)の設立する国家」であり(TP, Cap. 5, § 6)、後の二つに対照化される支配構造、わけても、恐怖によるよりも、より多く希望によって導かれる民衆に対する支配構造である。いずれにせよスピノザは、支配を可能にする基底には、民衆の希望なり恐怖なりに代表される「共通感情(communes affectus)」があるとみる。但し、ここで「自由な民衆」と称されるその自由は、「征服された民衆」との対比の意味での自由であって、後に次章で述べるような、支配の構造自体には組み入れられない本来の《自由》という意味ではない。恐怖によってであれ希望によってであれ、民衆が他者である主権者の権利に服従する限りは、真に自由とは称されることができないからである。

その2 支配の限界

さて、こうした支配構造の枠組みを念頭に置いた上で、スピノザは主権者ないし国家の権利が、つまりは《政治的行為》がどこまで及ぶと考えたかを具体的に問題にしてみよう。彼はこの点で考察されるべき問題点を三つ挙げている。

第一に、主権者ないし国家の権利は、「あたかも一つの精神によって」導かれるように、多数者の力を顕現させるが、この「精神の一致(animorum unio)」なくしては発揮できないとされ、しかもそれは「健全な理性が全ての人々に有益であるとして教えるものを、国家が最も多く追求するのだから、決して概念されえない」と言われる(op.cit., Cap. 3, § 7)。理性によって認められる国民的利益の追求が《釈義の基準》である。

第二は支配構造の埒外にある一切は、国家権力に属さないが(op.cit.,Cap3, § 8)、それには、人間本性に直接起因する判断や感情がある。例えば、威嚇によっても報酬によっても、「誰も判断力を放棄することはできない」(loc.cit.)。感情に関しても然りである。「如何なる報酬或いは如何なる威嚇によって、人は憎む者を愛するように、或いは愛する者を憎むように動かされえようか」(loc.cit.)。こうした自然の判断や感情を、国家権力が左右できるとはスピノザは考えない²⁸⁾。逆に、国家の法律に対する如何なる非難も、「多数の国民がそれに制せられているからには」(loc.cit.)、法律を無効にしはしない。言うならば、これによってスピノザは、《釈義の範囲》つまりは政治的権力の及ぶ範囲を定めたとと言ってもよい。我々は『神学・政治論』において、この論点に基づいて言論の自由が確保されてゆくを知っている。

第三は、「多数の者が憤怒を感じずる事柄は、殆ど国家の権利には属さない」とされる(op.cit.,Cap.3, § 9)。ロックの「抵抗権」の言わば先駆とも目されるこの主張の真意は、主権者に属する権利が、その実体を構成する多数者ないし民衆の敵にならぬように用心すべきであるという警告にある(TP, Cap.4, § 5,6)。これによって、いわば《釈義の限界》が定められる。

我々は、この三つの「考察さるべき事柄」が、国家ないし主権者に属する権利の、言うならば実践的尺度、《政治の原理》として与えられ、他ならぬ主権者自身によって「考察さるべき(considerandum)」事柄として述べられている点に注目しなければならない。しかし、それはあくまでも主権者の個人的資質によらず(TP, Cap.6, § 3)、自然的に成立する尺度である。スピノザの観点からすれば、《支配の構造》から必然的に生ずる尺度であって、主権者がそれを尊重すると否とに関わらず、主権者の権利が民衆ないし多数者の権利に成り立つ限りは、為政者はこうした尺度に実践的に従わざるをえないと考えるのである。最善の国家は、この尺度を十全に反省し、それを《国家の精神》とする処に成り立つ。では、如何なる理由でこの尺度は《自然的》であるのか。

もともと支配の構造は、上記の四つのいずれの形をとるにしても、力の優位において相手を自己の権利の下に服従させるところに成り立つのであるから、国家間相互において、それぞれの国家が自己の保存を図って或いは盟約を結び、或いは戦争を行なうことによって、あくまで戦争権と平和権を保持し続ける(TP, Cap.3, § 13)のと同様に、支配の構造は、一種の自然状態におかれているとみることができる。それは、各人が自然状態においては「自己の才覚に基づいて」自己の保存を図らねばならないのと同様の立場にあると言ってよい。それ故、なるほど主権者は、ホブズの場合と同様(Lev. Cap.29, 0L3, p.234)、国家の法に従う義務はないが、しかし人間が自然の理に背いて自己の破滅の因子をつくるように、主権者ないし国家は、「理性に反して行動する限りは、自己に背き、或いは罪を犯す」と言いうるのである(TP, Cap.4, § 4)。

「国家は自然状態における人間が、自己の権利の下に在りうるためには、或いは自己の敵とならないためには、自己自身を滅ぼさないように用心する義務があるのと他ならぬ同じ理由によって、それらによって義務づけられている」(TP, Cap.4, § 5)。

国家の従うべき理由(ratio)とは、「それなくしては国家は国家たりえない法(leges)ないし規則(regulae)」であり、当然法の実体である多数者ないし民衆の自然権と、それに伴

う人間本性の諸法則に他ならぬ。もし、国家ないし主権者がこうした法則なり規則によって拘束されないとすれば、「国家は、自然物(res naturalis)ではなく、架想物(chimaera)とみなされねばならないであろう」(loc.cit.)。実践的尺度が自然的である所以は、支配の構造、即ち支配と服従の関係が、他の自然物と伍して存在する人間の、その自然性を基礎にして成立するからに他ならない。それ故スピノザは、支配と服従の関係自体を自然物一般に成り立つ能動と受動の関係として読み取っている(TP,Cap.4, §4)。「自己の権利の下にある(sui juris esse)」とは《能動者》として在ることであり、「他者の権利の下にある(alterius juris esse)」とは《受動者》として在ることである。自然との関わり(commercium)の中で、他者を自己の権利の下に服せしめる権力(potestas)は、「能動者の能力のみによってではなく、受動者自身の適応性によっても規定されねばならない」。「例えば、私は権利によって、この机について私の欲することは何であれすることができると言うとしても、私はこの机が草を食むようにする権利が私にあるとは、断じて知解してはいない。同様にまた、我々が、人々は自己の権利の下にはなく、国家の権利の下にあると言うとしても、我々は、人々が人間の本性を失い、他の本性に変わるとは知解していない。従って国家は人々を飛べるようにする権利を有するとか、同じく不可能なことだが嘲笑か嘔吐をもたらす事柄に敬意を払うようにする権利を有する、とは知解していない」(loc.cit.)。

もともと支配の構造は、権力とそれに対して生ずる共通した自然性としての人間の受動、いわゆる共通感情(communes affectus)を基礎にしているから(TP,Cap.6, §1)、共通感情に示される自然の理に背く支配は、支配たりえない。その場合、服従の因である主権者への「恐怖と畏敬」は、憤怒に変わるであろう(TP,Cap.4, §4)。そうなれば、理は支配の側にはなく、多数者である臣民の共通感情の側にあることになる。こうした場合、《服従契約》といえども、「必要ならば破棄されねばならない」とスピノザは主張する(TP,Cap.4, §6)。服従契約が存在すると否とに拘らず、支配の関係は緊張関係にあり、それ故に「自己自身を滅ぼさないように用心する義務がある」とされるのである。それ故、支配の構造は、必ずしも臣民が理性的であることを要求しはしないが、支配の論理としては臣民の共通感情を貫く自然の理の洞察をも含めて、人間の自然性に即しつつ、理性的でなければならないのは当然である。「反乱、内戦、法律の軽視ないし侵犯」が、「臣民の悪性によりも、むしろ不条理な国家状態に帰せられるべき」(TP,Cap.5, §2)であると考えられる点は、ホッブズにも通ずる(Lev.Cap.29,OL3,p.230)。しかし、ホッブズとは異なって²⁹⁾、スピノザは、そうであればなおさら、「臣民の徳と法の恒常的遵守は、専ら国家の徳と国家自体の権利に帰せられねばならない」と主張する(TP,Cap.5, §3)。支配への服従は、個人にとって徳に値しないのである。しかも服従の内容は、支配の構造によって異なりもする。勿論「国家状態の目的」が「生活の平和と安全」にある(op.cit., §2)点は異ならぬとしても。既に前章第二節で見たように、その《平和》が「臣民の無気力による」支配体制、その《安全》がただ「死を避ける努力」につきる支配体制が、「最善」であるとは言い難い(op.cit.,Cap.5, §4, 6)。最善の国家が求められる所以である。そうであるとすれば、「最善」であるとされる「平和と安全の内実」は、支配構造のもつ論理からひもとくことはできないであろう。それ故スピノザが、「人々が和合して(concorditer)生活を営み、国家の法が侵犯されることなく保持される処が最善の支配体制である」と語り(op.cit.,Cap.5, §2)、これをさらに敷

衍して、この言葉で「私が知解しているのは、ただ血液の循環やその他全ての動物に共通する事柄によって規定される人間生活のみではなくて、専ら理性によって、即ち真の精神の徳と真の精神生活によって規定される人間生活である」と語るとき、ホッブズの国家論をスピノザがどう読んだかを窺い知ることができると同時に、スピノザの《最善の国家》の目的には、『国家論』においても『神学・政治論』の場合と同様³⁰⁾、自己保存自体の内容として、精神の徳である《自由の実現》が含まれていると言って差し支えない。

その3 支配の目的

とは言え、如何に最善の国家であるにしても、それが支配の原理に立っている限りでは、それによってこうした自由が生みだされる訳ではない。服従から自由が生まれる訳はないからである。さりとてホッブズのように、義務の枠外に自由が許容される訳でもない。精神の徳を十全に発揮できる、そうした自由を保証しうる国家であってこそ最善の支配体制と称される、という意味である。それ故に、平和と安全の内実を《荒野》に貶める支配体制が批判の対象たりえたのである。最善の支配体制と称する所以は、むしろ「専ら理性によって、即ち真の精神の徳と真の精神生活によって規定される人間生活」、換言すれば人間の真の至福からみて、実現可能な最善の国家である。各人の最高善を可能にするが故に最善の国家なのである。スピノザの国家論は、その意味では、《政治》をあくまでも《倫理》から導く点で、アリストテレスの伝統に立っていると見てよい。「平和とは、…戦争の欠如に存せず、精神の一致ないし和合に存する」(TP, Cap. 6, § 4)と語るとき、この「精神の一致(animorum unio)」、「和合(con-cordia)」、或いは『神学・政治論』にみられる「協和する(con-spirare)」³¹⁾などの言葉が表わす「心の結合」の語義は、神と人、即ち自然と人、人と人の真の合一を狙うスピノザの倫理的課題から導かれるべき内容であるはずである。支配の構造が基礎にしている《共通感情》は、こうした真の合一の、たんなる《欠如態》、一種のデグラデーションにすぎない。逆に言えば最善の国家は、仮りにこのように共通感情を基礎にする支配構造の一つに数えられるにしても、それにも拘らず、こうした倫理的自由を可能にする場として考えられているのである。本章序説に提示したスピノザの言葉に見られるように、「人々が和合して生活を営む処が、最善の支配体制であると言う場合、…全ての動物に共通する事柄によって規定される人間生活のみではなくて、専ら理性によって規定される人間生活、換言すれば、真の精神の徳と真の精神の生活によって規定される人間生活である」(TP, Cap. 5, § 5)と、その条件と目的を鮮明にしている。スピノザは、こうした生活を、『神学・政治論』では、物質的な「現世的幸福(temporanea faelicitas)」(TTP, Cap. 5, p. 70)と区別して、「祝福ないし至福(beatitudo)」或いは「真の幸福(vera faelicitas)」、さらに「心[ないし精神]の平安(animi tranquillitas)」と称する(op. cit., Cap. 3, pp. 49-50; Cap. 6, p. 88)。『エチカ』についても同様である(Eth. V, Prop. 42)。こうした最高善の追求者は、《自由人》と称される(Eth. IV, Prop. 66, Sch.)。そしてこの目的に関わる生活規則(ratio vivendi)を、『神学・政治論』では「神の法」と称し、「人間の法」と区別した(TTP, Cap. 4, p. 59)。前者は、「最高善、即ち神の真の認識と愛とにのみ関わる生活規則」と規定され、後者は「生活と共同体の安全のためにのみ役立つ生活規則」

と規定されている(loc.cit.)。《支配の構造に立つ法》が関わるのは専ら後者であるが、それは、民衆自身の世俗的幸福と安寧を図るために、共通の権利の《釈義者》を別に必要とするからに他ならない(前節参照)。従って、自らの知性によって《法》を釈義する《自由人》にとって《法》は、直接《神的法〔ないし神の法〕》でなければならないことになる。

さて、我々が本章で行なった考察に従えば、支配の構造は共通感情(人間の受動状態)を基礎とする以上、支配の徹底は、支配の崩壊を招くと結論できる。そうであれば支配の原理、従って《政治の原理》は、むしろ支配の構造を止揚する類のものでなければならないことになる。因みにその場合、民主政治が最適の原理となるであろうことは断わるまでもあるまい。その実現には真に啓発された、《自由な》民衆が求められるとしても。《最善の国家の法》は、「生活と共同体の安全のために」定められるのみならず、「神の真の認識と愛」を各人が実践できるように定められるべきものであるとすれば、《法一般》の概念としての「それ自体で考察された法」は、むしろ直接的には《神の法》に現実化されるという方が正しいし、またそうでなければならない。《支配の構造に立つ法》が最善の国家の法として現実化するためには、この《神の法》の媒介によらねばならないであろう。それ故スピノザは、《神の法による生活》、つまりは《神への知的愛に勤しむ生活》の何たるかを問うと同時に、「また如何にしてそこから(hinc)最善の国家の基礎、並びに人々の相互の生活規則が帰結するか」を、《普遍的倫理学》の課題にするのである(TTP, Cap. 4, p. 60)。《神への知的愛》から《法》は如何にして導かれるのか。

第十四章 支配と自由₁)

第一節 法と道徳

スピノザは、ホッブズのように支配と服従の関係において法は法たりうるとする観点をとらない。スピノザが「それ自体として考察された法」とよぶ《法一般》の概念は、支配と服従の関係を前提にせず、逆に権力支配を前提にする法の発想は、本来の意味での法の欠如態に過ぎないとする。またホッブズもスピノザも、ともに法の典拠を《律法》に求めたが、ホッブズがそこから導き出したのは《権力者の統治》であり命令者への《服従の規範》であった。スピノザは《律法の源泉》に遡り、より一般的に「自然的な神的法(*lex divina naturalis*)」とよばれる、他の自然物にも互り、人間本性と自然を必然的に支配する自己保存原理としての《自然法則》から、「神の法ないし神的法(*Lex Dei; Lex divina*)」一般の意味するところを解釈し(TTP, Cap. 4, pp. 46-48)、「神の役割を演ずる」権力者の導入とその偶像化を決定的に拒否した。《神的法》となるものは、先ずもって自然法則に啓示され、人間本性を支配する必然的法則に証され、相互承認の場で現実化され具体化されるものとみなされる。だから、法一般の概念である「それ自体として考察された法(*lex absolute considerata*)」は、スピノザの場合《誠命》や《規範》や《掟》である以前に、むしろ自己保存原理を基礎とし、人間本性の必然性から導かれ、現実的状况に応じた相互承認に基づくところの、我々の《行動原理》として現実化する。

従って《律法》とは、スピノザにとってはヘブライ人たちの歴史的経験的に限定された《法一般》の一発現形態に他ならず、彼らの素朴な「認識の欠陥の故に」、しかも「ヘブライ人に関してのみ法であった」にすぎない(TTP, Cap. 4, p. 63)。前章にみたように、預言者と一般民衆の分裂、主権者と臣民の分裂は、《神》ないし《法の実体》の《釈義》を各人が行なうのではなく、それを預言者なり、主権者なりの権威と証に委ね、各人がその下に服従するところから生じたとされる。それ故、各人が預言の意味するところ、或いは法の意味するところを釈義する主体として在りうるならば、こうした支配と服従の関係、つまり「他人の命令によって人々に定められる生活規則が専ら法とみなされる」という隷属状態に陥ることはない、スピノザはみなす。

「法の真の理由とその必然性を知るが故に、各人のものを各人に帰する者は、確固たる精神でもって、しかも他人の決定によってではなく、自らの固有の決定によって行為する。従って正義者と称されるにふさわしい」(TTP, Cap. 4, p. 59)。

それ故、正義者(ないし義人)(*justus*)とは、《法の実体》を他者の権利の下ではなく、自己の権利の下で自ら具体化する能力の持主、自ら法の主体たりうる者である。従って自由人である(TP, Cap. 2, § 11)。もし全ての構成員が、正義者であり自由人であるならば、上記の分裂はなかろう。或いは同じことではあるが、「もし人々が真の理性の導く事柄の他には何も欲しないように、本性上成り立っているならば、実際、社会は何ら法律を必要としないであろう。むしろ人々に真に有用である事柄を、完全な自発性と自由な精神で(*sponte integro et liberali animo*)為すように、真の道徳的教訓を説くだけで絶対に十

分であろう」(TTP, Cap. 5, p. 73)。同様の接続法による仮定の表現は、『国家論』では第2章第5節、並びに第6章第3節において、また『エチカ』では、本論第十二章で引用した第4部定理37の備考2において、いつも、主権による支配の要請を持ち出す前提として必ず付加されている条件である。

『神学・政治論』では、先の文章に続いて、次のように述べられている。

「しかしながら、人間本性は、これとは全く別の仕方であり立っている。全ての者は、確かに自己に有用なものを求めはするが、健全な理性の指図によってでは決してなく、殆どの場合、たんなる欲望と精神の受動状態〔＝感情〕に駆られて、…ものを欲求し、有用なものと判断するのである。ここからして如何なる社会も支配と権力(imperium et vis)なしには存立せず、従って人々の欲望と溢れる出る衝動を緩和し、抑制する法律なしには存立しえないことになる」(TTP, Cap. 5, pp. 73-74)。

スピノザがこのように考えているとすれば、彼は権力の《支配》を《自由》の一種の欠如態において成立するものと見做している、換言すれば《支配の原理》を《自由の原理》の一種のデグラデーションと見做していると言うことができる。

そうであれば、先の「それ自体で考察された法」は、何ら現実的な根拠をもたない形而上学的設定、たかだか支配と服従の自然的展開を論理的に保証する前提にすぎないのではなく、何らかの形で、その現実的、具体的根拠を有するものでなければならないであろう。《正義者》ないし《自由人》は現実に可能でなければならない。《自由》は現実的でなければならない。従ってその現実的根拠は《国家の徳》である安全（同時に「平和」を加える場合もある）とは別のカテゴリーとして成立するところの、正義を自ら釈義し、実践する《個人の徳》₂）に求められることになろう。「神的法」は《自由の原理》として、先ずもって各人の《至福(beatitudo)》、《心の平安(animi tranquillitas)》を求めて、《神への知的愛(amor Dei intellectualis)》にいそむ実践的な行動原理において、実現可能であると考えられていると見做しても間違いはない。スピノザはホッブズとの相違を、その名を挙げて著作の中で自ら示す唯一の箇所、他ならぬこの点を強調して次のように述べた。

「如何なる国家に在ろうとも、人間は自由であることができる。何故なら、人間は理性によって導かれる限りでは、自由であるからである」(TTP, Adont. 33, p. 263)。

スピノザにとって自由は、支配の原理が可能にするものでもなければ、ホッブズのように義務の枠外に許容されるものでもなく、《自由の原理》に基礎付けられてはじめて《支配の原理》が可能になると考えられているのである。それ故「それ自体で考察された法」の概念は、それが現実化されるに当たって、ただたんに支配と権力を前提にする法に現実化されるだけでなく、各人に与えられた能力の自己実現としての、自由を望み、自由を体現する個人の生活規則として現実化されるとみるべきである。先の引用文中においてスピノザが「真の道徳的教訓(vera documenta moralia)」と称するものがそれに当たると考えられる。しかし、注意すべきは、このことが決して外面的行為に関わる《法》と、内面的心術に関わる《道徳》への分裂を意味するものではないという点である。自由が必然を前提とする以上、道徳がたんに「内的法廷」にのみ関わる問題で済む訳がない。いわゆる法と道徳は、スピノザにおいては、ホッブズとは異なる意味ではあるが、やはり内面的心術と外面

的行為の両面に同時に関わる実践原理、つまりは《自由の原理》の、二様の現実化でなければならない。しかし、両者は如何に関わるのか。我々は、以下において、この両者の関係を具体的に問うことを通して、スピノザにおける支配の概念と自由の概念の関係を浮き彫りにし、同時に本論をしめくくりにしたい。

第二節 支配構造の両面価値性

権力支配に現実化されるいわゆる法ないし法規の観点と、道徳的教訓に現実化される自由の観点が異ならざるをえないのは、両者の実践的課題が異なり、実践する主体が異なるからである。前者の課題は、スピノザの場合、国家の徳としての平和と安全にあり、実践する主体は主権者であり、臣民はそれに服従する。後者の課題は各人に可能な最高善の追求にあり、実践する主体は個人である。後者の立場からすれば、前者は自己の目的の実現のための手段にすぎず、それ故、前者の課題は後者の実践形式の中に解消することになる。スピノザにおいては、《自由》は《法規》によって許容されるではなく、却って《自由》が《法規》を許容するのである。スピノザは、この間の事情を『国家論』において次のように説明している。

「…従って人間は、理性によって導かれることが多ければ多い程、即ち…より自由であればある程、それだけ益々恒常的に国家の諸法を守り、自分がその臣民である主権者の、諸命令を実行するであろう」(TP, Cap. 3, § 6)。

では、悪法についてはどうか。如何なる国家状態であろうとも、それは自然状態に優る恩恵を与えうると、スピノザは言う。

「従って、理性によって導かれる人間ならば、もし国家の何らかの命令によって、理性に反すると知っている事柄がなされねばならないとしても、その損害は、国家状態そのものから汲み取る利益によって十二分に償われるのである。何故なら、二つの悪のうち、より小さい悪を選ぶことが理性の法則であるからである。かくして我々は、国家の法によって為されるべき事柄を為す限りは、何人も自己の理性の指図に反して行為してはいないと結論できるのである」(loc. cit.)。

一見ホブズと見紛うばかりのこの論点に、我々は二つの点で注意しておかねばならない。先ず第一点。この論点は、『国家論』の以後の展開において、それ故にこそ国家の権利が如何にあるべきか、否、事実として、「国家の能力、従って国家の権利はどこまで及びうるか」ということを述べる前提にすぎないということである。我々は、主権者に属する権利、即ち国家の権利は、スピノザにとっては、あくまで民衆の権利を釈義する権利に他ならなかったことを常に念頭に置くべきであろう。もう一点注目すべき事柄がある。それは、彼が上述の文中で「主権者の諸命令を実行する(exequetur)」、或いは「国家の法によってなされるべき事柄をなす限りは(quotenus id agit, quod…)」と述べる時、それらを「服従(obedientia)ないし「恭順(obsequium)」とは理解していないということである。このことは、さほど離れていない後の文章で明瞭に見られる。即ち、「それと言うのも、精神は、理性を使用する限りにおいて、主権者たちの下にはなく、自己の権利の下にあるからである」(TP, Cap. 3, § 10)。自由の観点からする実定的法の許容は、法への服従ではな

いのである。如何なる国家状態と言えども自然状態に優る恩恵を与えることができるとするスピノザの観点は、たんに悪法も法なりとする妥協の精神と見るべきではなく、悪法は悪法として、《改善》の可能性を生む自由の観点の支配下に置くことと、積極的に捉えるべきであろう。スピノザは『エチカ』において、この自由の観点から、きっぱりと言いつける。

「正と不正、罪と報奨は、外来的概念であって、精神の本性を説明する属性ではない」(Eth. Prop. 37, Sch. 2)。

ここで「外来的概念(notiones extrinsecae)」とは、観念とその対象との一致が真理の外来的徴表とよばれて、起成因の把握(真理の本来的徴表)の、あくまでも結果として成立する概念に過ぎず、第二義的扱いを受けるのと同様に(Eth. II, Def. 4)、法を遵守し報奨に値するだけでは、精神の本来性を解く鍵にはならないことを指している。命令による強制も、結果的には《法の遵守》を生み出すことができるからである。それ故実定的法の観点、即ち支配権力に基づく諸法規は、精神の本性を解明する手だてにはならない。《服従》それ自体は、断じて美德ではないことになる。それは、欲望に支配されるのと同様に《精神の隷従》にすぎないからである。

スピノザの《律法》に対する批判はこの点に集約できる。確かに支配の構造からすれば、威嚇による恐怖に強制されて奴隷のように服従するよりも、何らかの「善への希望」に促されて、例えば、約束の地カナンを夢見ることによって、各人が「欲して自らの責務を果たす」(TTP, Cap. 5, p. 74) ことこそ望ましく、モーゼの支配も、それ故「神の力と命令によって宗教を共同体に導入し、人民が恐怖によるだけでなくむしろ献身によって自らの責務を遂行せしめるようにした」が、それは、エジプトにおける隷従生活に「慣らされた人々」に適した支配構造であり、「律法」の意義も、その点にあるとスピノザはみた(op. cit., p. 75)。如何に「自発的に(sponte)」自らの責務を果たすにせよ、その「理由(ratio)」が支配者として念頭に置かれた神(つまりシャダイの神)への「献身」に成立する以上、「神への服従」であり、これは後のカントの自律(Autonomie)の規定にも通ずるが、こうした献身と信仰の生活は「絶えざる服従の教化」(TTP, Cap. 17, p. 216)であり、自由とは言えない。しかし、支配の観点からすれば、これに優る支配はないと言ってよい。モーゼに代表されるように、「国民の心に至るまで支配を及ぼす者は、最大の支配権を有することになる」(TTP, Cap. 17, p. 202)。またそれ故に、支配権を篡奪した王たちが「自己の安全のために」自らを神格化し、帰依を求めることにもなる(op. cit., Cap. 17, p. 204)。ところが、他方、如何なる者も人間本性を支配することはできない以上、同じく精神にまで及ぶ支配体制は、「圧制的(violentum)」たらざるをえない。

「…何を真理として受け入れ、何を虚偽として拒否すべきか、さらには如何なる見解によって各人の精神が敬神に促されるべきかを、最高権威が規定せんとする場合には、臣民に不正をなし、臣民の権利を奪い取るものとみなされるということになる。けだしこうしたことは各人の権利に属し、たとえ望んでも誰もそれを放棄することはできないからである」(TTP, Cap. 20, p. 239)。

支配の構造は、こうした両面価値性を免れる訳にはゆかない。如何なる支配構造にもつきまとうこの限界、これこそ、『神学・政治論』においてスピノザの主張したい眼目の一

つであったと考えられる。そしてこの《限界》が在るが故に、支配の徹底は支配の崩壊に結びつかざるをえないのである。）。服従を基礎にする支配の構造は、それ自体としては法を導くことはできない。換言すれば、本来《服従》は、《政治の原理》たりえないのである。『神学・政治論』においては、スピノザは、明確に「国家共同体の究極目的は、支配すること(dominari)ではない」(TTP, Cap. 20, p. 227)として、次のように続ける。「[それは]人々を恐怖によって抑制し、他者の権利の下に置くことでもない。逆に各人を恐怖から解放して、可能な限り安全に生活できるようにすること、換言すれば、各人が存在し、活動するための自然権を、各自が自他の損害なく最善に保持するようにすることである」、と。ここに我々は、スピノザが、ホッブズとの相違を尋ねられて答えた言葉。)の真意を明らかに読み取ることができよう。そして結語は、「それ故、国家共同体の目的は、実に自由にあるのである」(loc. cit.)、と言われる。確かに『国家論』では『神学・政治論』に比べると、「自由」という言葉は積極的に用いられてはいないが、だからと言って、我々はスピノザの念頭から、既に述べたように、この理念が失われた訳ではないと考える。その最たる理由は、『国家論』においても、支配構造の原理は、あくまでも自由のデグラデーションとして捉えられているからに他ならない。スピノザは、一貫して、支配の構造を通して《放恣》を《服従》に導く《適法性の原理》が、精神の一致、和合を通して《隷従》を《自由》に転ずる自律的《道徳性の原理》によって、限定されうるものとみているのである。言うならば、よしんば全ての者が正義者であり、自由人であることは不可能であるとしても、《政治の原理》は《支配の原理》を可能な限り止揚する類のものとして、構想できると考えたと言うことができる。

それ故に、先の条件が語るように、「もし人々が真の理性の導く事柄の他には何も欲しないように、本性上成り立っているならば」、《自然状態》こそ、最も願わしいことにもなるのである。そこには、支配のために人間本性を矯めんとする強制力も働くことはあるまい。それがもし叶わぬならば、支配に限度を設け、《支配権》を直接民衆自身の掌中に保つ構造を狙うことこそ、最も自然的であろう。「民主的支配体制(imperium democraticum)」ないし「民主政治(Democratia)」を、「最も自然的」と称し、「自然が各人に認める自由に最も近い」(TTP, Cap. 16, p. 195)とし、『国家論』では、さらにこれを「完全に絶対的な支配体制(omnino absolutum imperium)」(TP, Cap. 11, § 1)と称する所以である。

周知の如く、『国家論』は民主国家の説明を殆ど欠く状態で未完に終った。我々は、それを補うために『国家論』のその他の箇所と『神学・政治論』の叙述に彼の観点を探らねばならないが、それだけでもしかし、以下の点は十分に論じることができるであろう。

第三節 民主政治のデグラデーションとしての支配諸形態

スピノザの政治形態に関する議論の中で、我々が何より注目したいのは、スピノザにおける《絶対的支配体制》が、一主権者による完全な支配の構造に具現するのではなく、むしろその対極、つまり服従の全面的止揚、全民衆の完全な自由の獲得に具現すると考えられている点である。

スピノザは、『国家論』において、権利が一人の者に委譲される支配体制と「十分に大きい会議体(satis magnum Concilium)」に委譲される支配体制の相違に触れて、次のように述べている。「従って我々は、十分に大きい会議体に委譲される支配権は絶対的である、或いは最も絶対的な支配体制に近い、と結論する。何故なら、もしこうした絶対的支配体制が存するならば、それは、実際に全民衆が掌握する支配体制であるからである」(TP, Cap. 8, § 3)。それ故、ここで言われる「絶対的支配体制(absolutum imperium)」とは、「それ自体として考察された法(lex absolute considerata)」が、直接、真に自由な個人に具現するのと同様に、全民衆が、自らの支配権を直接掌握する国家形態、換言すれば真の《民主国家》に具現するとみることができる。『神学・政治論』では、民主国家は「可能な一切の事柄に対する最高の権利を、結社的に(collegiater)有するところの、人々の全体的連合(coetus universus hominum)」(TTP, Cap. 16, p. 193)と定義され、この《民主的支配体制》の「基礎と目的」は、「不条理な欲求を退けて、人々を理性の限界内に可能な限り保持し、和合的かつ平和裡に(concorditer et pacifice)生活するようにすること」(op.cit., Cap. 16, p. 194)にある。そしてこの、「不条理な欲求を退けて、人々を理性の限界内に可能な限り保持する」手段は、他ならぬ『国家論』で言うところの、「十分に大きな会議体」にあり、しかもその決定は、構成員の自由と平等を保障するための、無記名投票による多数決原理によってなされる(TP, Cap. 6, § 25; Cap. 8, § 27)。「民主的支配体制においては、不条理な事柄は比較的恐れられるには及ばない。けだし一つの連合体の大部分は、もしそれが大きければ(si magnus est)、不条理な事柄において一致することは殆ど不可能であるからである」(TTP, Cap. 16, p. 194)。『国家論』にも、もちろん同趣旨の言辭はみられる。)。ルソーに先駆けるこの考え方は、ルソー流に言うならば、特殊意志の総和の中から一般意志が残る、と言うこともできよう。もちろん全体意志と一般意志の区別は、国家理論の基礎としてなお明示的ではないとしても。

ともあれ、《民主政治》においては、「誰も自己の自然権を他者に委譲して、もはや何らの相談も自分にはもちかけられなくなるというようにではなく、自分もその一員となる社会全体の多数者(major totius societatis pars)に自己の自然権を委譲する」のであるから(TTP, Cap. 16, p. 195)、「全ての者は、以前の自然状態におけるのと同等の者として止まる」ことになる(loc.cit.)とされる。要するにここにおいては、《統治者》と《被統治者》は一致する。自己が自己に、換言すれば自己が全体に、或いは自己が理性に服する限り、《自然状態》におけるのと等しく、「自己の権利の下にある」と言うことができるのである。

しかし、スピノザは、主権が民衆全体に及ぶこの《絶対的支配体制》を、必ずしも民主政治にのみ帰属するとは考えていない。例えば、「貴族国家は、君主国家よりも一層…絶

対的支配体制に近づくに依りて、それだけ一層安全であり、その状態はより良いものとなるらう」(TP, Cap. 8, § 7)という表現がそれを示す。つまり、貴族政治も、この絶対的支配体制という《支配の完全性》をより十全に具現する限りにおいて、より良い状態となる、とみるのである。君主政治もその例に漏れない。君主政治に関する章の結びの言葉は、これを裏書きしてくれる。「従って我々は、王の権力が民衆自身の力のみによって決定され、民衆自身の護衛によって守護されるようになりさえすれば、王の下で、民衆は十分に広範な自由を保持することができる」と結論する。そして、これが君主国家の建立に際して、私が従ってきた唯一の規則であった」(TP, Cap. 7, § 31)。スピノザがそれぞれの国家形態における最善のものを求めて、君主国家においては顧問官たち(Consilarii)のもつ会議体(Concilium)に、貴族国家においては貴族たち(Patricii)⁹)のもつ最高会議体(supremum Concilium)に、民意の集約を反映せんとして、その権原を重視する(op.cit., Cap. 6, § 17, § 19; Cap. 8, § 7)のは、そのためである。《支配権の実体》が民衆自身の《糾合した自然権》にある以上、《絶対的支配体制》は、たんなる「国家へのユートピア的要請」⁹)としてではなく、それぞれの国家形態において、非十全ではあるにせよ、具現するのなければその存立を危うくすることは、「経験自体からも」知りうる事柄であり(TP, Cap. 7, § 30)、マキャベリの言葉を引いて行なう彼の説明によれば、国家の崩壊を避けるためには、絶えずそこに立ち返らねばならない、いわば《支配体制の原理》として考えられており(loc. cit.)、その意味からしてこの《絶対的支配体制》を、それぞれの具体的な《政治体制》に可能な限り十全に反映させた場合、それが《最善》と称されるのである。

また民主政治は、この絶対的支配体制を、それ自体で十全かつ最も本来的、自然的に具現するものであるが故に、「完全に絶対的な支配体制」と称されることにもなる(op.cit., Cap. 11, § 1)。そうであればもちろん《民主政治》は、それぞれの支配形態ないし政治体制の《完全実現体》となると同時に、他の二形態である《君主政治》と《貴族政治》は、そのデグラデーションとしてみなされることになる¹⁰)。現実の二形態を支えているのも、スピノザに言わせれば、この《絶対的支配体制》であった。『国家論』の副題として現実の二形態のみが掲げられる所以でもある。

スピノザは、「多くの貴族国家は、もともと(prius)民主国家であったと、私は確信している」と言う(op.cit., Cap. 8, § 12)。そして外因としての主権を有さぬ外国人の流入、内因としては、一方に国事に対する無関心、他方に排他的な支配欲を挙げつつ、「少しずつ支配権は少数者に移り、遂には派閥争いによって一人の者に帰する」ことになると言う(loc.cit.)。加えて、経験上、民主国家は、隷従を強いる君主国家に比べて永続的でなく不安定であるという指摘も行なっている(TP, Cap. 6, § 4)。ともあれスピノザはそのデグラデーションの因子が、基本的には人間本性に巢食う、感情としての排他性、嫉妬(invidia)にあると考えて、こう述べている。「けだし、人々は、…本性上敵であり、従ってたとい法によって相互に結び付けられて拘束されていても、その本性を失わない。民主国家が貴族国家に、そして貴族国家が遂には君主国家に変わることも、ここから生ずると私は考える」(op.cit., Cap. 8, § 12)。

それ故、絶対的支配体制という概念は、たんなる《理想》としてではなく、あらゆる国家形態——ときにそれぞれの国家の形相(forma)と言い替えられる——に通ずる国家のコ

ナトゥスと考えられているとすることができる。《国家の形相》が「他の形相に変わる(in aliam formam mutari)」ということは、人間について言えば、死或いは記憶喪失について語られるが(Eth.Ⅱ, Prop.39, Dem. et Sch.)、同様に、それはそれぞれの国家形態を基礎づける「基本諸法(jura fundamentalia)」(TP, Cap.10, § 9)の変更にも当たるであろう。我々の言葉で言えば《憲法》の変更である。《形相の変更》は《国家の解体》と同義である(op. cit., Cap.10, § 10)。その意味でスピノザは、《基本諸法》を「支配体制ないし国家の生命(anima imperii)である」(loc. cit.)と言う。民衆の自然権を糾合した国家の権利に、スピノザは《国家の生命》を見る。我々が、絶対的支配体制という概念を国家のコナトゥスとみなす所以である。《権利(jus)》が《法(lex)》である所以は、既に前章で述べたように、国家が国家として自らを維持し保存するに当たって、従うべき理がそこに存するからに他ならない。「この諸法を維持することによって必然的に国家は維持せられる」(loc. cit.)。では、諸法は何によって維持され守られるのか。断るまでもなく、一方では《理性》によって、他方では《共通感情》によって守られる。「ただ、理性の助けにのみ支えられるとすれば、確かにそれは無力であり、また容易に破られる」(loc. cit.)。何故なら、全ての者が正義者ではありえないが故に、支配の構造は必要となるのであるから、たとい絶対的支配体制が十全に具現する民主国家であろうとも、共通感情抜きには国家は国家として成立しえないからである。

我々は、既にスピノザの『国家論』におけるライトモチーフをまとめて、人間の本性にまで及ぼんとする支配の徹底は支配の崩壊をもたらすということ、また自由の実現を国家の目的とする限り、支配の構造は支配の原理を止揚する類のものものでなければならないということ、そしてそれが叶わぬとなれば、支配に限度を設定し、支配権を直接民衆自身の掌中に保つ構造を目指すべきであるとする考え方を示した。確かに最善の国家を目指す限り、絶対的支配体制の具現という形で、この課題は解決するかに思える。その際、多数決原理を伴い、代議的機能を発揮する「十分に大きな会議体」の役割は、排他的な情念を伴う不条理な欲求を退けて、人々を理性の限界内に「できるだけ」保持し、いわゆる一般意志を実現する鍵となるものと、確かにスピノザは考えている。しかしそれならば、一方に自由の観点に立つ自律的道德性の要請を行ないつつ、他方に支配の観点に立つ適法性の要求を、自由の観点とは独立に、支配の原理から導くことにはならないのか、という疑問が生じよう。そして、それが端的に法の遵守への基礎を一方で理性に求めながら、他方では共通感情に求めるという、両義性に現われるのではないかと思われる¹¹)。否、それどころか、諸法は、理性にのみ期待する限りでは「確かに無力かつ容易に破られる」となれば、《支配の原理》こそ、やはり、法を導くべき基盤であって、《自由の原理》は、たかだか個人的道德の原理たるに止まるという誤解さえ生みかねない。「十分に大きな会議体」は、両者の矛盾を一挙に解決できる《機械仕掛けの神》ではないのか、と。

その上、先述の政治形態の変遷についての記述は、何よりも、経験的事実として、その変遷が、支配の原理において優る政治形態へと移行することを、彼自身が示しているのではないのか。しかも、支配の永続性という点で「人民国家ないし民主国家ほどに長続きしなかった国家はない」と言われる(TP, Cap.6, § 4)。ところがそれにも拘らず、「隷属、野蛮、荒野」が平和であろうはずはないから、平和とは「精神の一致ないし和合」にあり、そこに

こそ、国家の狙いがなくてはならぬ(*loc.cit.*)として、《支配の原理》はあくまで《自由の原理》から導かれなければならないとするのが、彼の論旨であってみれば、支配と自由の両原理の葛藤を如何にして裁断するかに、彼の《国家論》の真意をさぐる鍵があるとしなければならない。

終節 自由の現実化

自由の実現は、第一節でみたように、あくまでも個人の能力、《個人の徳》に拠るものである。しかし支配体制の目的である「生活の平和と安全」の実現は、あくまでも《国家の徳》ないし能力に拠るものであるから、国家にとっては、各人が如何なる理由からこの支配体制の目的の実現に寄与するにしても、その理由自体については本来問うに及ばぬ事柄であろう。スピノザはこのことを、『国家論』では第1章で先ず簡潔に指摘した上で、第6章において、国家の形成原理として次のように述べる。

「…国家は、従って、統治者をも被統治者をも含めて全ての者が、欲すると欲せざるとに拘らず、公共の安寧に関わる事柄をなすように、必然的に仕組まれていなければならない。換言すれば、全ての者が自発的にであるか、それとも強制力によってであれ必要に迫られてであれ、理性の命令に基づいて生活すべく強制されるように仕組まれていなければならない」(TP, Cap. 6, § 3)。

何故なら、公共の安寧を専ら統治者個人の徳性に期待することも誤りである(loc. cit.)と同時に、専ら被統治者の徳性に国家の安寧の基盤を求めることも、誤りであるからである(op. cit., Cap. 5, § 2, 3)。それ故、国家の徳は、国家の《仕組み(institutum)》、つまり制度にあり、国民に求めるのは《適法性》、つまり「権利ないし法からして善であり、共同の決定によって為されねばならないことを実行する恒常的な意志」、即ち「恭順(obsequium)」であって(op. cit., Cap. 2, § 19)、その理由_{1, 2})が、自発的にであれ何であれ、問うに及ばぬのである。問われるのは、ただ、現実の生活における行為である。スピノザが『神学・政治論』において、「臣民にするのは、けだし服従する理由に非ずして、服従である(non ratio obtemperandi, sed obtemperantia)」という有名な言葉を述べる所以である(TTP, Cap. 17, p. 202)。ここに、前章第四節で述べたところの、《支配の原理》が超えようとして超えることのできない自然的限界が示される。この限界を超える支配の徹底は、既に述べた通り、支配の破滅に至るからである。《支配》が自由なり精神を限定することは、自由や精神の《否定》となるからである。限定はこの場合にも否定となる。

『神学・政治論』では、この限界の指摘を俟って、信仰の自由を含む、言論の自由が肯定される。

各人の自然権が支配権に糾合されるとしても、「各人は、自分独自の決定からして行為する権利のみを放棄したのであって、推理し、判断する権利を放棄したのではない」(TTP, Cap. 20, p. 241)。反逆的意見なるものについても、「反逆的人間が反逆的であるのは判断や意見の故にではなく、そうした判断が含む行為の故にである」と言われる(op. cit., p. 243)。しかも、「契約破棄、復讐、怒り等々を含まない意見は反逆的ではない」(loc. cit.)と言われる。勿論、法によって禁止されえない悪徳も数多い。「一切を法律によって規定しようとする者は、悪徳を矯正するよりも、むしろ挑発するであろう。禁止されえない事柄は、必然的に許容されざるをえない。よしんばそこからしばしば弊害が生ずるとしてもである。実際、贅沢、嫉妬、貪欲、暴飲、その他類似の事柄から如何に多くの害悪が生じることか。しかし、これらは法律の命令によっては禁止されえないから、まことに悪徳ではあるにしても耐えられる」。まして「全くの徳であり、抑圧されることのできない判断の自由は、況

んや容認されねばならない」と、スピノザは言う(op.cit.,p.243)。この自由が学問と芸術の進歩に欠かせないことも無論指摘されている。かかる自由の制圧は「支配者の恥辱」(op.cit.,p.245)であり、支配者に対する阿諛と追従は、「国家に最も欠かせぬ信義の頹廢」を招くと言われる(op.cit.,p.243)。『国家論』にも、類似の指摘がなくはないが¹³⁾、こうした自由の積極的称揚はみられない。或いは未完の箇所¹⁴⁾に遺される筈であったのかもしれない。しかし、それに替って登場したものもある。

法によって禁止されえない悪徳を「間接的に」防ぐために、「多くの者をして賢明に生活するようには努力させないとしても(これは不可能であるから)、それによって国家共同体の有益さがより大となる、そうした感情に導かれるようにする支配体制の基礎」が建てられるべきであるとして、「普遍的かつ恒常的な利殖感情(avaritiae affectus)」を、名誉欲(gloriae cupido)に結び付けるべきであるとして積極的に評価しようとしている(TP,Cap.10, § 6)。ここに『エチカ』を介して得られた、『国家論』における、より現実主義的なスピノザの観点がみられよう。感情を感情であるが故に否定的に扱うのではなく、よしんばそれが受動的ではあっても、人間本性につきまとう共通な感情であるならば、そこに肯定的な要因を求めんとするのである。実は、君主政治において顧問官会議を設けるが、その会議体の「最大の重要性をもつと思われる」効用を、「こうした名誉を得んとする共通の希望によって」人を「徳に刺激する」点にある、とみているのである(TP,Cap.7, § 6)。同じ効用は当然他の国家形態にも一般的に認められる(op.cit.,Cap.10, § 8)。民主国家にも、こうした最高会議を導入することによって、間接民主主義がむしろ肯定的に主張される(op.cit.,Cap.11, § 2)。

権力に対する共通の恐怖と同様、こうした共通の希望も国家を維持する《共通感情》であり、スピノザが後者をより重視することは既に繰り返し述べた通りである。我々は、一般的解釈同様、共通感情という概念の果たす意義を十二分に認めねばならない。しかし、この《共通感情の原理》と《理性の原理》との乖離を承認する議論には与することはできない。既に我々は本論第九章において、受動感情のもつ両面価値的性格を論じ、自己満足が受動感情と能動感情の両側面から規定されて、両者を媒介する意義を担い、それが名誉欲を肯定的に評価する理由となったことを確認した。さらには、第八章第四節においてみたように、喜悅の感情が受動と能動において異質でなく、人間に反省力が具わる限り、受動から能動への転換は一元的に把握できることを指摘した。いやそれどころか、我々は本論の随所において、有限者に内在する無限性を、完全性のデグラデーションとして捉えて、現象を仮象としてではなく、まさに永遠性の持続への顕現として捉えてきた。そうでなければスピノザは、コナトゥスを個物に内在する、《限りにおける神》として把握することはなかったであろう。しかし、完全性のデグラデーションとしての在り方は、感情の両面価値性に如実に示されるように、絶えず充実化と空虚化の間を動揺している。それは有限的事物の定めであると言ってもよからう。スピノザは、こうした定め¹⁵⁾に置かれた人間存在の、肯定的な側面に絶えず注目し、その側面を活かそうとするのである。否定的な側面からみて、受動と能動を二元的に截断するのではなく、《完全性への移行》を肯定的に捉えて、受動から能動への転換の契機に絶えず注目していると言ってもよい。名誉欲もやはりこの転換の《契機》となりうると、スピノザはみたのである。

しかしそれにも拘らず、名誉欲はあくまで名誉欲にすぎない。スピノザは、『国家論』において、「共通の希望」の一般的効用を述べる件に直接続けて、次のように語る。

「しかし、見方を変えれば、彫像、凱旋式、並びにその他の徳の刺激剤(virtutis incitamenta)は、自由の象徴であるよりも、むしろ隷従の象徴である。けだし、徳の報酬は、隷従者には認められても、自由な者には認められないからである」(TP, Cap. 10, § 8)。

徳をあくまで《個人の徳》とみなす限り、報酬を得ようとして徳を行なう者は、真の有徳者に非ずとするスピノザの観点からすれば、如何に支配の原理に適うにしても、こうした共通感情に基づく行為は、刑罰への恐怖の故に法に従うのと同じく、法を法として尊重するが故に法に従う行為ではない。法に従う《行為の理由》は法自身にはなく、法以外の理由、即ち報酬を得ようとする欲望にある。報酬が心の糧である。この欲望に従う者が《隷従者》と称される所以である。こうした行為は、受動感情を支配する《感情の法則》に従っているにすぎない。もし報酬が得られないならば、法を無視することもありえないことではないのである。しかしこうした報酬が、国家の法を法として尊重するが故に与えられもするのだと知るに及ぶ契機となるならば、それは、十分に《徳の刺激剤》となりうることも事実である。それにも拘らずその報酬を心中当てにする行為は、やはり真の道徳性に適うものではない。「至福は徳の報酬に非ずして、徳それ自身である」(Eth. V, Prop. 42)からである。それに対して、《正義者》と称され《自由人》と称される者にとっては、法に従う行為と、それを産み出す行為の理由は一致し、ともに法自身にある。心の糧は法にあり、法を具現する自らの自由に、真の満足を見出すことになる。

ところで、この隷従者と自由な者の相違は、あくまで《個人の徳》から見ての相違であって、《国家の徳》という観点から見ると、この相違は眼に映らない。服従の行為は問うても、その理由を問わぬからである。おしなべて服従とみるからである。しかし、その服従を要求する法自体が、《絶対的支配体制》を何らかの形で具現する以上、法への服従は「他者の権利の下に属する」ことにはならない。『神学・政治論』の表現を借りるならば、支配権への服従は、「自分もその一員となる社会全体の多数者」への服従であり(TTP, Cap. 16, p. 195)、それは、『国家論』の表現を借りて言えば、「理性を使用する限りにおいて、主権者たちの下ではなく、自己の権利の下にある」ことに他ならない(TP, Cap. 3, § 10)。自由が必然を前提にしている限り、自らの権利の下にある法に従うことは、自由ではあっても隷従ではない。そうであるならば、《絶対的支配体制》という概念は、国家の仕組みとしての、換言すれば制度としての自由の概念に他ならないと言ってよかろう。それと言うのも、先述した通り、絶対的支配体制とは、全民衆が掌握する支配体制という形で、「それ自体として考察された法」、つまりスピノザにおける《法一般》を具現するものであるからである。一言でいえば、それは、《自由の原理》を制度として活かし、具現している。それにも拘らず、《国家の徳》からみる限り、《個人の徳》である自由に立つところの、理性による法の遵守は、服従と変わらない。ここに制度のまさに制度たる限界が示されることになる。制度自体が《自由のデグラデーション》であるにすぎない。人は制度によって自由になることはできないと言ってもよい。《国家の精神》は、「あたかも」一つの精神の如くに働きはしても、精神それ自体ではないからである。

かくして我々は、次のように結論することができる。

スピノザの法一般の概念、即ち法の実体となる《それ自体として考察された法》は、一方に自由の観点に立つ《道徳性》の領域を開き、他方に支配の観点に立つ《適法性》の領域を開くが、後者を《絶対的支配体制の発現形態》とみなす限り、実は、後者は前者の原理を制度上実現したものに他ならない。従って、《支配の原理》は、《自由の原理》から導出され、それ自体として独立したものではなく、また独立し絶対化するものとする訳にはゆかないと言うことができる。しかし、適法性はあくまで《行為の理由》を問わず、《行為自体》を問うのみであるから、法を法なるが故に為す行為とともに、刑罰への恐怖、報酬への希望にみられる法以外の理由から導かれる行為を同時に含むことになる。これらの行為は、法に伴う権力に強制されて法を遵守するにすぎないが、その理由が問われない限り、《適法性》の範囲に帰属し、《自由の原理》と外面的に合致する。この合致において、《共通感情》は容認されるのである。行為の理由は異なっても、行為自体が自由の原理に一致するから容認されるのである。行為の理由としては相対立する自由と隷従、《道徳性》からみれば相容れない理由ないし根拠を、このように《適法性》が含むところに、今度は逆に、権力または権威への隷従が、法の仮象として成立することになる。前章に指摘したように法則と法規を切り離し、自然法則を誠命ないし法規の転義とみなす考え方、《支配》から《法》を導く転倒が生ずる。《適法性》が両面価値的性格を担い、支配の徹底が支配の崩壊に至る所以である。スピノザは、行為の理由と行為自体を区別しながら、なお、道徳性の概念を行為の主観性の側面に限らない観点に立つことによって、このように《支配の原理》が孕む危険性を、まさに行為に互る《主体的自由》の観点から、抉り出すことに成功したのである。

我々のコナトゥス（自己保存力）は、身体の維持に固執し発揮されるにも拘らず、我々の身体は自然界の相互作用の中で結局滅び去ってゆくように、国家もまた、そのコナトゥスにおいて限界を有する。しかしその限界は、外因を別にすれば、国家の精神自体の墮落であろう。まして国家の精神は個人の精神と異なり、永遠性に与る類のものではない。スピノザは『神学・政治論』第17章において、モーゼによって建てられたユダヤ人の最初の国家の滅亡の内因を問い、それが、神の律法を仮象に貶めた彼らに対する「天上の怒り」にあったとして、「律法は、律法、即ち人民の救済に非ずして、むしろ罪の償いにして刑罰である、とみられることほど、私は、いくら驚いても驚くに足りない」と慨嘆している（TTP, Cap. 17, p. 207）。《適法性》の概念が、服従から導かれた末の倒錯は、果たして彼らユダヤ人たちだけの運命であったとすることができるであろうか。政治的自由のスローガンも、自律的道徳性に現実化する精神の自由に支えられない限り、ひっきょう権力争奪のプロパガンダに終始することも、スピノザの政治理論の歴史的証左として、我々の眼前にある。スピノザにとって、人間の在り方を決するのは《自由》か《隷従》かのいずれかである。自然との共属性に立ちながらも、《知性の秩序》に則り精神の永遠性に自己を求め、それとも他の自然物との共属性に埋もれつつ、《自然の共通の秩序》の中で《共通感情》に従い、滅び去るために身を委ねるかのいずれかである。そうであれば、宗教であれ国家であれ、それらの概念は、本来、そうした《自由を可能にする概念》から導出され

るべきものでなければなるまい。我々は、人間精神の自由に基づく真の《道徳性》を根拠に置かずには、宗教も国家も存立しえないことを、スピノザのこの言葉によって銘記すべきであろう。その意味では、スピノザの『倫理学』もまた、「御国はこの世のものならず」としていると言うことができる。《神の法》を真に現実化するのには、あくまでも各個人の道徳性に立つ理由と、そこから導かれる行為以外にはないからである。そしてそれは、我々自身の基礎を《永遠性》に求める以外には得られない。一切はここに還帰し、一切はこの始源から導かれる。

終

注記

第一章 神即ち自然〔注〕

(1)今挙げた「始源」と「基礎」の関係について、スピノザは、『エチカ』の殆ど末尾に近い第5部定理36の備考において、次のように述べる。

「我々の精神の本質は認識のみに成り立ち、その始源と基礎は神であるから(Prop.15,p.1, et Sch. Prop.47,p.2)、このことから如何なる仕方でもた如何なる理由によって我々の精神が本質と存在について、神的本性から生じ、かつ神に絶えず依存するののかということが、我々に極めて明瞭になる。…それと言うのも、私は第一部に於いて全てのものが(従って人間精神も)本質と存在について神に依存するということを一般的に示したが、その証明はなるほど正当であって疑問の余地はないにしても、我々が神に依存していると言った個々のものの本質そのものからそのことが結論せられるのにまして、我々の精神を感銘させることはないからである」(傍線本論筆者)。

ここに『エチカ』の円環的構成がスピノザ自身によって示されている。第1部における始源から基礎に至る、言うなれば《往相》と、第2部から第5部へと展開して《神への知的愛(Amor Dei intellectualis)》に至りつくところの、《基礎》から《始源》に還帰する《還相》とである。田辺元は、これを評して「いはば、第1部から始まる降下道は、第5部の終りから向上する上昇道と出会い、上昇即下降として循環的に渦流を形造るものといはなければならぬ。中間の三部はこの上下道の相交錯し接触する所の過程的段階を展開する」〔傍線本論筆者〕と言う。更に続けて「…『エチカ』は、単に形而上学の体系に止まるものではなく、その主体的弁証法の自覚的立場に於ける人間解脱論として、実践的円環的に始めて正しく理解せられるものといはねばならぬ」(『田辺元全集』第13巻293頁)と語る。我々は、この円環が形而上学の体系に止まらず、実践的に成立するとする主張に賛成である。しかし、その根拠については疑問視せざるをえない。いわゆる「普遍即個別の往還相即的動的統一」ならば、上昇と下降の二つの原理(有限と無限、受動と能動)の統一になろうが、スピノザの示す先の円環に二つの原理が存する訳ではなく、《始源》からする「一般的証明」と《基礎》からする「結論」は同一なのである。つまり、ここでは、認識上の原因と結果が、実践上の原因と結果に重なる(平行する)という意味で、《基礎》を介して始源に還帰するのである。その意味で言えば、第2部からする(第5部からでなく)『エチカ』の展開は、内在する神、即ち個物の本質の、《始源》となる「絶対に無限なる神」への依存の釈義(Hermeneutik)の過程とみてよい。それは、個物の本質から始めて、その様態的特質を‘interpretieren’する過程と言ってよかろう。我々は、この《始源》と《基礎》の関係を《能産的自然》と《所産的自然》の関係一般として論じてゆくことにする。そしてその過程の中で、ゲーパハルト(Gebhardt)もともにしているこうした誤解が何故生ずるのかという理由も明らかにしてゆきたい(本章第一節参照)。

因みに田辺のスピノザ観を好意的に検討した書としては、石沢要著『スピノザ研究』(創文社、1977年)があり、石沢はこの円環構造に触れて、人間精神の「自力上昇は実は神の下降を理由とすることをあらわしていると見ることができる」と述べる(175頁)。

なお、斎藤博は、その著において「スピノザの哲学的体系は神との出会いにはじまって神の愛においてその円環を閉じる」として、『エチカ』の著述がこの円環運動の実現の過

程であり、「神の愛すなわち神の認識は、こうした円環が結節するところである」と指摘している（斎藤博著『スピノズムの研究』、創文社、1974年、342頁参照）。

(2) Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, Hanser, 1971, s. 14.

(3) G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, in Werke 5, Suhrkamp, 1969, s. 178.

(4) Karl Löwith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen, 1967, s. 237.

(5) F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie (1827), in Schriften von 1813-1830, Darmstadt, 1976, s. 46.

なお、シェリングとスピノザの思想的関連については、工藤喜作の著述に詳しく検討されており、ここでは触れない（工藤喜作著『スピノザ哲学研究』、東海大学出版会、1972年、「序論」参照）。

(6) 『短論文』では、「我々がこれまで示してきた全てのことから明らかのように、我々は、延長を神の一属性である (een eigenschap van God) と認めている」(KV, I, Cap. 2, [18]) と述べ、『デカルトの哲学原理』では、デカルトの哲学の解説に当たりながら、なお、「…神は非物体的 (incorporeum) であることは認められねばならないが、しかしこのことは、延長の全ての完全性が神から除外されねばならぬというように受け取られるべきではない」(PPC, I, Prop. 9, Sch.) と、自説に固執している。

(7) 【思惟に於ける第二種(間接)無限様態の欠落の意義について】

この分類に於いて、問題になるのは、所謂間接無限様態において、思惟の属性に対応するものがスピノザによって指摘されていない点である。そこでこの欠落が何故なのかが、議論の対象となるのである。

研究家の見解は、ほぼ三つに分かれる。(1) この不備を補おうとして 'infinita Dei idea (神の無限なる観念)' を立てる考え方。(2) 'facies totius Universi (全宇宙の姿)' が延長と思惟の両属性にまたがるとする考え方。(3) 不備を補おうとして別の概念を俟つ考え方、である。我々は、ここでそれらの代表的な見解について簡潔に検討し、我々の観点を示唆しておきたい。

先ず、'infinita Dei idea' を立てる考え方は、これが宇宙の全体性を思惟に於いて表現するものとみなすのである。この考え方は、Wolfsonによれば、Pollockに発するとされるが、Joachimもこの考え方に立ち (A Study of the Ethics of Spinoza, 1st ed. 1901, rep. Russell, 1964, pp. 94-95)、また、それを継承した Hallett は、永遠の相の下での個物の本質に関する考察を徹底しようとして「知性は無限かつ永遠なる実体の様態であり、思惟的自然の余すところなき観念 (infinitia idea Dei) として表現をうることにより、この観念が思惟としての実体の、《間接的な》、無限かつ永遠なる様態である」(Benedict de Spinoza, The Athlone Press, 1957, pp. 31-32) と断定している。

もともと『短論文』では、この第一種(直接)と第二種(間接)の区別はなく、たんに「思惟するものにおける知性 (Verstaan in de denkende zaak)」と「物質における運動 (Beweging in de stoffe)」(KV, I, Cap. 9, [1]) としてのみ挙げられ、『エチカ』に至る過程の中で次第に深まった概念であることが判る。この点では諸家の見解はもとより一致する。我

々はのちに「運動と静止」という対概念が何故登場するに至るのかを、延長概念を論ずる際に示すが（本論第三章）、ここで簡潔に言えば、ホイヘンスとの交流の結果、運動量保存法則の意義を知ったからである（1665年前後）。しかし、この書簡（Epist.64）が認められた1675年と言え、既に『エチカ』は完成の域に達しており、この点での発展の過程にはない。ただし、『短論文』の先の言葉にも見られるように、如何に内容的に未発達であったにせよ、個物に内在する動きとして認められ、所産的自然に属するものとされている点は見落とす訳にはゆかない。Robinsonも指摘するように（Kommentar zu Spinozas Ethik, Leipzig, 1928, s.197）スピノザの場合はデカルトの場合と異なり、神の観念は我々が神について有する観念でなく、本来神の有する神の観念として考えられねばならないし、事実そうした使われ方は多々見られるのである。従ってこれが「媒介されて」、その結果として得られるとするのはどうであろうか。とは言え、この神の観念が、我々の有する神の観念としても、大いに論ぜられていることは否定しない。しかし、本来神の有する観念なのである。その証拠は、例えば、次の言葉に我々は明瞭に知るであろう。「神自身が神の知識の対象である」（CM, II, Cap.7）。我々の知性はその一部にすぎないのである。Wolfsonは、そこでこうした考え方に反対して、Aristotelesの神における知性、知性作用、知性対象の三者一体性の思想が、Maimonides, Spinozaに継承されているとみて、「神の観念」という表現と、「絶対に無限な知性」という表現とを「等価」におき（The Philosophy of Spinoza, Harvard Uni. Press, 1934, Vol.1, pp.238-240）、平行論を基礎に（思惟の秩序と連結は、延長の秩序と連結と同一であるから）、‘facies totius Universi’を、延長の間接無限様態としてもみることができるとともに、思惟のそれともみることができるとする（op.cit., p.247）。

この両者の間に立つものとして第三のRobinsonの立場が考えられる。Robinsonはやはりこれを欠落と考えて補おうとする。Robinsonによれば、様態概念が二つの属性にまたがって指定されることはめったにないことだけでなく、スピノザが参考にしたと指示している備考は、自然を一個体とみなす例にみられるように「専ら延長の属性にのみ関連付けられる」（op.cit., s.200）ものであるから、「平行論の原理に対応させるならば、何らかの形で、宇宙の概念の如きものでなければなるまい」（loc.cit.）と言う。但し、Wolfsonと同様の根拠、つまり『エチカ』第1部定理21において、直接無限様態の存在を証明する中で、例として挙げられているのが‘idea Dei’であり、『短論文』第22章補足にみられるように、神の知性と神の観念は同義に扱われるから、‘idea Dei=Mens divina=infinite intellectus’の等置を考える（op.cit., s.197）。では何故、‘intellectus absolute infinitus’なのか。それは、直接無限様態である神の観念自身と、その観念から「無限に多くのものが、無限に多くの仕方と帰結する」（Eth. II, Prop.4）その無限性を合するところの「絶対性」を示すためであり、その意味で、「神の観念は、神の本質の観念、従って属性の観念、換言すれば能産的自然の観念である」（op.cit., s.202）。では間接無限様態とは何か。Robinsonは、この結論を導くために、間接無限様態を提示するスピノザの定理22が、証明を定理21に倣えとするのみで、その証明自体は欠いているのを再構成する。つまり、思惟の間接無限様態について言えば、‘id, quod ex cogitatione sequitur, quatenus idea Dei modificata est（神の観念が様態化した限りで、思惟から生ずるもの）」として、件の書簡

の‘intellectus absolute infinitus’の代りに‘idea Dei’を置き、その間接無限様態に当たる欠落を、「思惟においては、神の本質から無限に多くの仕方では生ずる全てのものの観念」と補い、これが所産的自然の観念として限定されると主張するのである(op.cit.,s. 202f)。しかしそれならばこの観念は、‘idea faciei totius Universi(全宇宙の姿の観念)’となり、もちろんそれがRobinsonの狙いではあるとしても、‘facies’自体が、Wolfsonも言う如く‘face(相)’の意味をもつ以上、結局Wolfsonの意見に帰着するのではないか。

それにも拘らず、Robinsonの考察の残してくれた意義は大きい。何故なら、彼は直接無限様態と間接無限様態との関係に、能産的自然と所産的自然の様態内部における関係の再現をみるからである。その上でなおJoachimやHallettの見解も許容できる。何故ならば、スピノザは、「諸事物は、現に産出されているのとは別の様式によっても、また別の秩序によっても、産出されることは出来なかった」(Eth.I,Prop.33)と述べ、また、その備考2で述べるように、「…もしこの逆であれば、明らかに(私が既に示した如く)神は最高に完全ではない、という結論になろう」と言う。つまり創造に先立って神とともに在り、創造とともに現実化する神の観念は、その所産的自然の全体と、永遠の相の下で必然的に一致するものでなければならぬからである。我々は、WolfsonやRobinsonとともに認識の始源は、神の観念であるという点で同意する。JoachimやHallettの場合の問題は、知性の作用を介して神の観念を導く点にある。それは、我々の有する神の観念に関してのみ、正しい。「限りにおける神(Deus quatenus)」の認識形式としてのみ通用する。従ってこの空隙を補うならば、被造物の認識形式を誤って神に帰する仕方となろう(CM,II,Cap.7)。我々は、スピノザが意図的にこの空隙を設けたと考える。何故なら我々の知性による認識もまた、「神の観念」からでなくては始まらないからである。「我々の精神の本質は認識のみに成り立ち、その始源と基礎は神である」(Eth.V,Prop.36,Sch.)。我々の基礎からの認識は、能産的自然から所産的自然へと展開する神の観念の再現でなければならぬ。それ故に、この空隙は補ってはならないのである。なお、この点についてはスピノザの無限論からも要請される。本論第二章第二節を合わせて参照されたい。

(8)H.Siebeck,Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata in Archiv für Geschichte der Phil.Bd III,1890,s.371f.

ジーベックによれば、この両概念がヨーロッパに導入され普及したのは、Averroësによるアリストテレスのラテン語訳を通してであり、わけてもそのPhysica II,1(193 b16)にある‘φυόμενον(φύωの分詞形)’を、‘naturatum’と訳している点を挙げている(s.374)。

(9)H.A.Wolfson,The Philosophy of Spinoza,Harvard Univ.Press,1934,Vol.1,pp. 253~255.

(10)以上、H.Siebeck,op.cit.,s.375.

(11)op.cit.,s.371.

(12)因みに、同じ対概念は新プラトン学派のProklosの‘παράγον(〔存在に〕導く者)’と、‘παραγόμενον(導かれる者)’の関係にもみられると指摘している(loc.cit.)。

(13)Carl Gebhardt,Spinoza und der Platonismus in:Chronicon Spinozanum I(Societas Spinozana,1921),s.212.

(14) Carl Gebhardt, *op.cit.*, s. 212.

(15) *op.cit.*, s. 223.

(16) *op.cit.*, s. 224.

(17) ゲーパハルトは、スピノザを、ユダヤ神秘主義の伝統、つまりカバラ(Kabbala)の思想系譜につながるよりも、むしろIbn Esra(1088/89-1167), Maimonides(1195-1204), そして今挙げた「愛の対話(Dialoghi d' Amore)」の著者、Leone Ebreo(1460-1535?)などの、いわゆるユダヤ合理主義の伝統という少数派につながるとする(*op.cit.*, s. 182)から、神と神的思惟内容としての世界との同一性を、ユダヤ哲学の伝統としながらも、結局アリストテレスの‘noesis noeseos(思惟の思惟)’へと還元してしまう(*op.cit.*, s. 212; Bibliotheca Spinozana ■, Societas Spinozana, 1929, s. 55)。

(18) *op.cit.*, s. 204.

(19) *op.cit.*, s. 199.

(20) Hallettは、この‘affectio’を解釈するために、英語のaffectの用法として、‘a man affects the aristocrat.’という場合を挙げて、その「貴族ぶる」の「ぶる」に当たるといふ(Benedict de Spinoza, London, 1957, p. 12)。

(21) Bergson, L'intuition philosophique(1911) en La pensée et le mouvant, Paris, 1955, p. 124.

(22) Gershom Scholem, Die judische Mystik in ihren Hauptströmungen, Suhrkamp, 1957, s. 22.

(23) J. Freudenthal, Spinoza, Leben und Lehre, 1. Teil, Bibl. Spinozana V, 1927, s. 34f.

(24) Carl Gebhardt, *op.cit.*, s. 180f.

(25) Stanislaus von Dunin Borkowski S.J., Spinoza Bd. I, Der junge De Spinoza, 2. Aufl. Münster, 1933.

なお、カバラとスピノザの思想的親近性を最初に見抜いたのは、むしろ両者をともに汎神論として批判しようとする、スピノザ主義に対する反対者たちであり、その代表者として既に17世紀末にJohann Georg Walterなる者が現われていることをBorkowskiは挙げている(*op.cit.*, s. 171)。この点については、Scholemも同様に認めており、19世紀の初頭に至るまで、キリスト教学者たちにとっては、カバラがむしろ汎神論または「スピノザ主義」の名の下で理解されてきたと言われている(Scholem, *op.cit.*, s. 283)。

加えてボルコウスキーの観点については、工藤喜作が注(5)の著述の「汎神論的先駆思想との関係」において詳しく紹介している(7-24頁)。

(26) ショーレムによれば、スペインのカスチーリア地方で書かれ、著者が誰であるか議論的になったと言われるが、ショーレム自身は後にみる如く、Moses de Leonと推定している(*op.cit.*, s. 174)。

(27) Borkowski S.J., *op.cit.*, s. 184.

(28) *op.cit.*, s. 183.

(29) 「神は、隔てられている(超世界的である)、何故なら神は一切を超えて在るから。しかし、神はまた、世界の外のあるのでもない。神は形をもち、かつ形をもたない。神は宇宙との関係において現われる限りにおいて形を有し、世界の中に含まれない限りにおいて

て形を欠く」という言葉で登場していることを確かめ、スピノザはこれを知ることができた」と推定している(op.cit.,s.187)。

(30)ヘブライ語の‘sefiroth(pl)’には、‘Zahl, Maß(数、尺度)’と並んで、‘Begrenzung(限定)’の意味も辞書には挙げられている。

(31)Borkowski S.J.,op.cit.,s.184.

(32)その主著である注(22)の文献、『主潮流におけるユダヤ神秘思想』は、スピノザについては、その名を汎神論に関係する箇所度二度挙げるのみで、直接論じているものではない。それにも拘らず、この書ほどスピノザの思想の根底に潜む潮流を浮き彫りにしてくれるものはないと言っても過言ではないと我々は考える。無論ここでは我々はただ、その論旨の一端に触れるにすぎないことも断っておきたい。なお、我々が取り上げるテキストは、注(22)に示した通り、ドイツ語版である。

(33)Scholem,op.cit.,s.4-7.

(34)op.cit.,s.13.

(35)op.cit.,s.27.

(36)loc.cit.

(37)op.cit.,s.29.

(38)op.cit.,s.295.

(39)op.cit.,s.242.

(40)op.cit.,s.41.

(41)Leo Strauss,Preface to the English translation of Spinoza's critique of Religion,Schocken Books,1965,pp.18-28.

(42)Scholem,op.cit.,s.277.

(43)op.cit.,s.440.

(44)op.cit.,s.232.

(45)loc.cit.

(46)op.cit.,s.234.

(47)op.cit.,s.235f.

(48)op.cit.,s.238.

(49)op.cit.,s.237.

(50)op.cit.,s.236.

(51)ヘフディングは、この無限概念の両者における対照性を、「無限思想の論理的発祥は、両思想家にとって同じである。その思想の適用が異なる。Brunoにとっては世界像の拡張が、Spinozaにとっては世界像の内部における合法則性の貫徹が主題であった」(Höf-fding,Die drei Gedankenmotive Spinozas in Bibliotheca Spinozana IV,Societas Spinozana,1924,s.9)と評しているが、我々の主張する、この、一点に帰する無限性についてまでは、その対照性を遡及していない。

(52)本節は、独立した論文として公表されたものをベースにしている。参照：『スピノザの「比の保存」思想と無限数属性の問題』、『立命館文学』第522号、1992年、53-69頁。

(53)Descartes,Secundae Responsiones,Oeuvres Ⅱ,éd.A.T.,1973,p.165.

(54)Descartes,Discours 4e Part.Oeuvres Ⅱ,éd.A.T.,1973,pp.34~35.

(55)Robinson,Kommentar zu Spinozas Ethik,Felix Meiner,1928,s.54.

(56)拙論「スピノザの自然観—その形而上学的原理と自然学的原理」（『待兼山論叢』第十一号哲学編、一九七八年）参照。なお本論第三章参照。

(57)Epist.63,Op.Ⅱ,p.275.

(58)Epist.65,op.cit.,p.279.

(59)【エルトマンとフィッシャーの、属性概念の解釈の相違について】

我々は、両者の観点の相違を、エルトマンについては、J.E.Erdmann,Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie,Neudr.der Ausgabe Leipzig,1834~1853,Bd.Ⅱ,s.53ff.に基づき、また、フィッシャーについては、Kuno Fischer,Geschichte der neuern Philosophie,Kraus Repr.der Ausgabe Heidelberg,1908,2.Bd.s.393ff.に基づいて、簡潔に示し、若干の批評を加えておきたい。

エルトマンによれば、属性は、実体に対して外面的に関わるにすぎない。彼は言う、「デカルト同様、スピノザは、実体はその存在のみによっては知覚されえず、属性によってのみ知覚されうると主張する。端的な存在は向自有にすぎず、知覚されるということは、対他有であるから、このことは当然である」(op.cit.,s.59)、「属性は、実体に対して外面的に(von Außen)帰属する」(op.cit.,s.60)、と。エルトマンによれば、属性という言葉自体が、既に実体に固有のものを示すのではなく、‘quod ei attribuitur(実体に帰されるもの)’であり、もちろんそれは‘ab alio(他によって)’であることを示していると考え。そしてこの他者を知性であるとみる。「しかも、彼は定義の中で、属性が実体を《構成している》とは言わないで、属性は、《知性が》、実体において知覚するところのものであると言う。彼が、属性は実体の本質を表わす(exprimunt)[定義6]という表現を使う際には、そのように本質が表現される対象は、常に知性である。「しかし、知性は、スピノザが明確に語る通り、実体そのものには属さない」。「従って、属性は外的知性が実体に付与する規定であって、実体それ自身は全く没規定的である」(op.cit.,s.60)。それ故、「実体はそれに付与される属性の数に対して全く無関心」であり、実体に「一定の特異性格」を帰さないために、無限に多くの属性を有するとされる、と言う(op.cit.,s.61)。人間精神にとって、知解性が二属性に限られるのは、神自体にその根拠があるのではなく、偶然に選ばれるにすぎず、最終的には、「属性の概念は、実体の概念にすら依存していない。何故なら、まさに属性は、一定の本質を表現するのであるから、あらゆる規定性を排除する実体からの必然的な帰結ではありえないからである」、とされている(op.cit.,s.62)。

我々の観点からすれば、エルトマンの実体属性関係の外面的な捉え方は、《無限なるもの》のデグラデーションを無視し、無限性をただひたすら‘determinatio negatio est’の観点から、抽象的に理解するものでしかないと言うことができよう。属性の独立性は、むしろ実体の唯一、無限、不可分の全体性を類において構成するところに成り立ち、知性は、

その類的峻別に成り立つ無限性を観取するが故に、「知覚する(percipere)」と称されるのだということを、エルトマンの解釈からすれば、完全に見失うことになる。実体の統一は、抽象化によって確保されるにすぎないことになる。「もし仮りに、属性がその規定性において実体の概念に依存するならば、実体の中に、属性において自らを説き明かし、自らを規定する衝動が、従って否定が仮定されなければならない。となれば、実体はもはや自己に同一な実体ではなくなろう」(op.cit.,s.62)。こうした観点からは、能産的自然から所産的自然への自己展開にみられる自己同一性、つまりは所産的自然における自己表現というスピノザの内在論の特質は消え去ることになる。エルトマンの結論は、こうして次のようになった。「さて、我々のこれまでの考察の結果をまとめるならば、それはこういうことである。即ち、存在するのは唯一の実体のみである、と」(op.cit.,p.63)。我々は、むしろ彼に問いたい、では、いったい知性の役割は如何にして、しかも外面的に導かれるのか、と。

クーノ・フィッシャーの論点は、エルトマンの知性による属性の構成説を真っ向から否定する。「もし、エルトマンの意図するように、属性がただ知性のみ存するのであれば、属性は、知性の概念を前提にすることになるが、知性はスピノザによれば様態に属する」。従って、エルトマンの解釈は、「属性の理論を様態の理論で処理する」ことになり、様態と属性を混同し、属性に様態を論理的に先行させる「二重の過失」をおかすことになる、と批判する(op.cit.,s.378)。そして、属性を実体における本質構成的実在性として解釈する観点に立つ。そのためにフィッシャーは、スピノザが親友のド・フリースの質問に答えた書簡第9の、実体と属性の区別に関する主張を綿密に検討している。スピノザは、そこで次のように述べている。「私は、実体を、それ自身において在り、それ自身によって概念されるもの、即ち、その概念が他のものの概念を含まないところのものと知解している。属性についても同じことを知解しているが、ただ、実体にかかる一定の本性を帰属せしめる知性からみて属性と称される点異なる(nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis)。この定義は、私が実体と属性について何と知解することを望むかを、十分明瞭に説明している、と言ってよい。けれども、その必要はないと思うが、もし君が例を望むなら、それは同一の事柄が二つの名称で表示されうる仕方である。簡単にしすぎないために、私は君に二つの例を示そう。先ず言えば、イスラエルによって第三の族長が知解されるが、その同じ者を私はヤコブによっても知解する。何故なら、彼が兄の踵をつかんで生まれたがために、その名が彼に与えられたからである。第二の例として、私は、平滑を、あらゆる光線が何ら変化せず反射するものと知解するが、私は、同じものを白とも知解する。ただ平滑を考察する人間からみて白と称される点異なる(nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis)」(Epist.9, Op. II, p.46)。フィッシャーは、実体と属性との相違に関する文章と、平滑と白との相違に関する文章の平行関係に注目しながら、この一見、むしろエルトマンの見解に与するかに思えるスピノザの説明から、次のような論旨を展開する。ここで、「スピノザが与えているのは、属性のための例ではなく、…同一の主語に複数の述語なり名称なりを付与する可能性のための例である」(op.cit.,s.397)という点に注意しなければならないとする。そしてスピノザは、「彼の弟子たちに‘attributum’という言葉の意義に眼を向

けさせようとして、それを‘intellectus tribuens(帰(属)させる知性)’に照らして説明している」(loc.cit.)と言う。つまりこの規定が属性と称されるのは「その規定が(知性によって)実体に帰されるからである」(loc.cit.)。決して知性によって構成されるからではない。「スピノザが、《かかる一定の本性》として表わしている本性とは、明らかに実体の、かかる本性、つまりそれは、それ自身において在り、それ自身によって概念される、そうした本性である。だからしてそれは、知性によって形成されることも、知性によって導出されることもできない本性である」(loc.cit.)。

我々は、かかる本性が、無限性それ自体であると論じるであろう。フィッシャーは、次の結論を導く。「もし、属性がその生成を知性において、また知性によって得るとすれば、それは、それ自身によって在り、かつ概念されることはできないであろう。もしそうであれば、それはもはや属性ではないことになる。‘intellectus tribuens’ということから帰結するのは、従って形式主義的観点に寄せる証明ではなく、知性が帰属させるところのもの、即ち‘certam talem naturam’から帰結するのは、それとは逆の証明である」(loc.cit.)と。そして言う、「もし我々の哲学者の意味する属性が完全な実在性でなく、たんに知性の表象様式にすぎないとすれば、それが神の定義に用いられる〔定義6〕ことは不可能であろう」(op.cit.,s.382)。こうして、フィッシャーは、神をば、あらゆる属性のもつ実在性の総体とみなすのである(loc.cit.)。そしてその論拠を、『エチカ』第1部定理19の表現、つまり「神ないし神の全ての属性は(Deus sive omnia Dei attributa)永遠である」という表現に求める。我々の観点からすれば、属性の枚挙は、あくまで無限性の第三規定に属するから(=無際限。以上については本論第一章第三、第四節、第二章参照)、これによって実体の無限性を推量することには与することはできないが、その点を別にすれば、もちろんエルトマンよりもフィッシャーの論点に賛成したい。

(60)Descartes,Quartae Responsiones,op.cit.,II,p.228.

(61)ゲルーもこれを認めている。M.Gueroult,Spinoza I,Ollms,1968,pp.228~232,pp.237~239.

(62)『エチカ』第2部定義4。他にも『書簡』第60、『知性改善論』第69節参照。

(63)本論第三章参照。

(64)Descartes,Secundae Responsiones,op.cit.,p.165.

(65)「真なる認識もやはりそれに現われる対象に従って(na de voorwerpen,die haar voorkomen)異なる」(Op.I,p.61)。

(66)J.E.Erdmann,op.cit.,s.53ff.

(67)M.Gueroult,Spinoza II,Ollms,1974,pp.88~89.

(68)例えばヴァルターは、「神の唯一性の定理[Eth.I,Prop.13]は、〔神のそれぞれの属性の独立と神の属性の無限数という〕両契機が矛盾なく両立して考えられるということを証明していない。つまりその証明は単なる要請である」と言う(Manfred Walther,Metaphysik als Anti-Theologie,Felix Meiner,1971,s.45.)

(69)ドゥルーズは「神の本性(能産的自然)は表現的である。神は世界のうちで自らを表現する以前に、神の本質を形成する世界のもろもろの基礎のうちで自らを表現するので

ある」(Gilles Deleuze,Spinoza et le problème de l'expression,Minuit,1968,p.70.:
工藤喜作他訳、『スピノザと表現の問題』、法政大出版局、1991、74頁)と、実体属性関係の「表現関係」を含めて逆の関係で語っているが、我々は諸属性であれ、個々の様態であれ、スピノザに忠実に、属性が神を、個物が属性を「表現する」ものと解釈する。所産的自然は神の自己表現だと言えるから、逆も真なりと言いたくなる。しかし、後に論ずるように、完全性の増減に応じて、個物の表現が、必ずしも内在の神を十全には表現できないところに倫理、道徳の課題が浮上し、まさにそこに『エチカ』の課題があるからである。

(70)Descartes,Oeuvres Ⅱ,p.166.

(71)工藤も論証過程は我々とは異なるが「無限数の属性は…神の本質、定義を構成するものである」としている(前掲書、272頁)。

(72)M.Walther,op.cit.,s.40-44.

(73)op.cit.,s.56.

(74)op.cit.,s.46.

(75)op.cit.,s.42.

(76)op.cit.,s.59.

第二章 形而上学的原理としての無限概念〔注〕

(1) Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Felix Meiner, 1928, s. 54.

(2) 『神学・政治論』では、この不可逆性と知性との関係が、明確に次のように述べられている。「三角形の本性がこのように神的本性に含まれているのは、ただ神的本性の必然性からであって、三角形の本質と本性の必然性からではないという点、否、三角形の本質と諸特質の必然性は、それらが永遠なる真理として概念される限り、神的本性と知性の必然性によりにのみ拠るのであって、三角形の本性に拠るものではないという点に我々が注目するならば、その時、神の知性と我々が称したところのものを、我々は、神の意志ないし神の決定と称するのである」(TTP, Cap. 4, pp. 62-63、傍線本論筆者)。

(3) 【発生論的定義についての小考】

ホッブズの『物体論』(1655年)の冒頭の章に出てくる、いわゆる「結果の認識は、認識された発生因から得られうる(*effectus cognitio ex cognita generatione acquiri potest*)」(De Corpore, Cap. 1, 5, 0L, 1, Scientia, 2. Rep., 1966, p. 5. 以下、ホッブズの引用は全てこの全集版に拠る。0Lは、“Opera Latina”を示し、数字は巻数を指す)とする観点と、その例に用いられた円の認識、並びに、「原因を有すると知解せられる諸事物の名辞は、その原因自体ないし発生の様式(modum generationis)を定義の中に含んでいなければならない。それは、我々が円をば、平面上の直線の回転から生まれた図形であると、定義するときと同様である」(op. cit., Cap. 6, 13, p. 72)。この定義についての発生論的な見方は、スピノザに大いに活かされている。また、ホッブズが「ものの発生因(generatio)を定義において表現する者が、もっともよく定義している」(0L4, Dial. 2, p. 87)として、円なり球なりが何故生ずるのかというその発生因の把握から、幾何学の再編を企てる彼の試みは、スピノザの『知性改善論』の著述(1661年)の一年前に出版された“*Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae*(現代数学の検討と改善)”に結実し、これとスピノザ自身の、“*Tractatus de Intellectus Emendatione*(知性改善論)”との関連性は、今日では一般に知られるところである(Gueroult, *Spinoza I*, 0lms, 1968, pp. 26-27.; *Spinoza II*, 0lms, 1974, pp. 482-483. Hammacher, *Einleitung in “Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes”*, PhB 95, 1977, s. XVIIIf. Bartuschat, *Einleitung in “Descartes’ Prinzipien der Philosophie”*, PhB 94, 1978, s. XXVIf. さらに上記ゲルーの直接的影響の下に書かれたJon Wetlesen, *The Sage and the Way*, Van Gorcum, 1979, pp. 31-35. 等である)。

発生論的定義について、ホッブズとの関連に簡潔に触れるならば、スピノザは、例えば『知性改善論』において、定義について次のように説明する。「定義が完全と称されるためには、事物の内的本質(intima essentia)を説明するものでなければならず、それに代えて何らかの諸特質(propria)を用いることのないよう我々は注意しなければなるまい。…もし円が、その中心から周辺に引かれた線分の等しい或る図形であると定義されるとすれば、かかる定義が決して円の本質を説明していないことは、誰にでも判る」(TIE, § 95)として、「もしものが被造物であれば、…定義は最近原因(causa proxima)を捉えていなければなるまい」と言う。そして「円は、この法則に従えば、一端が固定され、他端が動く任

意の線によって描かれる図形である、と定義されるべきである。この定義は明瞭に最近原因を捉えている」とする(op.cit., § 96)。これは、先に引用したホッブズの考え方に全く一致すると言ってよい。しかし、ホッブズが、「神の本性と諸属性、つまりは永遠なるもの、創造されざるもの、不可知なるものに関する教説」を神学的課題であるとして、哲学から排除し、「そこにおいては、如何なる構成も、如何なる分解も、如何なる発生因も知解されえないからである」(De Corpore, Cap. 1, 8, 0L1, p. 9)とするのに対して、スピノザはもちろん、創造されざるもの(res increata)の定義を求める。そして他ならぬその点にこそ、スピノザのホッブズに学ぶ狙いがあったと言ってよい。その定義から出発するのが『エチカ』であり、『知性改善論』は、こうした定義の可能性の根拠の条件を提示して中断した方法論(op.cit., § 94, § 105)である。そしてその条件は、第97節に、四つの条件として提示されている。簡潔にまとめるならば、1、自己原因であること。2、その本質が存在を含むこと。3、唯一絶対の実体であること。4、あらゆる属性を導くことができること、であると言ってよい。そして、これらの条件を充たし、完成した形で登場するのが、『エチカ』における第1部冒頭の諸定義であり、その中心は断るまでもなく、「絶対に無限なる実有」としての、神の定義(Def. 6)であると言ってよからう。

さらにもう一点、発生論的定義についてのホッブズとの関連において、確かめられなければならない、しかも我々の看過しえない問題がある。それは、ホッブズにとって、発生因の認識は、「結果ないし現象の、概念されたそれらの原因ないし発生因からの認識の、ちょうど「逆に」行なわれる「可能な発生因の、認識された結果からの認識」であり、哲学とは、この両者について「正しい推理によって獲得された認識」を意味した(De Corpore, Cap. 1, 2, 0L1, p. 2)。つまり哲学の「任務」は、「発生因から諸特質を考察するか、諸特質から発生因を考察するかのいずれか」(op.cit., Cap. 1, 8, p. 9)であり、しかも両者は総合(compositio)と分析(resolutio)の——或いは《組み立て》と《分解》の、と言ったほうがホッブズにはより適切かもしれない——関係として不可分であった(loc.cit.)。ホッブズにとって哲学の方法とは、「認識された原因による結果の、或いは認識された結果による原因の、最短の考察」であった(op.cit., Cap. 6, 1, 0L1, p. 58)。つまり、定義において発生因を含むべし、とするホッブズの要求は、総合の過程を指していることになる。しかし方法論は、同時に分析の過程、即ち結果から原因への推理(ratiocinatio)を含んでいる。注目すべき問題点は、この総合と分析の関係自体が、ホッブズにおける円環の構造を形成している点である。上記の円の定義の例で言えば、ホッブズは次のような論法をとる(op.cit., Cap. 1, 5, 0L1, pp. 5~6)。「円形に極めて近い平面の形があるとしよう。しかし、感覚によってはそれが円であるか否かは、決して認識されえない」。ところが「提示された形の発生因を認識すれば(ex cognita figurae propositae generatione)極めて容易である」。では、この発生因をどのようにして知るのか。「同様に、認識された形から(a cognita figura)、我々は、推理によって(ratiocinando)、何らかの発生因に至りつく」のである。そしてそれが、「仮りに実際の発生因でなかったとしても、それは実際にありえた発生因である」として、次のように理由を述べる。「何故なら、先に述べた円の特質を認識することによって(cognita proprietate circuli)、もし我々の述べたようにして或る物体を回転させる

なら、円が生ずる(circulum generari)ことを知ることは容易であるから」、と。つまり、自然界に存在する事物の特質の認識(この例で言えば、提示された円に似た形の認識)が、発生因の認識の前提であり、この特質の認識から、つまり結果の認識から原因への推理を、逆に「人間の技術(ars humana)」(Lev.Introd.0L3,p.1)によって(この例で言えば、或る物体を回転させることによって)、発生因から結果へと「模倣する(imitari)」(loc.cit.)ことにより、その結果として、件の特質を具体的に含む人工物を(この例で言えば、「円が生ずる」とされる、その円を)導くのである。発生因の認識の正しさは、それを具現する——或いは神の技術を模倣する——その実践の中で知られうることになる。

こうしたホッブズの操作主義的観点は、極めて大きな影響をスピノザにもたらしたと考えられる。スピノザが『知性改善論』第72節で取り上げる半円の回転に関する考察は、明らかにホッブズのこの観点に関わると言ってもよい。先に挙げたハンマッヒャー(Hammacher)は、ホッブズには差当り言及することなく、この第72節の半円の回転に関する考察から、スピノザ自身に操作主義的観点が存することを明らかにして、この操作的認識の確実性から「観念」と「観念の観念」との一致、つまり真理を操作主義的に規定しようとした(Spinozas Gedanke der Identität und die Begründung in menschlichen Verhalten, in Zeitschrift für phil.Forsch., 1969, s.24~35)。我々は後にみるように、こうした操作主義的観点が、たしかにスピノザにおける実践の論理の構造となることを知ることができる。しかし、スピノザの場合、認識の確実性(idea, ideatumの一致)は、あくまでも形而上学的前提である平行論に基づくものでなければならなかった。それ故に、スピノザは認識種別の議論において(TIE, § 19)、「何らかの結果からその原因を推し量る(colligere)」認識を、「絶えず何らかの特質を伴うところの何らかの一般的なるものから(原因が)結論される」場合と抱き合わせて、「十全でなく(non adaequate)」認識するとし、さらにその注(f)において、この場合原因とされるものが、「特質以外の何ものではなく、決して個別的事物の本質ではない」と批判している。この観点の相違は、ホッブズの発生因が、人工物として再現可能な、それ故に一般的原因でなければならないのに対して、スピノザの起成因は、自然の中における個々の個物の本質の認識として再現可能な原因でなければならないとする点に求められよう。従ってスピノザは言う、「無論、事物の諸特質は、ものの本質が知られない限りは、知解されないからである。もしこのことを無視するならば、自然の連結(concatenatio Naturae)を表わすべき知性の連結を必然的に転倒させ、我々の目標から全く逸脱することになろう」(TIE, § 95)、と。『エチカ』の認識種別において「事物の諸特質の観念」が「十全」とされる逆転は、この自然の連結に並行する知性の連結に基づいて、ratio(理性)の役割が、見直されたからである。しかしこの問題については、ハンマッヒャーの操作主義的解釈に対する批判を含めて、本論第五章の議論に委ねたい。

スピノザは、目的論的自然観が自然の秩序を転倒させる(Eth. I, App. p. 36)のと同様に、自然を人工物の質料とみなすホッブズの観点も、やはり自然の秩序を転倒させる、とみなしたのではあるまいか。それと言うのも、ホッブズの円の中心は、自然に対して外面的に、即ち人工的に設定されるからである。ホッブズの操作的思考とスピノザの操作的思考の相違は、これまた後の第五章に、その議論を委ねる。さらにこの観点の相違が、両者の国家

論の相違を導くものとして極めて重要な意義を帯びる点については、本論第十二章を参照されたい。因みにスピノザの国家は、ホブズのそれが「人工的国家」であるのに対して、あくまでも「自然的国家」とよべるものであった。

(4)【幾何学的叙述についての解釈者の諸見解】

スピノザには、幾何学的叙述形式をとる著書が二つある。一つは、いわゆる『デカルトの哲学原理』と称される“Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars Prima et Secunda, More Geometrico demonstratae”という、生存中彼の名を冠して出版された唯一の書であり、他は断るまでもなく主著の『エチカ』、つまり“Ethica Ordine Geometrico demonstrata”である。いずれも幾何学的様式(mos)或いは秩序(ordo)という形式をとっており、この叙述形式が内容に関わる様式であるのか、それともたんなる表現方法であるのかが、問題となってきた。ヴィンデルバントは、1877年のスピノザ没後二百年の講演の中で、「幾何学的方法は、彼にとって名目以上のもの、証明の外装以上のものであり、彼にとって、また彼にとってのみ固有の汎神論(つまり数学的汎神論とされるもの)の最も内的な性格である」と表明して、内容と不可分の様式とみなした(Windelband, Präludien I, Tübingen, 1924, s.101)。ジョアキムは、一方で、幾何学的方法が自然学において成功を収めた以上、その方法は、「思惟としての宇宙を説明するものでなければならない」として、スピノザは哲学も「証明可能な真理体系」であると考えたのだと推察するとともに、他方で、「幾何学的証明の総合的形式のもっている説得力と確実性が彼にアピールしたに違いないと同時に、その形式のもっているあらゆる目的論的な説明に対する完全な黙殺こそ、彼をもっとも強く魅きつけた」として、その表現方法自体のもつ意義に注目した(Joachim, A Study of the Ethics of Spinoza, 1st ed. 1901, Russell, 1964, pp.11~)。ハリスは、この点をさらに強調して、「証明可能な同じ根拠に立つ以外には、敢えて誰も結論に反対できない」ような「提示方法」であり、客観的かつ冷静な、その叙述形式に意味があるとみる(E. E. Harris, Salvation from Despair, Nijhoff, 1973, p.30)。しかし、ロビンソンが既に早く指摘しているように、こうした意味での叙述形式ないし表現方法として、幾何学的叙述形式を選んだ者は、なにもスピノザに限らないという点に言及して、ロビンソンは他にも同時代に幾何学的表現方法の、哲学的、神学的領域への適用者の若干の名前を挙げている(Robinson, op.cit., s.51)。彼は、それ故、『デカルトの哲学原理』の序文の執筆を託されたマイエルの見解、つまり数学的方法一般を真理の発見と伝達のための、最良にして最も確実な手段とみなす立場は、スコラの立場で書かれたものにも通ずるから、この叙述形式に盛られた哲学的内容とは別であると考えた(op.cit., s.52)。最近では、ゲルーの見解を承けてバルトウシャットが言うように、デカルトの『省察』の第二答弁の末尾に、デカルトが要請に応じて付した付録としての諸命題の提題、即ち、「神の存在と、靈魂と身体の区別を証明する幾何学的様式で配列された(more geometrico dispositae)諸根拠」という提題を、スピノザが『デカルトの哲学原理』において、拡充強化して、‘more geometrico demonstratae(幾何学的様式によって証明された)’と書き替えたことは、「スピノザにとって、省察する自我も、至上の原理である神の原因性によって条件づけられており、その神において自我は、自らを産出する自己の原因を有することになる。それ故、mos geo-

metricus(幾何学的様式)は任意の叙述形式ではなく、展開されるべき事態にもっとも適した叙述形式である」と解釈されている(Einleitung in“Descartes’Prinzipien der Philosophie”,PhB 94,1978,s. XXIXf)。我々もこの見解に賛成である。さらに加えるなら、本論第十章第二節、或いは第十四章にみられるように、我々は、スピノザが道徳的確實性を決して数学的確實性から乖離するものとは受け取らず、むしろ前者を後者の一環とみたしたと考えるからである。それ故に、信仰に拠らぬ「一般倫理学」としての『エチカ』も、後者の確實性に基づいて、論証可能なものでなければならなかったのである。詳しくは、それぞれの箇所を参照されたい。

(5)H.F.Hallett,Benedict de Spinoza,The Athlone Press,1957,pp.10-15.

(6)【ヴィンデルバントのスピノザ解釈について】

ヴィンデルバントは注(4)に引用した講演の中で、要旨次の如く論点を展開している。彼は、「スピノザ主義とは、数学的汎神論である」(op.cit.,s.98)と規定し、「スピノザが幾何学的方法という外的形式に認めた過剰なほどの価値は、その深い根拠をはるかにより内的な関わりに得ていたのであり、その関わりの中で、彼にとっては形而上学的思考に伴う数学的直観が成立していたのである」(op.cit.,s.99)と言う。彼がこう言うのは、スピノザが数学的諸命題の連関自体を事物の实的連関とみなしていると考えるからである。「数学的方法は、スピノザによって形而上学的世界観に置き換えられた」とする(op.cit.,s.102)。そして、これによって「世界は血と精気を失い」、残るのは幾何学的図式と数学的關係のみということになるとみる。そしてこの世界観が「スピノザに独自のもの」であり、他の教説は、以前にも以後にも類似の教説があるとする。スピノザの神性は、従って諸々の幾何学的図形とそれらの関係を収める空間とみなされる(op.cit.,s.103)。つまり、スピノザの直観を空間の直観に置き換えるのである。「スピノザの神性に対する原像は空間である」。「しかし、幾何学的図形は、それ自体としてみれば空虚であり、スピノザの神的実体は、絶対的空虚でもある。それは没内容的、没質的、論理のカテゴリーのたんなる基体にすぎない」。つまりはヘーゲルの『論理学』の、形而上学的無であるというスピノザに対する周知の批判に結び付ける。「この没内容的な神」から「数学的帰結によって」、如何なる質的内容の充実がもたらされるというのか。もちろんそれは不可能であり、「無限数の属性の教説において、無限の神性は、一切の質的内容を自らの内に携えているべきであるという要請が立てられたにすぎない」とみる。具体的内容は、そのあとで、人間知に届きうる二つの属性、つまり思惟と延長が、別個に、しかも経験的かつ歴史的な関連性において取り上げられることになる、とみなす(op.cit.,s.104)。「空間が三角形の起成因、ないし三角形の内角の和が二直角に等しいということの起成因ではないのと同様に、スピノザの神的実体は事物の实的で作用的な原因ではない」。「ここにおいても、スピノザの思想から、原因性の活きた本質が抜け落ち、残されたのはただその空虚な図式にすぎない」。「彼の、natura naturans(能産的自然)は、もはやブルーノの作用的自然力ではなく、線や面や立体が一一如何にしてか不明であるが一一そこで構成され、再び消え去ってゆく空虚な空間でしかない」(op.cit.,s.106)、と。そしてこれを「スピノザの死せる図式主義」とよぶ

(loc.cit.)。「我々がスピノザの『エチカ』に、いったい神性の本質から如何にして個々のものが帰結するのかと問うならば、それは、我々を完全に裏切ることになる。『エチカ』は、一切の事物は神の本質からの必然的かつ永遠なる帰結であると繰り返し主張する。しかしそれは、こうした帰結の過程をそれ自身としては示すことができない。幾何学の類比は、我々に何故できないかを物語る。個々の人間の活きた経験的な、空間的な諸形態の知識がなければ、空虚な空間のたんなる直観からは、決して幾何学が生じないであろうように、空虚な唯一性の概念からは、個別的に形成された世界は展開されることはできないのである」(op.cit.,s.106f)。

ヴィンデルバントが解釈するスピノザの実体、具体性を一切捨象して残された空虚な「空間」は、本論第三章で示すように、スピノザの「延長の本性」にすら当たらないものであり、まして「絶対に無限なる実有」に当たるものではありえない。彼をこうした誤解に導いたのは、スピノザの思索の本質を「形而上学的思考に伴う数学的直観」と正しく言い当てながら、その数学的直観の把握の貧しさ、浅薄さに由来すると言ってよかろう。我々は、ヴィンデルバントは要するに無限概念の欠落において、スピノザを誤って解釈したとみることができよう。

(7)Descartes,Oeuvres de Descartes M,J.Vrin,1973,p.166. なお、以下の引用も、このアダマン・タヌリ版全集に拠る。

(8)G.W.Leibniz,Die philosophischen Schriften 1,hrsg.von Gerhardt,Olms,1965,s.131-138.

(9)Jacobi,Jacobis Spinoza BÜchlein,München,1912,s.138. なお、その時代のスピノザ復興の意義については、興味あるテーマであるが、機会を改めて論ずることにしたい。

(10)G.W.F.Hegel,Jenaer Schriften 1801-1807,in Werke 2,Surkamp,1970,s.345f.

(11)Carl Gebhardt,Rembrandt und Spinoza,in Chronicon Spinozanum IV,Societas Spinozana,1926,s.182.

(12)G.W.Leibniz,op.cit.,s.135.

(13)loc.cit.

(14)op.cit.,s.137.

(15)吉田洋一・赤 撰也共著『数学序説』、培風館、改訂1961年、157頁。

(16)G.W.Leibniz,op.cit.,s.137.

(17)功力金二郎・村田 全訳解説『カントル 超限集合論』、共立出版、1979年、16-21頁参照。

(18)G.W.Leibniz,op.cit.,s.137.

(19)G.W.F.Hegel,op.cit.,s.345.

第三章 延長的自然の構成原理〔注〕

(1)もっともスピノザは書簡第60において、「運動について、並びに方法に関する事柄については、順序立ってまだ書いていないから他の機会に譲る」と述べており、『知性改善論』の完成の可能性を含んだ方法論の叙述と、自然学の叙述は、彼の計画に含まれていたと考えられる。

(2)Robinson,op.cit.,s.31.

(3)Robinson,op.cit.,s.303.

(4)W.Bartuschat, Einleitung in Descartes' Prinzipien der Philosophie, PhB 94, 1978, s. XXXII f.

なお、我々は、チルンハウスに宛てた書簡第83において、スピノザがはっきりと次のように述べている点に注目しなければならない。

「たんなる延長の概念から諸事物の多様性がア・プリオリに証明されうるのか、と問われるが、私は既に、それが不可能であること、従って、デカルトによって物質は延長として定義されるのは正しくないこと、物質は、永遠にして無限なる本質を表現する一属性によって必然的に説明されねばならないということ、十分明晰に述べたと信ずる」(傍線本論筆者)。つまり、スピノザが神の属性に加えた延長概念は、デカルトの延長概念ではないということ、チルンハウスは、なかなか納得できなかったのである。

(5)Stuart Hampshire, Spinoza, Penguin, 1951, p.77. 彼の場合むしろ両者の統一的系の発想に注目する。

(6)Errol E.Harris, Salvation from Despair, Nijhoff, 1973, p.79.

(7)Jon Wetlesen, The Sage and the Way, von Gorcum, 1979, p.162. 彼は、一種のホメオスタティックな環境系を見る。

(8)Hallett, Aeternitas, oxford, 1930, pp. 202~.

(9)この論点の是非については、既に我々が第一章の注(7)〔思惟における第二種(間接)無限様態欠落の意義について〕において論じた。

(10)以上、Hallett,op.cit.,p.88.

(11)Stuart Hampshire,op.cit.,p.71.

(12)Errol E.Harris,op.cit.,p.65.

(13)Gilles Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, 1968, p.174.

ここで彼は「様態の本質は論理的可能性でも、数学的構造でも、形而上学的本質でもなく、物理的実在、物理的なもの (res physicae)である」(前掲訳書196頁)と言う。論理的可能性とも数学的構造とも形而上学的本質とも全く関わらないで果たしてスピノザの「物理的実在」と言えるであろうか。「様態の本質」一般が物理的なものと言えるかどうかは措くにしても。なお下記注(18)参照。

(14)『エチカ』第2部定理13の備考に属する補助定理7の備考に当たる。

(15)この点については、既に本論第一章第四節において論じた。

(16)同じく、補助定理4参照。

(17)H.H.Joachim, A Study of the Ethics of Spinoza, London, 1901, p.231. なお、最近

ではHarrisがこの見解を踏襲している。cf.E.E.Harris,op.cit.,pp.126-

(18)後述する如く、『国家論』において、スピノザは「国家の身体は、あたかも一精神による如くに(una veluti mente)導かれねばならぬ」(TP, Cap.3, §5)と述べて、かかる協同の意味を組織論的に明らかにしている。しかし、とりあえずは、極めて単純に力の合成を考えておけばよからう。かかる協同は、あくまでも「あたかも一精神による如くに」であって、我々の身体や自然界の個体のように、心身合一という訳にはゆかない。そして、そこに組織論的に独自の限界と課題が生まれることは断わるまでもあるまい。なお、この点については第三部の考察に委ねる。

(19)スピノザは『エチカ』の自然学的諸命題の中の補助定理3に続く公理2が終わると、それまでの前半の諸命題は「最単純物体(corpora simplicissima)」に関する命題であり、後半の諸命題は複合体(corpora composita)に関するものとして区別する。原子論を否定するスピノザがこのような‘corpus simplicissimum’を指定することから議論を呼ぶことになる。ハレットは、そのための補説を設け、ライプニッツの‘materia prima’との違いに触れ、スピノザが「物的な個体の本性を説明することを望んで」、「運動と静止という直接無限様態の導入を必然的に含むような」、「数学的に理想的な極限」を設定したと解釈する。つまり「瞬間的な延長の点とエピクロスの永続的な仮想原子(=最小物体)の間に位置するもの」とする(Hallett, *Aeternitas*, Oxford, 1930, pp.136-140)。さらにドゥルーズは、これを「現実的な無限自身の現実的な無限小の諸部分」(op.cit., p.187)と呼び、こうした観念が無限分割の原理と矛盾するものではないと言うが、果たしてそうか。彼はこの最単純物体の特質となる補助定理1、つまり「物体は運動と静止、速さと遅さによって区別され、実体によっては区別されない」という命題の、後半部分を無視して前半の「運動と静止、速さと遅さによる区別」という可視的原理によって、殆ど《比喩的な》とさえ言えるほどの事象の説明に走る(Spinoza *philosophie pratique*, Minuit, 1981, pp.171-173)。いずれにせよ我々は、これが積分可能な微分小であるかどうかの問題には関わらない。むしろ我々は、これを「複合体」の対概念と考える。だからと言って「延長的全自然」の対極に「無限小の現実体」を仮想するのではない。そうではなくて、或る物体について「運動と静止、速さと遅さによる区別」が他の物体との間に可能ならば、それが「複合体」であっても、一個の全体として、「最単純物体」である、と主張する。一個の有機体である私の身体も、ビルから落下すれば、同じ質量の鉄球と全く同じ法則によって地上にたたきつけられる。その運動量に変わりはないからである。

しかも、この「最単純物体」は、実は認識論上極めて重要な意義を有する。この点については、我々は次章第一節において取り上げて論ずるであろう。

(20)「私がここで自然として知解しているのは、たんに物質とその変状だけでなく、物質の他にも無限に多くのものである」(TTP, Cap.6, p.83)。

(21)H.A.Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1934, p.226.

(22)H.F.Hallett, *Bendict de Spinoza*, London, 1957, p.20.

(23)Robinson, op.cit., s.65.

(24)この概念については、後にConatus概念の存在論的意義について述べる際に詳説することにして、ここでは、その背景となる自然学的原理に関して論点を絞ることとする。

(25)“Certain Physiological Essys”(1661)。ゲーブハルトの解説によれば(PhB 96 a,s. 333f.)、このラテン語訳は、1665年に至ってはじめて出たのであるから、オルデンプルグが送ったのはマイエルも言うように、オルデンプルグによるラテン語訳の、のちに全訳される部分訳として印刷されたものであるとされている。

(26)工藤もデカルトの延長概念との「本質的」な相違を認める(前掲書、117頁)。その上我々は、延長概念の改定は当然「運動と静止」の概念の改定にも及ぶものと考ええる。

第四章 認識の問題 [注]

(1)「人間精神は人間身体を構成する諸部分の十全な認識を含まない」(Prop.24)。「人間身体の変状の観念は、外部の物体の十全な認識を含まない」(Prop.25)。同じくその観念は、「人間身体そのものの十全な認識を含まない」(Prop.27)。またそれは、「人間精神の十全な認識を含まない」(Prop.29)。それにも拘らず、この、まさに《身体変状の観念》こそ、人間精神の内実を構成するものであり(Prop.11,13)、これによってのみ、我々は、自己の身体が存在を知覚し(Prop.19)、外部の物体の現実的存在を知覚し(Prop.26)、かつまた「身体の変状の観念を知覚する限りにおいてのみ、精神は自己自身を認識する」(Prop.23)のである。かくして、《身体変状の観念》が唯一の認識の基礎でなくてはならぬはずである。それにも拘らず、このように非十全な認識に終ることを示したあとで、スピノザは、一転して、定理32においてこう述べる。

「全ての観念は、神に還元される限りは真である(omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt)」。

この「全ての観念」には、もちろん、身体変状の観念も含まれるとされなければならない。非十全な認識も、神に還元される限りにおいては、真に転ずる訳である。それだけではない。スピノザは定理47において、「人間精神は、神の永遠かつ無限な本質の十全な認識を有する(adaequatam habet cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei)」と述べる。人間精神は、上記の非十全な知覚にとって替って、神の本質の十全な認識が可能になる、と言っているのではない。それ自体として「有している(habere)」と言っているのである。定理31と定理32で分かたれる認識論の不連続性は、いったい何を意味するのか。また如何にしてこの部の前半と後半は、原理的な斉合性を獲得するのか、という点が問題になるのである。この点については以下の第三節に詳説する。

(2)Robinson, op.cit., s.258.

(3)E.E.Harris, Salvation from Despair, Nijhoff, 1973, p.68.

(4)「…quo res per primas suas causas Mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est」。ここで関係代名詞‘quo’, ‘qui’は、ともに先行詞が‘ordo intellectus’であって、‘concatenatio idearum’ではないから、畠中氏の岩波文庫訳のように、「この知性の観念の連結においては精神はその第一原因によって知覚する、そしてこの知性の観念の連結はすべての人間にあって同一なのである」、とする訳にはゆかないであろう。

(5)ゲーテは、『色彩論』の緒論の中で、昔の神秘主義者の言葉であるとして、次のような表現を挙げている(J.W.Goethe, Sämtliche Werke Bd.16, Artemis-Gedenkasg., 1977, s.20)。

「眼がもし太陽の如くでなければ、
どうして陽光が我々に見えようか。

もし我々の中に神自身の力が働いていなければ、
どうして神的なるものが我々を魅了できようか」。

この言葉自体は、スピノザのものではないが、その真意はスピノザにも一脈相通ずるものがあると言ってよかろう。もちろん眼が太陽である訳はなく、太陽が眼である訳はない。

両者の本性は異なるのである。しかし、もし我々に陽光が見えるとするならば、その前提として、両者の異なる本性の間に相互作用が成り立っていなければなるまい。眼は、太陽の本性を部分的にも保有して(sonnenhaft)いなければならない。「陽光が我々に見える」ということは、眼の、従って我々の本性とともに、太陽の本性を含む相互作用の結果が、前提として我々の側に成立しており、「見える」のは、その一つの現れに他ならない。よしんば、太陽は我々に無関心であるとしてもである。太陽も一つの自然的存在とみなすならば、そう言える。もし、太陽が自然界の中樞であるとみなすならばどうか。円環の中心であると考えればどうかであろうか。太陽なしには、植物も、動物も、無論我々人間も存立不可能であろう。それにも拘らず我々に太陽が見えるということは、中心において、我々を含めて全自然を維持する力が我々に働いている(sonnenhaft)のでなければならない。それ故に、「神的なるものが我々を魅了」するのである。この視点の二重性が、先に引いたスピノザの「蹟くであろう」と言われる『エチカ』第2部定理11の系の表現、即ち、「神が人間精神の本性を構成する限りにおいてだけでなく、神が人間精神とともに他のものの観念をも有する限りにおいて、神が、この或いはかの観念を有すると我々が言うとき、それは、人間精神がものを部分的、ないし非十全に知覚するということを意味している」という、あの表現のもつ意味を教えてくれる。太陽を一自然物とみなすとき、太陽と我々の相互作用を我々の側からのみ見るならば、そこに非十全な太陽の観念が成立するのであり、同時にまた、太陽と我々の相互作用を、その全体的な視点から捉える際に、はじめて十全な観念が成立することを示すものでもあり、それは、太陽を中心として捉え、諸々の個物に太陽の維持能力の内を見える視点と同一である。

(6)S.Hampshire,Two Theory of Morality,Oxford,1977,p.65.ハンプシャーは、この類比をあまり強調しすぎではないが、知覚と感情の矯正に関する照応は明白にみられる、としている(loc.cit.)。

(7)Descartes,Med.6,Œuvres Ⅲ,p.79;Les passions de l'âme,Artic.2,Œuvres Ⅱ,p.328.

(8)Descartes,Les passions de l'âme,Artic.1,Œuvres Ⅱ,pp.327~328.

第一節の見出しは、「或る主体に関して受動であるものは、常に、他の主体に関しては能動である」と、掲げられている。そして言う、「…ところで、先ずはじめに私は次のことを注意する。即ち、新たに作られる、ないし生起するものは全て、一般に哲学者たちによって、それがそこに生起する主体に関しては受動とよばれ、それを生起させる主体に関しては能動とよばれる。従って、多くの場合能動者と受動者とは極めて異なるにも拘らず、能動と受動とは同一のものであり続け、それが二つの名をもつのは、その同じものが二つの違った主体に関係づけられうるからである」(op.cit.,p.328)。

なお、以下の分析は部分的に拙論「スピノザに於ける人間的努力(conatus)の意義について」(『特兼山論叢』創刊号、1967)、66頁以下に重なる。

(9)本論第二章の注(3)「発生論的定義に関する小考」参照。

(1) C.Gebhardt, Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Winter, 1905, s. 78f.

(2) 第一章第三節、並びに第二章注(3)参照。

(3) ホッブズは言う、「哲学は、神学、即ち言うならば神の本性と諸属性、つまりは永遠なるもの、創造されざるもの、不可知なるものに関する教説を自分自身から排除する(excludit a se)。そこにおいては、如何なる構成も、如何なる分割も、如何なる発生因も知解されえないからである」。更にまた言う、「自然並びに政治の歴史も排除する。確かに哲学にはそれらは有益である(否、不可欠である)が、かかる認識は経験か権威に基づいてはいても、計算(ratiocinatio)には基づかないからである」(De Corpore, Cap. 1, 0L1, p. 9)。こうした観点が如何にスピノザとは対照的であるかについては、後に個別に論ずることにしたい。少なくともここで言えることは、スピノザにとって、推理(計算)の背後には、権威はともあれ、創造されざるもの、従ってそれに基づく経験が存するということである。

(4) PhB 95, 5. Auflage, neu eingeleitet von K. Hammacher, Felix Meiner, 1977.

(5) Hammacher, Spinozas Gedanke der Identität und die Begründung im menschlichen Verhalten, in Zeitschrift für Philosophische Forschung, Jg. 23, 1969, s. 28.

彼の解釈の発端は、この論文にある。彼はここで、我々が先に提示した「半円の回転」の例での、スピノザの真偽の判断から出発する。彼は、スピノザによって生来の道具として規定された知性が、「はたしてどこまで確実性に基づく統制尺度を有するのか」と問うが(op. cit., Einleitung, s. XIII f; op. cit. in ZfPF, s. 27f.)、スピノザは、デカルトの確実性の根拠であった‘cogito’における認識と存在の同一性を受け継ぎながらも、デカルトには必然的に伴った「真なる洞察の特徴としての確実性の逆規定、思惟するものからでなく思惟されたものからする逆規定」を意識関係自体のなかで止揚したとみなすのである。半円の回転の例は、「真なる認識が、思惟する者と、想念的認識としての思惟されたものとの意識関係から、如何にして生ずるか」を、「極めて容易に」示す好例となる。ハンマツヒャーの解釈に従うと、この場合半円の回転は、「思惟する主観としての私に、構成物として引き受ける」表象である。つまり、観念(idea)と観念の対象(ideatum)の差異化は、半円の回転という、球の自然的在り方からすれば虚構(fingere)にすぎない構成を介して、そのことを知っている意識の中で、成立するとされる。「従って、観念(Gedanke, idea)の同一性は、観念内容(ens cogitationis)としての観念と、観念の対象(ideatum)との非同一性を通して明らかになる」。ハンマツヒャーは、ここから二つの重要な結論を導き出す。一つは、「だから、思惟上の把握と延長上の変化の平行関係は、即ち、思惟属性と延長属性の様態的変状の平行関係は、観念(Gedanke)の中で、しかも、我々がものを経験し(constet experientia)、感ずる(sentimus)仕方に即して、認識せられる」ということであり、もう一つは、「確実性は観念の、その対象に対する適合に際して現れるべきものであるから、その確実性を通して、自己の意識の規定性は、自己の意識状態と、そこで認識される事柄とに差異化せざるをえない」が、こうして生まれる意識状態が、観念の観念(idea ideae)であり、「主観は、この状態を自らのものとすることによって、思惟の中で、対象

に帰属する諸規定を認識することになる」と言う。こうして、ハンマッヒャーの解釈に従えば、スピノザの認識論にあっては、「主観的确实性が、客観的認識にとって代替不可能な機能を有すべきはずであった」とされる。何故なら、「構成との主観的な同一化においてのみ、何らかの観念が主観にとって認識となり、想念されたものとしての或る事物の本質が、このようにして初めて原因から(causa efficiens)捉えられるからである」。

ところがハンマッヒャーは、スピノザがこの、主観主義的解釈に「応じない」として批判し、その理由を、この観念の観念がスピノザによって「事柄自体の認識には何ら寄与しない」として消極的にしか評価されない点に根拠づける(op.cit., Einleitung, s. XV.)。加えて、ハンマッヒャーは、この過小評価の結果として、スピノザには、客観的認識にも主観の側に伴われるべき、デカルトの‘attentio’の契機が脱落していると、彼を非難する(loc.cit.)。

こうしたハンマッヒャーの主観主義的解釈は、観念の観念(idea ideae)と観念(idea)の関係においては、存在論的には常に観念が先行し、その観念のもつ観念の対象(ideatum)との平行関係によって、観念の観念の确实性が己の位置を占めることができるとするスピノザの存在と認識との関係を、言わば逆転する一種の現象論的解釈とみなすことができよう。既に我々が確認したように、スピノザが、「真理は自己自身を証する」(op.cit., § 44)と語るとき、その真理性は、決して操作的思考自体から証されるものではなかった。また、事物の形相的本質と想念的本質の区別において、确实性の根拠を形相的本質にまで遡る必要がないのは、両者の存在論的な同一性が根拠になっているからである。

(6) op.cit., in (5), s. 29.

(7) TIE, § 85、及び Eth. II, Prop. 21, Sch. を参照。

(8) 『短論文』では、思惟とその客観を峻別しつつなお想念の本質の原因として形相的本質を考えている(KV, Appendix, Op. I, p. 118)。

(9) 逆推理が可能なのは、 $a \times d = b \times c$ ならば、 $a:b=c:d$ であるということであって、 a, b, c が既知であって、 d を具体的に求める操作が問題になる場合、その所与性は、経験から得られるのであって、それを与えるのは、ユークリッドの証明ではない。ハンマッヒャーはこの点を看過して、「第3(第二)種の認識が結果からの原因の把握として特徴づけられた」とみなす(Einleitung, s. xxv.)。この観点は、『知性改善論』の理性認識の規定をそのまま『エチカ』に適用する解釈である。しかし、これが容れられないことは、我々が述べてきた通りである。

(10) ハンマッヒャーは、「主観的确实性が客観的認識の形成にとって代替不可能な機能を有したはずである」とみる(Einleitung, s. xv.)。

(11) いわゆる共通概念が、補助定理2を基礎にして導かれた点に常に注意する必要がある。また、もしそうでなければ、スピノザは精神の永遠性を説くにあたって、まずもって、身体の本質を永遠の相の下に概念する必要はなかったであろう(Eth. V, Prop. 29)。

第六章 人間の現実的本質、コナトゥスの概念〔注〕

(1) Robert A. Duff, Spinoza's Political and Ethical Philosophy, Glasgow, 1903, p. 158.

(2) 'conatus' の訳語については、桂壽一のようにこれを「自存力」と訳す場合もあり、'conatus' の存在論的側面を強調すれば、この意味に傾き、人間論的倫理的側面を強調すれば、「努力」の意味に傾くが、訳語の多用は混乱を招く恐れもあり、存在論的側面を強調する場合には、我々は支障のない限りコナトゥスと、そのまま原語の音で表わすことにした。

(3) スピノザには、潜勢的な力の概念は無いから、能力 (potentia) も、力 (vis) と同義である。

(4) 'Trahit sua quemque voluptas' は、Vergilius の『選詩集』Ⅱ, 65 からの引用。なおゲーブハルトの訳注 (PhB 95, s. 189) 参照。

(5) 感情 (affectus) は、ここではいわゆる受動感情に限られると考えると問題はないが、周知の如く、スピノザにおいて 'affectus' は「不安感」等にみられる一種の存在感覚、並びに能動的精神活動に伴う「精神的満足」をも含む極めて包括的な心身徴表を示す概念であり、その意義については、後に述べる。

(6) ボルコウスキーは、神に対する有限事物の関係を、カバラが着物とそのシワに喩えるところから、この表現もまたカバラの影響と読んでいる。Cf. Dunin Borkowski S. J., Der junge De Spinoza Bd. 4, Münster, 1933, s. 172.

(7) Cf. H. A. Wolfson, The Philosophy of Spinoza, Meridian Books, 1961, p. 184.

(8) 本論第二章参照。

(9) 本論第二章参照。

(10) 本論第二章参照。

(11) 他に 'existentia praesens' の表現にも出会うが、これはあくまで「現在の存在」であって、この場合には適用されない。「現在の」であるか否かは 'imaginatio' に関係するからである (Eth. Ⅱ, Prop. 17)。

(12) スピノザは 'sub specie aeternitatis' という表現に、この表現を対照させて用いる (Eth. Ⅴ, Prop. 23, Sch.)。

(13) H. F. Hallett, Aeternitas, A Spinozistic Study, Clarendon Press, 1930, note 1, p. 89.

(14) この点に関して彼の所説を簡明に示すものとしては、"B. de Spinoza", Athlone Press, 1957, pp. 33~44. が挙げられる。

(15) 第三章、第一節、及び第二節参照。

(16) ユダヤ人が誓いをした際、「生けるエホバにかけて (vividus Jehova)」とは言ったが、「エホバの生命にかけて (vita Jehovae)」とは言わなかったことをスピノザは、神と生命の同一性の例にしている (loc. cit.)。なお第一章第四節参照。

(17) パルトウシャットの指摘するように、この引用はスピノザがアリストテレスの原典を読んだことにはならないかもしれぬ (PhB 94; Anmerkungen, s. 174)。しかし今日の編纂に

よれば、第12巻の1072b 27に、‘*ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆ*’とあり、デイドーのラテン語対訳本によると、‘*siquidem intellectus operatio, vita est*’となっている(Aristoteles *Opera Omnia*, vol. I, editore Ambrosio Firmin Didot, Paris, 1850, p. 605)。引用云々は措くとして、我々にとって重要であるのは、「作用」の概念が「エネルギー」に相当するという点である。我々が作用とか操作とか訳している‘operatio’は、まさにスピノザにとって神の「現実性(ἐνέργεια)」の、個物における内在とみることができるのである。

なお、以下の論述におけるアリストテレスからの引用は、概ね上述のデイドー版のラテン語訳に拠った。もちろん出典箇所指摘は、慣例に従ってベッカー版で示すことにした。

(18)412a 16. ‘*composita*’は、‘*συνθέτη*’の訳。

(19)412a 19ff. ヘットはここに次のような解説を付けている (cf. “*On The Soul*” tr. by W.S.Hett, *Loeb Classical Library*, No. 288, 1936, p. 68.)。「あらゆる実体は二つの要素——つまり質料と形相から成る。例えば撞球の場合、その質料は象牙、その形相は球である。有魂の物体は、それが実体であるから、質料と形相を有つ。物体は、それ自体としては属性ではなく、物体が属性を有するのであるから、物体は質料でなくてはならない。従って、魂が形相である」。

(20)412a 15. ‘*σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς*(*corpus naturale particeps vitae*)’.

(21)412a 20. ‘*ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*(*perinde atque formam corporis naturalis, potentia vitam habentis*).’

(22)Georg Picht, *Hier und Jetzt I*, Klett-Cotta, 1980, s. 298.

(23)412a 27f. ‘*διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*(*quapropter anima primus est actus perfectioque corporis naturalis potentia vitam habentis*).’

(24)414b 28ff.

(25)412b 12ff.

(26)412b 18ff.

(27)412b 16f. ‘*φυσικοῦ τοιοῦδι ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ*(*naturalis certa qualitate praediti, quod intra se motus statusque principium habet*).’

(28)書簡第60にみられるように、方法論と並んで「運動について」は、「別の機会に残す」と述べて、自然学に関する叙述の意志があったことを知ることができるが、もしそれが完成していれば、『エチカ』第2部定理13のあとの自然学的諸命題からも分かるように、デカルトの自然学とは様相の異なる有機論的自然学を、我々は見ることができたかもしれない。

(29)C.Gebhardt, *Spinoza und der Platonismus*, in *Chronicon Spinozanum MCMXXI*, Haag, 1921, s. 199f. ゲープハルトはここで、『短論文』における世界原理としての愛の代わりに『エチカ』で登場したのが自己保存衝動であり、「ホッブズがはじめてConatusを根本衝動として説明し、そこから欲望の対象を、ひとは善と称するという結論を導いた」が、この、『短論文』出版直後における「ホッブズ哲学との接触到、スピノザ哲学における最も有意義な発展契機がある」(op.cit., s. 200)と指摘した。

(30) Leviathan, OL 3, p.40.

(31) ホブズは、『物体論(De Corpore)』第15章において、コナトゥス概念の力学的根拠を定義している(OL1, p.177)が、それによると、「コナトゥスとは、所与のものよりも、つまり限定されたものよりも、換言すれば、説明や数によって認められるものよりも、より小なる空隙と時間を通過する運動である、即ち点を通過する運動である(conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum)」とされている。ここには、スピノザのように可視的運動を力の概念によって相対化する視点はない。ホブズは無限分割を肯定しながら、それを運動の主語にすることはできなかった。無限概念は消極的なままに留まる。その弱点は、彼の機械論を機械論以上のものにするのができず、今挙げたコナトゥスの定義に完璧なまでに反映していると言えよう。

(32) H.F. Hallett, Aeternitas, A Spinozistic Study, Oxford, 1930, pp.205-.; B.de Spinoza, Athlone Press, 1957, pp.33-44.

(33) Eth. N, Praef. ここで、スピノザは次のように述べる。「私が、或る者がより小なる完全性からより大なる完全性に移行する(aliquem a minore ad majorem perfectionem transire)と言ひ、またその逆を言うとき、その者が、或る本質ないし或る形相から、他の本質ないし形相に変わるといふこととは知解していない。…そうではなくて、その者の活動能力が、その者の本性として知解される限りにおいて(quatenus haec per ipsius naturam intelligitur)、増大し或いは減少するのだと我々が概念していると、知解している」。

(34) 『エチカ』第3部末尾にある、感情の諸定義、2及び3を参照されたい。そこでスピノザは、基本感情である喜悅と悲哀を、人間の完全性の移行として定義している。喜悅とは、「より小なる完全性から、より大なる完全性への人間の移行」であり、悲哀とは、「より大なる完全性から、より小なる完全性への人間の移行」に他ならない。实在性の徴表は、後に述べるように、諸感情に端的に示される。

(1) 【人間と他の動物との形相的相違について】

スピノザの眼目は、先に述べた通り、あくまでも人間存在の在り方の完全性にあった。しかし、人間以外の存在について、「実在性の異なる程度」を全く問題にしなかった訳ではない。

先ず、感情について言えば、『エチカ』第3部の定理57、つまり「各個人の個々の感情は他の個人の感情から、一方の者の本質が他方の者の本質と相違するだけ異なる」という命題への備考において、次のように述べる。「ここから帰結するのは、非理性的と称される動物の感情は(と言うのも、獣が感覚を有することは(*bruta sentire*)、我々が精神の起源を知って後は、決して疑うことはできないから)、人間の感情と、その本性が人間本性と相違するだけ異なるということである。確かに馬も人間も性欲に駆られはする。しかし、馬は馬の性欲に駆られ、人間は人間の情欲に駆られるのである。同様に、昆虫、魚、鳥の情欲や欲望もそれぞれ別でなくてはならない」、と。人間一人一人の感情が異なるのは、それぞれの人間の在り方、即ち現実的本質の相違によるものであるが、馬やその他の動物の感情と、人間の感情との相違と同一視することはできない。「本性上異なる(*natura discrepare*)」という言葉は、スピノザでは両義的であって、ここで用いられているように形相的な相違に関して言われる場合と、人間相互に関して用いられて現実的相違を示す場合もある(*Eth. II, Prop. 33*)。しかし、後者の場合には、「本性上一致する(*natura convenire*)」可能性があくまでも成り立つ(*Eth. II, Prop. 35*)のに対して、前者においては、その可能性はない。だから、如何に感情が相互に類似していても、相互の本性の形相的相違が先行する限り、相互の感情は本性上異なるのであって、そうした類似に基づいて「獣の屠殺を禁ずる掟なるものは、健全な理性によりも、むしろ空虚な迷信と女性的同情に基礎があることは明らかだ」と批判している(*Eth. II, Prop. 37, Sch. 1*)。

人間以外の他のものの精神に関しては、『エチカ』第2部定理13の備考において、心身合一を一般化する議論として、次のように述べている。「何故なら、これまで我々が述べてきた事柄(=心身合一)は、極めて一般的であって、人間に当てはまるだけでなく、他の個体にも当てはまり、全ての個体は、異なる程度においてではあるにせよ、靈化されているからである(*quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*)」。

スピノザによって、「実在性の異なる程度」という伝来の表現が、種差を含んだ対象に関して用いられた極めて例外的なケースであり、ここでスピノザは、精神の機能の形相的相違の掘ってきたる所以を説明する。「或る身体が他の身体よりも、同時により多く能動し、或いは受動するのにより有能であれば、それだけ一層その精神は他の精神よりも、より多くのことを同時に知覚するに当って、より有能であり、また、或る身体の活動が、それ自身に依存することがより大きく、かつ、その活動に際して他の身体がより少なくそれに協同すれば、それだけその精神は、判明に知覚するのにより有能である」(*loc. cit.*)。

身体の機能には当然感官の機能が含まれるから、スピノザは、感官の機能を含めた身体の活動能力の多寡に応じて、精神の知覚能力の優劣を規定する。しかもその機能が自己完結的、或いは自己充足的であればある程(神は論外であるにしても)、それに優るものは

ないと言う。心身合一は、既に見た通り、意識における端緒としては、身体機能の操作と知覚の合一に成り立つからである(Eth.Ⅱ, Prop.11)。勿論この説明は人間精神と身体の関係についてではある。しかし一般的に、感官能力を含めた身体機能の多寡とその機能の自己完結性、ないし能動性が、身体の形相的相違を示し、同時にそれは、精神の形相的相違を生む、と言ってよい。

(2) H.H.Joachim, A Study of the Ethics of Spinoza, London, 1901, p.231. 及び、E.E. Harris, Salvation from Despair, The Hague, 1973, pp.126~.

(3) 何故なら、アリストテレスが生物一般の本質に当る実体を魂として定義するとき、それを「可能的に生命を有する自然的物体の第一円現(ἐντελέχεια ἡ πρώτη)」(412a 27f.)と表現するが、それは、生物がそのためにこそ、その諸々の機能の発現(ἐνέργεια)を得る内在的目的、ピヒトの解釈 (Georg Picht, Hier und Jetzt I, Klett-Cotta, 1980, s.291.)を援用すれば、「自己内・目的の・保有(ἐν-τελ-έχεια)」であり、その目的の完全実現と区別される意味で、「第一」と称されるからである(op.cit., s.322.)。

(4) 具体的な例を挙げてみると、「従って、太陽の概念は、知性の中に存在している太陽自身であって、天空において存在しているように形相的ではなく、想念的に、つまり通常対象が知性の中に存在している在り方である。確かにかかる有の様式(essendi modus)は、ものが知性の外部に存在する有の様式に比べてはるかに不完全であるが、それだからと言って全くの無ではない、云々」(Primae Resp., Oeuvres Ⅱ, pp.102~103)。

(5) この点については、有名なガッサンディとの応酬がある。

デカルトによれば、神が創造者である限り、欠性の原因は神にはない。もし、欠性の原因が神にあるなら、例えば誤謬なり悪なりは、トマスの解釈においてそうであるように、それらの存在が積極的な役割を担うことになるだろうが、デカルトはこれを拒否する。第5反論においてガッサンディは、デカルトを批判して、「…あなたが宇宙の全ての部分が類似している場合よりも、或る部分が誤謬に晒されている方が、事物の総体の完全性は、言うなれば、より大であると言うとき、それは丁度、或る市民達が悪人である方が、全ての市民が善良であるよりも、国家の完全性がより大であると言うのと同様である」(Obj. Quintae, Oeuvres Ⅱ, p.311)と主張するが、それに対してデカルトは、誤謬が「(わけても神との関係において)より大なる完全性の被造物における否定」であるのに、ガッサンディは、それを「積極的な不完全性」であると「不当に」主張していると答弁し、加えて言う。「国家の市民と宇宙の部分の比較も適切ではない。何故なら、市民の悪意は、国家に関係づけられるとき、積極的な或るものであるが、人間が誤謬に晒されているということ、ないしは全ての完全性を有している訳ではないということは、それが宇宙の善に関係づけられるときには、そうではない」(op.cit., p.374)、と。

市民が善良でないということにみられる欠性は、同時に国家の完全性の欠性であり、従って、善良さが欠けているということ自体が国家にとっては問題であるのに対して、我々被造物が有する不完全性は、まさに被造物が被造物たる所以において孕む否定であるから、被造物の不完全性が宇宙全体の完全性ないし善を損う所以とはなりえないと言うのである。それは、宇宙全体からみれば、欠性とみられるべきものではなく、むしろ、被造物として

の在り方に伴う否定性とみななければならない。これを逆に欠性とみるならば、ガッサンディの言う通り、「もし、宇宙の全ての部分が完全なものとして存在していたとすれば、今は、極めて多くの部分が不完全なものとして存在しているからには、今よりは宇宙はより完全なものとなっていたのではないか」ということが、デカルトの主張の「難点」として残ることにもなろう。これに対してデカルトは、先の答弁に続けて、かかる主張が「人間身体の如何なる部分も、目ほどに美しいものはなかろうという理由で、より優美に見えんがために、身体全体を目で覆われることを欲する者」に喩えられる、と反論する。ジルソンの資料に拠れば、この比喻は、既にアリストテレスの『天体論』に対するスコラの注解書にみられるというが(Gilson, Index Scolastico-Cartesien, Paris, 1979, p. 354)、ともあれデカルトは、神の「作品全体の構造と秩序」から、弁神論として、部分のもつ不完全性を目的論的に解釈するか、それを拒否するかの際路に立って、後者を選んだ。目的論的にみれば、宇宙の完全性が事物における不平等を要求することになるから、部分のもつ不完全性は、欠性となろう。これに対してデカルトは言う、「と言うのも、もし単独に在るとすれば極めて不完全であると思えても、恐らく不当ではない事柄でも、世界の中に部分の理由を有するものとしては、極めて完全であるからである」(Med. 4, Oeuvres Ⅱ, pp. 55~56)、と。「極めて完全(perfectissimum)」と称される部分としての在り方が、欠性と理解される訳はない。被造物が被造物たる所以において孕む否定性は、「極めて完全」である。

スピノザは、デカルトのこの観点を継承し、徹底させたとみることができよう。そして、そこに我々は《無限なるもの》の内在の理論を見るのである。

(6)「神の存在は、その観念を有する我々自身が存在しているということからも、証明せられる」。デカルトでは、『省察』の第2答弁付録の定理3。スピノザでは、『デカルトの哲学原理』第1部定理7に当るが、全く同文である。

(7) Med. 4, Oeuvres Ⅱ, p. 55.

第八章 善の概念〔注〕

(1)この章は、拙論「スピノザに於ける善の概念について」(『倫理学研究』第10集,1980, pp.41-51)に加筆、増補、訂正したものである。

(2)Stuart Hampshire,Two Theories of Morality,Oxford,1977,pp.1-2.

(3)第七章第四節参照。

(4)その意味するところを、我々は、第三章で詳説した。

(5)第七章第四節参照。

(6)『国家論』第2章第15節参照。我々は、この点については第三部で詳説する。

(7)スピノザは、これらを一見区別しないで用いているように見える。しかし、『エチカ』第1部定理8の備考2の蘭訳遺稿集にみられたとされる注記(Op.I,p.50)によれば、「個体とは、一つの類に属する個物と理解される」とある。この両義的捉え方を、我々が、今挙げた全体と部分の関係でみるならば、同一のものが、全体の中の一部として見られる場合に個物(res singularis, また res particularis)、ここにあるように、それ自体が部分を包含する全体としても見られもする訳であるから、その場合個体(individuum)と称されることにもなる、とは言えまいか。

(8)第三章第四節参照。

(9)第六章参照。

(10)第一章第三節において展開した、我々の《比の同等性》即ち《比例性》からする平行論の解釈は、このアポリアの解決をめぐる行なわれた一つの提案であった。

(11)この点については、属性に関するデカルトとの観点の相違として、第六章第四節でも取り上げた。

(12)第五章参照。

(13)第七章第二節参照。

(14)なお、ウェトレゼンは、その著において(Jon Wetlesen,The Sage and the Way, Assen,1979)、ゲルーの見解を承けて、能動と受動を、数学的な必要条件、十分条件から解釈し、幾何学の発生論的解釈に忠実ならんとし却って自然学的要因を看過している(pp.31-45)。

(15)操作と認識の関係については、第五章を参照されたい。

(16)理性と直観知の相違と、認識種別の意義については、第五章第三節、第四節参照。更にその実践的な意義の相違については、第十章で述べる。

(17)‘Mentis affectus’と同義である。因みにスピノザは、重要な基本概念を、当時の慣例に従ってこのように文中でも大文字を使って示す例が多い。

(18)前章第一節参照。

(19)‘Laetitia, Tristitia, Cupiditas’。「この三つの他には、私は如何なる基本感情も認めない」(Eth.Ⅱ, Prop.11, Sch.)。

(20)「…、衝動(appetitus)と欲望(cupiditas)の間には、次の点を除いて何ら相違はない。つまり、欲望は人間が自己の衝動を意識する限りで(qua tenus sui appetitus sunt conscii)、一般に人間に帰せられるという点である。それ故欲望は、次のように定義され

うる、即ち、欲望とは、その意識を伴う衝動である(*appetitus cum ejusdem conscientia*)」(Eth.Ⅱ, Prop.9, Sch.)。ここで両者の相違を、意識が伴うか否かの相違と簡単に片づける訳にはゆかない。何故なら、この文章の直前に、コナトゥスについて、「この努力が、精神にのみ関係づけられるときには、意志(*Voluntas*)とよばれ、精神と身体とに同時に関係づけられるときには、衝動とよばれる」と述べており、更に、先行する定理2の備考では、この意志を決意(*decretum*)として提示し、同じように「思惟の属性の下で考察される場合」という限定を付けて区別しているからである。なるほど、「精神の決意とは、衝動そのものに他ならない」として、両者の同一性を強調してはいる。それにも拘らずこのような区別をスピノザが設けるのは、そこに、我々が、既に第五章において考察した操作的思考の観念と、その操作の区別を認めるからに他ならない。操作は同じでも操作の理由(*ratio*)が異なるところに、この区別の意味がある。

(21) Eth.Ⅱ, Prop.13, Sch.

(22) 周知の如く、この表現は《神の知的愛》でもあれば、《神に対する知的愛》でもある。スピノザは、この両方の意味に掛けていると見て間違いなからう。何故なら、この部の定理36の系において「人々に対する神の愛(*amor Dei erga homines*)と、神に対する精神の知的愛(*Mentis erga Deum Amor intellectualis*)は、同一である」と述べているからである。しかし、この文中の後者に対応するとして、「神への知的愛」と訳す。

(23) Robert A. Duff, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Glasgow, 1903, p. 247.

(24) 神の内存在論であるスピノザ哲学の特質は、こうした両義性を随所に認めることができるところにある。無限の有限に対する関係は、その端的かつ核心の二重性であろう。

(25) この観点の相違については、第三章第四節、並びに第六章第二節参照。

(26) この規定は、あの創世記の、「しかし善悪を知る木から取って食べてはならない。それを取って食べると、きっと死ぬであろう」(2章17節)という句の、その善悪に照応するとみることができる。例えば、Westermannは、この句の解釈に当たってこう述べている、「善と悪」は、何かそれ自体で善であり悪であるものを意味しているのではなく、人間にとって善であり悪(ないし害悪)であるもの即ち有益であり有害である(*förderlich und schädlich*)ものを意味している。…有益と不利益のこうした区別の認識を通して、人間は自己の課題を克服することができ、その課題をとくことができる」(Claus Westermann, *Genesis, Biblischer Kommentar A.T. Bd. I/1*, 1974, s.329)、と。更に、いわゆるヤーウィスト資料(同3章)によれば、「悪の由来には、何らの原因説も存しない」として、いわゆる原罪の問題は「謎」としている(*loc.cit.*)。この解釈は、スピノザにとって原罪は存しないという点は別にして、そのままスピノザの善悪の考え方を示すもと考えても誤りでないと言ってよい。加えて、Bonhoefferは、旧約学のHans Schmidtに拠りながら、この善、悪のヘブライ語に当る‘*tob*’と‘*ra*’が、‘*lustvoll*’と‘*leidvoll*’、つまり快、苦にそのまま該当するとして解釈をすすめている(Dietrich Bonhoeffer: *Schöpfung und Fall*, München, 1968, s.61)。即ち、善、悪とは、喜悅と悲哀そのものということである。これらの点については、スピノザとの関係についても、より詳細な検討が必要であろう。我々はこれを今後の課題に委ね、本論をすすめることにする。

(27)スピノザは、三歳の幼児が、とは言っていないが、「新しいことを知って、その原因を問わない者はない」と言っている(PPC,I,Ax.9)。

(28)第五章第四節参照。

(29)ハンプシャーは、この反省が道徳理論の立場から自己の行為を検討する、理論と実践の葛藤を生むとして、これを事象の客観的考察(科学理論)の態度と本質的に異なる道徳理論の特質と考え、この両者の違いにスピノザが気付いていないと言う(注2の文献、p.76)。スピノザは気付いていないのではなく、この葛藤を精神の能動とはみていないのである。「知って為しえない」も、「知って過つ」も、スピノザにとっては等しく精神の受動に属する。ともあれ、我々は次章において、自他の相互行為の中でその葛藤が如実に示され、克服されるてゆく過程を検討することになる。

(30)このことが可能になるのは、スピノザが想念内容の現実化として操作をみていることによるが、この点については第五章で我々が論じてきた。

第九章 相互行為の徴表としての感情〔注〕

(1)スピノザは、この点を極めて重視する。他にも定理39の備考並びに『国家論』第1章第5節参照。

(2)岸畑 豊『ホッブズ哲学の諸問題』、創文社、1974年、194頁以下参照。

(3)‘certitudo moralis’ (TTP, Adnotatio 8, p.253). 数学的確實性と区別された意味で用いられ、人間関係の経験的認識の確實性を示すものとみてよい。「心性的確實性」とも訳されているが、後に、預言の確實性を論ずる際に詳らかにしたい。

(4)Auerbachの訳、‘Seelenstärke’を用いた。

(5)後に、「宗教(心)」とも訳すことになるが、それは、‘pius’に道義的(pflichtmäßig)と並んで、「敬神的(fromm)」の意味があるからである。なお pius>pietas.

(6)「諸感情に対する精神の能力は次の点に成り立つ、即ち、1.感情の認識そのものに。2.我々が混乱して表象する外部の原因の認識から、精神が諸感情を分離する点に。3.我々が知解する事柄に帰せられる感情は、我々が混乱して、ないし断片的に概念する事柄に帰せられる感情に対して、時間の点で優るが、その時間という点に。4.最後に、精神は自己の諸感情を秩序づけ、相互に連合できるが、その秩序に」。いずれにも、その論拠が命題として指摘されているが、それは省く。

(7)工藤も我々と同じく「信仰における道德説が理性的な道德説と同じ価値を持っている」ことを認める(前掲書、71頁)。我々もまた、次章において、《信仰》と《理性》については、両者が異なる根拠を持つにも拘らず、我々の議論をその差異性(神観の相違)に止めるのではなく、その実践内容(隣人愛)の同一性に積極的な評価の眼を向けるかたちで、論を進めるであろう。

第十章 信仰の模倣とその批判 [注]

(1)スピノザは、『ヨブ記』は他国語で書かれ、ヘブライ語に翻訳されたものであるというイブン・エズラの推定を承けて、「私は、このことを彼が我々にもっと詳細に示してくれていれば、と思う」と語る(TTP, Cap. 10, p. 144)。理由は、「異邦人たちも聖書をもっていた結論できることになるから」であると言う。同じく、『ダニエル書』がカルデア語で書かれていることに注目して、「聖書は、我々がそこに意味されている事柄を、聖書を通して知解する限りにおいて、神聖である」と、述べる(op. cit., p. 145)。聖書の意味内容は、スピノザにとって普遍的なものであった。

(2) 前者は、言うならば聖書を哲学書とみなし、「事柄の真理性」に照らして聖書を解釈しようとするマイモニデスを指し、これを、聖書の意味は理性に沿うべきものとする「独断論者」として批判するが、他方後者は、理性は聖書に沿うべきものとするアルパカール(R. Jehuda Alpachkar)の見解に代表され、大部分の律法学者が従う見解とされ——下っては、反レモンストラント派にも認められる見解とされる(cf. TTP, Cap. 7, p. 98)——、一括して「懐疑論者」として批判する(TTP, Cap. 15, pp. 180~181)。前者は、聖書を理論的構成力の持主の記述とみる余り、また後者は、聖書の神聖性を超自然的な光に求める余り、解釈自体の合理性を否定し、共に却って聖書の説く真理性を隠蔽してしまうからである。スピノザは、両者について「後者は理性なくして、前者は理性をもって、共に狂っている」(TTP, Cap. 15, p. 180)と評する。

スピノザのマイモニデス(Moses Ben Maimonides)に対する聖書解釈についての批判的見解は、『神学・政治論』第7章(TTP, Cap. 7, pp. 113~117)から窺い知ることができる。要約すれば、事柄の真理性と聖書の説かんとする意味を別とするスピノザの解釈上の立場から見れば、マイモニデスは、事柄の真理性と律法を基礎にして聖書の意味を説明せんとしたということが、スピノザの批判点である。マイモニデスの立場は、この区別をないまぜにして、全てを超自然的光によって説明しなければ不明であるとする反レモンストラント派の見解とは異なるにしても、聖書の説かんとする意味を浮き彫りにするが、それに合理性があるか否かを問うことはしないスピノザの立場からすれば、マイモニデスは、「預言者たちが、偉大な哲学者であり、神学者であったと…仮定している」ことになる。

例えば、マイモニデスは、プラトンの天も生成消滅するという見解が聖書の見解に近いことを挙げて、これが奇蹟を否定する考えを含まず、逆にそれを容認するが、この見解が世界の永遠性、無限性ととも、証明されうるものではないことを述べたあとで、こう言う、「我々は、むしろ聖書の言葉をその単純な語義に従って捉え、聖書は我々に、我々が理解できない事柄を報告してくれたのだと主張する。しかし、この我々の主張の真理性を確証してくれるのは奇蹟である」、と(Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Bd. II, PhB184b/c, 1972, s. 170f.)。更に、訳者であるAdolf Weis⁵⁵は、「世界の非創造的存在の設定にあっては、奇蹟は考えられないものとなろう」と、これに訳注を付している。マイモニデスは、言うならば、二律背反の決疑を、律法に求めたとすることができる。

もちろん、自然を無限と考え、その法則を永遠とみなすスピノザは、この見解に反対する。「さもなければ、神は自然を無力なものとして造り、もし自然の保存を良しとし、か

つ事柄が意の如くに継続するようにするには、絶えず改めて自然を助けるように強いられる程、自然の法則や規則を無効なものとして定めたと考えることになる。これほどしかし、理性から程遠いものはないと私は考える」(TTP, Cap. 6, p. 83)。要するに、スピノザは、奇蹟を容認しないものとして《世界の永遠性》を論じようとしている、と言うことができる。しかも、スピノザは「世界の永遠性が彼にとって、理性によって明白であるとすれば」、果たしてマイモニデスは、それが律法に矛盾するか否かを問うたであろうかと自問し、自説にことよせて、問うまいと考える。「彼は直ちに聖書が世界の永遠性を説かんとしたと、…確信したであろう」、と(TTP, Cap. 7, p. 114)。

従って、奇蹟を容認するか否かの対立は、世界観の対立、超越神、つまりは啓示の神か、それとも内在神かの対立、下ってはデカルトの神かスピノザ自身の神かの対立として、少なくともスピノザには受け取られていると、言うことができる。加えて、我々は、ここに、デカルトの連続創造説に対するスピノザの批判的見解をも、読み取ることができよう。逆に言えば、デカルトの神の超越性と連続的創造は、キリスト教神学に妥協できるギリギリの譲歩とみることもできる。

(3)「我々が携わっているのは、ただ文章の意味についてであって(*de solo sensu orationum*)、文章の真理性についてはない(*non autem de earum veritate*)」。

(4)そこに述べられている点を要約すれば、次のように纏められる。

1. 聖書が神の言葉(*debar Jehova; verbum Dei*)と称される所以は、そこにおいて、真の宗教(*vera religio*)が教えられ、諸々の未来の出来事が神の決定として、著者たちの預言的認識を通して、語られているからである。

2. この宗教は、キリストの到来以前にあっては、「国法として(*tanquam legem patriae*)、モーゼの時代に確立された契約に基づいて」預言者によって説かれ、キリストの到来以降にあっては、「普遍的な法として(*tanquam legem catholicam*)、キリストの受難にのみ基づいて」、「全ての人々に」説かれた。

3. しかし、「それらが異なる教説であるということではない」。またそれらが、それぞれ「契約の証書として書かれたものだということでもない」。「最も自然的でもある普遍的宗教(*religio cathorica*)が、新たなものである、ということでもない」。「それを知らなかった人々からみて、新しいということにすぎない」。

4. そこで、この「神の言葉」と、新旧両約聖書との関連をみるならば、

a. 新旧両約聖書の諸巻は、「機会に応じて一定の人々のために、彼らの時代と個別的状況が要求するままに、書かれた」ものであり、

b. その点で、「聖書や預言者たちの精神を知解することと、神の精神、即ち事柄の真理性自体を知解することとは別である」が、それは、あくまで「叙事や奇蹟に関して」であって、「真の宗教と真の徳が扱われる箇所」では、この乖離は成立していない。

c. そうであれば、諸巻の選択に当って、選者がこの「神の言葉を基準として有し」、「神の言葉に精通していた」と、断じざるをえない。

d. 加えて、布教における使徒たちの特殊な個別的活動を含み、

e. 四福音書の主眼を、「ただ、キリストの物語を明白に語ろうとするため」としてのみ捉えるならば、次の結論に至る。「これらによって、我々は、聖書はただ、宗教心のみを

理由にして、換言すれば普遍的な神の法を理由にして、‘神の言葉’と称される、ということを示したことになる」(TTP, Cap. 12, p. 164)。

5. 「何らかの説話(oratio)が、神的であると称されうる理由は、ただその意味のみである」。そして、その意味は、「よしんば当初それを意味づけた言葉が度々変更を蒙ったと想定されるにしても」、「損われずに我々にまで残された」ということである(TTP, Cap. 12, p. 165)。

(5)スピノザ自身が、次に述べる「普遍的信仰全体の唯一の規範」を提示した殆ど直後にこの句を引用している。それ故、そこからスピノザの言葉として引用した。以下の聖句の引用についても同様に、スピノザ自身の言葉に拠るように努めた。

(6)シヨールームは、カバラが、神との愛を実現する者のことを、「正義者」とよんでいることを挙げている(G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Suhrkamp, 1967, s. 255)。

(7)Vulgataでは、‘intelligimus(知解する)’となっているが、スピノザの訳に従った。

(8)スピノザは、この‘El Sadai’(出所『出エジプト記』6章3節)について、次の解説を行なっている。「El Sadaiは、ヘブライ語で各人に必要とするものを与えるが故に、充たす神(Deus, qui sufficit)を意味することが注目されるべきである」、と(TTP, Cap. 13, p. 169)。なお、詳しくは次節にて述べる。

(9)ここで《認識》と訳した言葉は、スピノザが広義に使う‘cognitio’であり、前節で見たように「知る(noscere)」、「感じ[取る](sentire)」、或いは「認める(animadvertere)」という言葉は、いずれも経験的な意味で「知る」こと、つまり「認知する」、「識別する」ことを示しており、これらをスピノザは、知解性を意味する‘intelligere’という言葉と、使い分けている。なお、上記注(7)参照。

(10)前注(8)及び次節参照。

(11)「心性的確実性」と訳されることもあるが、他の、例えば「道徳的教訓(documentum morale)」の訳とも対応させる意味で、「道徳的」と訳した。なお、後に述べるように、スピノザの道徳概念は、ホップズのそれと異なり、たんに主観的な原理とみなす訳にはゆかない。そうした誤解を避けるためにも、やはり「道徳的」と訳しておく方がよからう。

(12)Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, 1st. Asg. Akademie Vlg., 1930; Rep. Darmstadt, 1981. なお、新たに長文の序文を付けた英訳がある。Spinoza's Critique of Religion, Schocken Books, 1965. 以下の引用は、ドイツ語版に拠るが、英訳本の頁数も挙げておく。

(13)op. cit., s. 241ff(pp. 246).

(14)op. cit., s. 245(p. 249).

(15)op. cit., s. 207(p. 215).

(16)op. cit., s. 222(p. 229).

(17)op. cit., s. 245(p. 249).

(18)『エチカ』にも見られるように(Eth. II, Prop. 11)、感性的知覚を指す。

(19)なおかつ、「しかし、それにも拘らず、人間本性を超えているとは言えない」と、Adnotatio 3(Op. II, p. 252)においてクギをさしている。

(20)スピノザは、ソロモンの箴言を引いて、ヘブライ語の‘jadah’には、‘scientia’と

‘amor’の両義があるから、神の知識は神の愛に等しいことを挙げている(TTP, Cap. 4, p. 67)。なお、次章を参照されたい。

(21)これを裏打ちするためにスピノザが引いた『ヨハネ第一書』2章3, 4節の言葉を挙げるならば、「神の訓戒を我々が守るならば、それによって我々は、我々が神を知っていることが分かる。神を知っていると云い、かつ神の訓戒を守らない者は、虚言者であって、彼の中に真理はない」(TTP, Cap. 14, p. 176)。

(22)正しくはヤーヴェと読まれようが、スピノザの訳語に従うことにする。他の訳語についても同様である。

(23)ここも、同じくエル・シャダイとなる。

(24)ゲープハルトの訳注(PhB 93, 1976, s. 326f.)、並びに畠中の訳注(岩波文庫版下巻292頁)を参照のこと。

(25)既に引用したこの箇所(TTP, Cap. 13, p. 170)において、スピノザは慎重に言葉を選んで、「神の神的正義と神的愛の認識」を、「神の属性の認識」とはよばず、「人が模倣しうる神の属性」であると、述べている。属性はここでは明らかに隠喩として使われていることが分かる。

第十一章 摸倣からの脱却、神への知的愛〔注〕

(1)Descartes,Oeuvres Ⅱ,Les passions de l'âme,2e Part.Artic.139.,p.432.

第十二章 スピノザによるホッブズの社会哲学批判〔注〕

(1)この章は同じ表題で公表した論文をベースにしている。参照：『大阪産業大学論集 大学開学20周年記念』、大阪産業大学学会、1985年、1-16頁。

(2)De Cive, Cap. 1, 2, p. 158. とくにその注においてホッブズは、人間を社会的動物とみる他の著作家たちの前提に真っ向から反対して、彼が「人間は生来は社会に適する性質を有さぬ(ad societatem aptum natum non esse)」というテーゼを立てる点に読者の注意を喚起している。

なお、ホッブズの引用原典に関して一言触れておきたい。フロイデンタールの資料によれば(Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinoza's, Leipzig, 1899, s. 163)、スピノザの書架には、ホッブズの『哲学綱要』が残されており、同じくフロイデンタールによれば、『リヴァイアサン』(1651年刊)の蘭訳は、1667年に出版されたという(Spinoza Leben und Lehre, 1. Teil, Societas Spinozana V, 1927, s. 153. 工藤喜作訳『スピノザの生涯』哲書房、1982年、197頁)。ラテン語版は、アムステルダムにて1668年に出されているから、『神学・政治論』(1670年刊)の執筆に当たって、敢えてその執筆の動機とまでは言わぬとしても、スピノザが、ホッブズのこれらの著書を参考にしたことは間違いない。スピノザは立脚点の相違はあるにせよ、ロックと並ぶホッブズの批判者であったのである。とりわけ、本論に展開する如く、スピノザは、ホッブズ概念を彼自身の観点から読み替えており、'institutum'ないし'institutio'という概念はその最たるケースの一つであろう。ホッブズの場合にはこれを人為的に可能な《設立》と訳し、スピノザの場合には自然的な《仕組み》と訳し分けた。その所以については本文中に触れる所存である。こうした概念の意味づけの相違によって、スピノザとホッブズとの社会理論、国家観の相違が浮き彫りにされてゆく以上、我々は、ホッブズの引用を、『リヴァイアサン』についても、ラテン語全集に拠ることにした。OL3とあるのは、Opera Latina 3(Scientia, 2nd. Rep. 1966)を指す。なお、英語全集を引用する場合には、その旨明記することにする。

(3)例えば、「かかる自然権に立つ限り、健全な理性によってではなく、欲望と力によって規定されているから、…自分の意図を充たすことを阻止せんとする者を、敵とみなしうる(licet, …pro hoste habere eum)」(op. cit., pp. 176~)。

(4)例えば、「人々は概してこうした感情に〔即ち、怒り、嫉妬、憎悪に〕本性上従属しているから、人々は本性からして互いに敵である(sunt erga homines ex natura hostes)」(TP, Cap. 2, § 14)。

(5)'Natura dedit unicuique jus in omnia' (De Cive, p. 164). それに対してスピノザは、次のように表現する。'jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat' (TTP, p. 177). ともにその根拠を自然にみるのであり、それ故に《自然権》でなければならない。

(6)第七章第一節、並びに第八章第一節参照。

(7)Robert J. McShea, The Political Philosophy of Spinoza, Columbia Univ. Press, 1968, p. 155.

(8)op. cit., p. 138.

(9)既に我々は、その一端をホッブズの発生論的定義について検討し、その所以を明ら

かにしている(第五章第一節参照)。この部においては、それがより具体的に展開されるであろう。

(10) *op.cit.*, p.155.

(11) Robert A. Duff, Spinoza's Political and Ethical Philosophy, Glasgow, 1st ed. 1903, rep. New York, 1970, p.10.

(12) Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, 1. Ed. Akademie-Vlg, 1930; Neudr. Darmstadt, 1981, s.222, u.s.225.

(13) Robert A. Duff, *op.cit.*, p.11. 因みに絶対主義の概念自体がスピノザとホッブズでは、後に述べるように、スピノザは民主政治を「絶対的支配体制」とみるのであるから、まさに逆転する。

(14) ともに“De Cive”の冒頭の献辞に提示されている(De Cive, p.135)。

(15) スピノザは、この諺の意味するところを「各人が自分に有益であるものを最大限に求めるときに、人々は互いに最も有益となる」(Eth. N, Prop. 35, Cor. 2.)という命題の解説として、続く備考の中で挙げている。

(16) De statu hominum extra societatem civilem(De Cive, p.157)。

(17) ホッブズの場合《自然法》の規定は、『市民論』によると「自然法とは、それを定義すれば、生命と四肢身体の保存を可能な限り長期間ならしめるために為され、或いは断念されねばならぬ事柄に関する正しい理性の命令である、ということになる」(De Cive, Cap.2, pp.169~170)。また『リヴァイアサン』の枚挙に従って第1の自然法と第2の自然法についてみるならば、

「従って、理性の訓戒ないし一般規則は、平和が獲得される希望がある場合には、平和が求められるべきであるが、その希望が保持されえぬ場合には、あらゆるところから援助を求め[英文:戦争のあらゆる援助と利益を求め]、かつそれを用いることが許されるということである。この規則の第一部は、平和を求め、かつそれに従え、という第1の自然法であり、第二部は、全力を尽くし、あらゆる方法によって自己自身を防衛する権利が各人に属するという最高の自然権である」(Lev. Cap. 14, OL3, p.103)。

平和と自己防衛ないし自己保存を目的とする自他の相互承認の要請、これがホッブズにおける自然法の根幹であった。但し、この安全が保障されるためには、互いに相手のテリトリーを侵害しないという同意が現実になくはならない。次いで、

「第1の自然法から第2の自然法が生ずる、即ち、各人は平和と自己防衛の見込みがある限り、他の人々も同じことをする用意があれば(*caeteris idem facere paratis*)、一切に対する自己の権利を放棄し、かつ他の人々に自分が承認することを欲するのと同じ自由で満足すべきである」(*loc.cit.*)。

この保障の下で成り立つ相互承認の要請は、人間本性の相互排他性に基づく権利主張を限定する役割を担う。自らの理と他者の理の一致を前提にする相互承認の立場からすれば、この要請を納得するに至ってはじめて理として貫徹するのであり、戦争がまさに平和の否定、否定としての相互承認と映ることになる。第1の自然法が平和を課題として提示するのに対して、第2の自然法は、平和の見込みを前提にして、それを維持するためには、何がなされるべきかを課題として提示する。前者が相互承認を目的として立て、それが正し

い理性にとって必然の帰結であることを示すのに対して、後者は相互承認を基礎とする諸要請の根本前提であると言えよう。

(18)「個々の市民はその宗教において自由であり、如何なる者もその宗教的信条の故に罪とせられない」という宣言を含んだユトレヒト同盟の成立(1579年)以来、セファルディヤアシュケナーズたちが、オランダ市民の寛容によって受け入れられ、「少なくとも1657年以降、オランダのユダヤ人住民はオランダ議会によって国民として承認されるに至る経緯は(もっとも、キリスト教徒との婚姻、並びに公職に就くことは19世紀に至るまでは禁止されたという)、フロイデンタールの詳細な報告によってありありと知ることができる(J.Freudenthal, op.cit., s.8ff. 上掲訳書15頁以下参照)。また、下村寅太郎の解説(世界の名著第25巻、中央公論社、1969年)参照。

(19) De Cive, Cap. 2, 2, p. 170.

(20) 'praeceptum sive regula generalis ratione excogitata' (Lev. Cap. 14, 0L3, p. 102).

(21) Eth. Nic. VI, Cap. 5, 1140 b2.

(22) op.cit., 1140 b6f.

(23) op.cit., 1140 a13f.

(24) 前注(11)参照。

(25) De Cive, Praef. ad Lectores, p. 146.

(26) De Homine, Cap. 13, 9, p. 118; Lev. Cap. 26, 0L3, p. 198.

(27) 英文の表現は、ここで命令者を神と主権者に分けて表わし、自然法を神の法として理解する可能性を同時に鮮明にしているが、ラテン文では、このように「定理にすぎない」点を強調する文意となっている。

(28) この点については、第五章第一節で、操作的思考における分析と総合の関係として論じた。

(29) Eth. Nic. VI, Cap. 4, 1140 a21f.

(30)「従って国家が外部の力によってではなく、内部の反逆によって破滅する場合には、その過失は設立者たち(instituentes)にある。何故なら、人々が相互の衝突と殺しあい疲れ切って、自ら望んで一つの建築物に合体しようとしても、その目的に益し、かつ彼らの行為を統制するのに必要な法律の制定には未経験であり、…忍耐と謙虚さを欠いており、極めて練達せる建築家によってでなくては(nisi ab architecto peritissimo)、彼ら自身か彼ら自身の子孫を、その倒壊がおしつぶすことのないような、将来も確固たる国家にまとめられることはできない」(Lev. Cap. 29, 0L3, pp. 230~231)。「国家の諸弱点の中で第一に挙げられねばならないのは、不完全な設立(imperfecta institutio)から生ずる弱点である」(op.cit., p. 231)。

(31) 【ホブズとスピノザの自由に関する観点の相違】

ホブズにとって、自由とは、「外的諸障碍の不在」(Lev. Cap. 14, 0L3, p. 102)であり、権利(jus)は「為し或いは為さざる自由に成り立つ」のに対して、法(lex)は「為し或いは為さざるように拘束する」のであるから、「権利と法は、自由と義務同様、相違し、同じ事柄に

関しては、不一致である」(loc.cit.)と言われる。英文では、さらに次の説明が続く。「かかる障碍は、人間がその望むところを為す力の一部をしばしば取り去りはするが、人間がその判断と理性の命ずるところに従って、残された自由を用いることを妨げはしない」(Lev.EW,p.116)。法と権利が異なり相互に外的に対立するのは、ホブズの場合、自由の概念が自由意志を前提にするからである。ところがスピノザは、周知の如く、この自由意志(voluntas libera)を否定する。意志は「自由な原因(causa libera)ではない」(Eth.I, Prop.32)。では人間は何故自分を自由と考えるのか。スピノザによれば、「人間が自分を自由であると信じているのは、彼らが自分の行動を意識してはいる(suarum actionum sunt conscii)が、その行動を決定する原因は知らぬからである」(Eth.II, Prop.2, Sch.p. 143)と言い、「精神の諸決意(Mentis decreta)とは、衝動そのものに他ならない」(loc.cit.)と言う。衝動や欲望は、外的諸原因に対する我々の受動の表現にすぎず、受動は、部分的原因として自分の行動を含み、我々はそれを意識する(Eth.II, Prop.9)から、「為し或いは為さざる自由」、つまり自由意志があると思いついてにすぎないという訳である。だから、スピノザにとって人間の自由は、行動の必然性を排除して成り立つ自由意志ではなく、むしろ、行動の必然性を前提にして、しかもその行動が外的諸原因からの受動としてではなく、自己自身の本性の必然性から生ずる場合に成り立つことになる。つまり、能動する場合に成り立つのである。『国家論』の文脈に即してみるならば、次のように述べられる。

「それ故、人間が自由であると言われうるのは、存在しないこともできるとか、理性を用いないこともできるという理由からでは決してなく、ただ、人間本性の諸法則に従って存在しかつ作用する能力を有する限りにおいてである」(TP, Cap.2, §7)。既に提示した自然権の定義に照らしてこれを読み替えると、人間が「人間本性の諸法則に従って(secundum humanae naturae leges)存在しかつ作用する能力を有する限りにおいて」とは、万物がそれぞれ、自己の本性の自然権を自然の法則に従いつつ発揮する中で、人間存在もまた、それらと伍して、「自然の一部」として在りながら、それらの自然的諸存在の自己保存力に抗して、人間本性の法則に従う自己の自然権を発揮する限りにおいて、ということに他ならない。従って、スピノザにとって自由とは、人間が「他者の権利の下ではなく」、「自己の権利の下にあること(sui juris esse)」であり、「人間本性の諸法則に従うこと」は、「理性を正しく使用すること(ratione recte uti)」、ないし「理性によって導かれること(ratione duci)」に他ならならず、無論それは、《人間にとっての自然法》(第十三章参照)に当たるから、スピノザにおいては、「自然法」は「自由」を制限し、抑制するどころか、逆に「自然法」の貫徹と充実、自然権の充実と一致し、自由の拡充に結びつくことになる(TP, Cap.2, §11)。なお、この点については第十四章で具体的に述べる。

(32) 'In ipsa submissione consistit tum obligatio tum libertas' (Lev. Cap.21, 0L3, p.164).

(33) op.cit., p.161.

(34) op.cit., p.167.

(35) op.cit., p.161.

(36)スピノザは、一人の人間に権力を集中する君主国家を、同じ論法で批判の俎上にのせている(TP, Cap. 6, § 4)。

第十三章 法と政治の原理〔注〕

(1)この章は『スピノザの国家論の発想の原点』という表題で公表した論文をベースにしており、内容によりふさわしく題目を改めたものである。参照：『大阪産業大学論集（人文科学編）58号』、大阪産業大学学会、1986年、1-20頁。

(2)TTP, Cap.18, p.228.

(3)‘*institui*’は、ホッブズ流に訳すならば、人為的な意味で「設立される」であろうが、スピノザでは「自然の仕組み(*institutum naturae*)」(例えば、TTP, Cap.16, p.189)の意味に用いられるのが普通である。ここでもホッブズの如く純粹に人為的な「設立」を意味するものとしては用いられてはいない。この《自然の仕組み》については第一節で詳説する。

(4)民主政治については、何故ここで省かれているかをも含めて、その意義を後に述べる(第十四章第三節参照)。

(5)これはむしろホッブズの規定との対比を念頭においた用語法と考えられる。

(6)本論第三章第四節参照。

(7)我々は、この点については認識と操作の関係として、第五章において詳説した。

(8)この点についても我々は既に「道徳的確實性」がたんなる経験的実践原理以上の規定根拠を孕むことを、本論第十章第二節において指摘した。

(9)Klaus Hammacher, *Einleitung in Abhandlung vom Staate*, PhB.95, Felix Meiner, 1977, s.XLI.

(10)「ところで法とは、本来的に言えば命令者の声であり(*Lex autem, proprie dicta, est vox imperantis, …*)、云々」(*Lev. Cap.15, 0L3, p.122*)。

(11)「例えば、全ての物体は他のより小さい物体に衝突すると、他の物体に伝えるだけの量をその運動から失うということは、自然の必然性から帰結するところの、全ての物体に通ずる普遍的法則である」(TTP, Cap.4, pp.57-58)。

(12)「同様に人間が或るものを想起するとき、直ちに別の類似したものを想起したり、或いはそのものと同時に知覚したものを想起するというのも、人間の本性から(*ex humana natura*)必然的に帰結するところの法則である」(*op.cit., p.58*)。

(13)「しかし、人々が本性からして有する、自己の権利の中から(*de suo jure, quod ex natura habent*)、或るものを譲渡するか、譲渡するように強制されて、一定の生活方法に自分を束縛するということは、人間的処し方に拠る(*ex humano placito*)」(*loc.cit.*)。

(14)スピノザが、この議論を一応しめくくるに当たって「以上は、それ自体として考察された法について(*de lege absolute considerata*)である」と、法(*lex*)を単数で示している(TTP, Cap.4, p.58)。

(15)‘*Sic regnavit super Adamum, imperans*(Gen.ii,17), *ne comederet de arbore cognitionis boni et mali, …*’(*Lev. Cap.35, 0L3, p.292*)。

(16)「そして聖書においては、罪の赦免と死と悲惨からの救済(*salvari*)は同じ事柄である」(*Lev. Cap.38, 0L3, p.330*)。

(17)「[モーゼすら]神を指導者、立法者、王、慈悲者、正義者、等々と表象するが、しかしこれら全てはただ人間本性の諸属性であり、神的本性からは全く取り除かれるべきも

のであるから、云々」(TTP, Cap. 4, p. 64)。

(18) Lev. Cap. 40, 0L3, p. 339.

(19) loc. cit., et Cap. 42, 0L3, p. 359.

(20) スピノザは『神学・政治論』の序文の中で、判断と信教の自由が「国家の平和と敬虔自体とともにでなくては奪い去られることはない」ということを述べるのが、この本の主題であると強調した後、「このために就中必要であったのは、宗教に関する主たる先入見、即ち古代の隷属状態の痕跡を指摘することであった。次いで指摘する必要があったのは、最高権力の権利に関する先入見である。多くの者が極めて傲慢な放恣によってその大部分を独占し、宗教の概念の下で異教の迷信になお隷従した民衆の心を、最高権力から遠ざけようとして、全てを再び隷属状態に陥れるものである」(TTP, Praef. p. 7)と述べ、スピノザ自身の啓蒙の立場が両者に通ずる隷従からの脱却にあることを明瞭に示している。

(21) 聖書の中で用いられる預言者という言葉の使い方から、彼が積極的に取り上げるのは、「神によって遣わされた者として (ut missus a Deo)、人々に語り、或いは人々に派遣されて神に語る者」、即ち「prolocutor (代弁人ないし弁護士)」とする見方である (Lev. Cap. 36, 0L3, pp. 301-302)。後者に聖職者の役割の典拠が (op. cit., p. 302)、前者には、断るまでもなく主権者の役割の典拠が求められている。

(22) マイモニデスとの見解の相違については、本論第十章、とりわけその注(1)において取り上げて触れておいた。

(23) この点については、本論第十章第二節において詳述した。

(24) 「その上、人々の自然的感情は、いずこでも同じである」(TP, Cap. 5, § 2)。

(25) この点については、信仰の確実性という問題に関して本論第十章第二節で取り上げて詳説した。

(26) シャダイの神 (El Sadai) とは、既に述べた如く、スピノザによれば「各人に必要とするものを与えるが故に、充たす神 (Deus, qui sufficit) を意味する」と解されている (TTP, Cap. 13, p. 169)。

また、スピノザは、ユダヤ人が「中間的原因ないし個別的原因を捨象して、神に全ての原因を還元する習慣」があったことを具体例を挙げて説いている。それに拠ると彼らは、預言者だけでなく、一般民衆も、自分の努力や行為の結果の主体、欲望の主体も、思惟ないし想念の主体も、全て神に置いたと言われている (op. cit., Cap. 1, pp. 16-17)。

(27) 憲法制定権と通常の立法権の区別を初めて理論的に確立したとされている、フランス革命時の人民主権のイデオログ、アヴェ・シエイエスは、その著『第三階級とは何か』において、憲法を制定する権利は、憲法に準拠して国民の委託によって議会が定める一般の法律と異なり、憲法に先立つ国民の権力の直接的発動とみなして、「憲法 (la constitution) はその如何なる部分においても、憲法によって作られた権力 (pouvoir constitué) の所産ではなく、憲法を作る権力 (pouvoir constituant) の所産である」(Emmanuel Joseph Sieyès, Qu'est-ce que le tiers état?, Paris, nouv. éd. 1982, p. 67) と、語っている。清宮四郎は、ここにみられる《憲法によって作られた権力》と、《憲法を作る権力》の対照化をさらに敷衍して、「シエイエスの pouvoir constituant の pouvoir constitué に対する関係は、Spinoza の natura naturans の natura naturata に対する関係または「造物主」とその

「創造物」との関係に対比されるものである」という指摘を加えた(清宮四郎著『権力分立制の研究』、有斐閣、1950年、221頁)。この指摘は、まさに我々の観点を補強してくれるものと言うことができるよう。この場を借りて筆者に示唆と資料を提供下さった旧師増田毅神戸大学名誉教授、並びに同僚の政治学者岩本勲氏に謝辞を申しあげる。

(28)『神学・政治論』には、次のような表現がある。「何故なら、自分にとって恩恵によって結ばれている者を憎むように、自分に損害を惹起した者を愛するように、侮辱を受けても平気であるように、苦痛を痛がらないように、その他人間本性の諸法則から必然的に帰結する、こうした極めて多くの事柄を禁ずるよう国民に命じても無駄であろう」(TTP, Cap.17, p.201)。

(29)ホッブズは、自然法から見た愛(charitas)と並んで国家の法から見た正義(justitia)を法の遵守と同義に扱い、これを「国民の徳」、「国家社会を形成するのに適した性向(ingenia)」として個人に帰した(De Homine, Cap.13, pp.117~118)。

(30)「かくして国家共同体の目的は、実に自由にあるのである」(TTP, Cap.20, p.241)。

(31)TTP, Cap.16, p.191.

第十四章 支配と自由〔注〕

(1)この章は同じ表題で公表した論文をベースにしている。参照：『大阪産業大学論集（人文科学編）59号』、大阪産業大学学会、1986年、1-16頁。

(2)「精神の自由ないし強さが個人の徳(*privata virtus*)であるとすれば、国家の徳(*imperii virtus*)は安全である」(TP, Cap.1, § 6)。さらに「人間の能力は、…精神の強さに基づいて評価されるべきであるから、理性によって最も優れ、理性に最もよく導かれる者が、最も自己の権利の下にあり、…私は〔かかる者を〕自由であると称する」(TP, Cap.2, § 11)。

(3)モーゼにもそれが不可能であったことを、スピノザはいみじくも指摘している(TTP, Cap.20, p.239)。

(4)スピノザはモーゼによる「神政的国家(*imperium Theocraticum*)」(TTP, Cap.17, p.208)においてすらも、かかる両面価値性を免れる訳にはゆかなかった点を、極めて印象深く叙述している(*op.cit.*, Cap.17, pp.218-221)。

(5)Epist.50.0p.IV, p.239. 前章序説において引用した。

(6)例えば、「これ程に、大きな会議体の意志は、恣意によるよりも理性によって決定されることができる」(TP, Cap.8, § 6)。ここに語られているのは、貴族政治における会議体の人数であり、「これ程に」とは、中規模の国家において少なくとも5000人を指し(*op.cit.*, Cap.8, § 2)、民衆全体との割合からして50分の1を超える数でなければならない(*op.cit.*, Cap.8, § 13)とされている。この数の根拠については、精神的能力において優れた者をほぼ2%と彼がみなしているからであるが(*op.cit.*, Cap.8, § 2)、これが如何なる理由に基づくものかは不明である。

(7)ルソーは『社会契約論』第2篇第3章において、有名な次の言葉を述べて、多数決原理による特殊意志(*volonté particulière*)からの一般意志(*volonté générale*)の導出を示した。「しかし、これらの〔特殊〕意志から互いに相殺しあう過不足を除けば、諸相違の総和として一般意志が残る(*reste pour somme des différences la volonté générale*)」(Rousseau, *Oeuvres Complètes* 2. Seuil, 1971, p.527)。なお、ルソーの思想との関連性については、十分議論の余地があるが、我々は改めてその機会を待ちたい。

(8)スピノザの貴族国家(*imperium Aristocraticum*)の支配権に与る貴族は、畠中尚志がその邦訳の訳注に示しているように(岩波文庫『国家論』199頁)、血統上の貴族(*Nobilis*)ではない。スピノザの貴族国家とは、一般的には「一人でなく、民衆ないし多数者から選ばれた若干の人々が統治権を掌握する国家」であり、「支配する権利が専ら選挙にのみ依拠する」ものであるから、その選出母体は、一般民衆にあり(TP, Cap.8, § 1)、具体的には、「一定場所における一定の家族のみから選ばれる」が、自分の息子たちや血縁者を選ばせることはあっても、世襲制は拒否される(*op.cit.*, Cap.8, § 15)。その意味での‘*Patricius*’が貴族であり、むしろ「選良」とよぶべきであるかもしれない。なお、都市連合体としての貴族国家の特質(TP, Cap.9)、並びにそれぞれの国家の組織に関する具体的論点は、本論では扱うことはできなかった。

(9)Hammacher, *Einleitung in PhB* 95, Felix Meiner, 1977, s. XXXIX.

(10)加藤節はマックスナーを引きながら(本論第十二章注6の文献)、スピノザは「三

政体夫々に関する理念的構想」（傍点原文）を行なったとする（加藤節著『近代政治哲学と宗教』、東京大学出版会、1979年、195頁）。それに比して言えば、我々はスピノザが行なったのは《内在論的構想》であったと考える。

(11)ハンマッヒャーは、注(8)に引用したスピノザの『国家論』の解説文の中で、次のようにスピノザを批判している。「本来の問題は、両著書〔つまり『国家論』と『知性改善論』〕のこれまでに考察した全てにおいて浮び上がった根本的な相剋を映し出すのであって、それは、共通の合意に成り立つ人民の統一が二重の基礎を踏まえていること、つまりは理性的洞察のもつ普遍性と諸感情の共通性、理論的確實性と実践的確實性という、我々が、両者の対照化を、認識論においても前提されているとみたその二重の基礎にみられるのである。両基盤は、ここでも互いに並置されたままである。何故なら、国家の法は、字句通り、人間の理性と共通感情にその立脚点を有するからである」、と(*op.cit.*, s.XLII)。

シュトラウスの見解も、やはり二元的とみている(本論第十二章、注(11)の文献[s.222]参照)。

(12)意志(*voluntas*)にその理由を問うのは矛盾しないかという疑問があるかもしれないが、しかしスピノザにとって意志とは、意識せる欲求に他ならず、その理由が問われても不思議ではあるまい。理性の要求に従うことももちろん意志とよばれる(*TP, Cap. 2, § 23*)。その欲求の理由が、断るまでもなく理性の指図にあるからである。

(13)*TP, Cap. 10, § 5*.

文献目録

1) スピノザの著作

(引用文献)

Spinoza Opera I~V im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrg.
von Carl Gebhardt, C. Winter, 1925, Nachdr. I~IV : 1972, V : 1987.

(参照文献)

Benedicti de Spinoza Opera I II, III IV, ed. Vloten et Land, Nijhoff, 1914.

Baruch de Spinoza, Sämtliche Werke in 7 Bde, übers. von Baensch, Buchenau, und Gebhardt, Philosophische Bibliothek: PhB91 (Nachdr. 1965), PhB92 (Nachdr. 1976), PhB93 (Nachdr. 1976), PhB94 (Nachdr. 1978), PhB95 (Nachdr. 1977), PhB96a (Nachdr. 1977), PhB350 (Nachdr. 1982).

Spinoza, Ouvres complètes, trad. par Caillois, Francès, et Misrahi, Gallimard, 1978.

Spinoza, Werke II, übers. von Auerbach, 1967, Werke I, übers. von Gebhardt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

Spinoza, Etique I, II, trad. par Appuhn, Garnier, 1953.

Spinoza, Works of Spinoza Vol. I, II, tr. by Elwes, Dover, 1951.

Spinoza, The Correspondence of Spinoza, tr. by Wolf, Frank Cass, 1966.

Giancotti Boscherini, Lexicon Spinozanum, A-K, L-Z, Nijhoff, 1970.

Préposiet, J., Bibliographie spinoziste, Besançon, 1973.

(参照邦訳書)

畠中尚志訳、『知性改善論』(1931年)、『エチカ』上、下(初版1951年、1965年改版)、
『神学・政治論』上、下(1944年)、『国家論』(初版1940年、1976年改版)、
『デカルトの哲学原理』(1959年)、『神、人間、及び人間の幸福に関する短論文』(1955年)、
『スピノザ往復書簡集』(1958年)、岩波文庫。

工藤喜作・斎藤博訳、「エチカ」、『世界の名著』第25巻所収、中央公論社、1969年。

清水富雄・竹田篤司訳、「形而上学叙説」、同上所収。

2) 筆者自身の引用論文

「スピノザに於ける人間的努力(Conatus)の意義について」、『待兼山論叢』創刊号(63~82頁)所収、大阪大学文学会、1967年。

「スピノザの自然観」、『関西哲学会紀要』第14冊(73~77頁)所収、関西哲学会、1978年。

「スピノザの自然観—その形而上学的原理と自然学的原理」、『待兼山論叢』第十一号哲学編(35~50頁)所収、大阪大学文学会、1978年。

「スピノザに於ける善の概念について」、『倫理学研究』第10集(41~51頁)所収、関西倫理学会、1980年。

「スピノザによるホッブズの社会哲学批判」『大阪産業大学論集 大学開学20周年記念』(1~16頁)所収、大阪産業大学文学会、1985年。

「スピノザの国家論の発想の原点」、『大阪産業大学論集 (人文科学編) 58号』(1~20頁)所収、大阪産業大学文学会、1986年。

「支配と自由—スピノザの国家論の構成原理について」、『大阪産業大学論集（人文科学編）59号』（1~16頁）所収、大阪産業大学学会、1986年。

「スピノザ—法と正義の問題」、寺崎、塚崎、塩出編『正義論の諸相』（89~106頁）所収、法律文化社、1989年。

「生命とは何か—スピノザの生命観序説」、『伏流』第3号(22~44頁)所収、伏流の会、1991年。

「スピノザの「比の保存」思想と無限数属性の問題」、『立命館文学』第522号(53~69頁)所収、立命館大学人文学会、1992年。

3) 欧文引用文献

Aristoteles, Opera Omnia, Bde. I~V, hsg. Bekker, 1ste Hsg. 1831, neutr. de Gryter, 1970.

Aristoteles, Opera Omnia Graece et Latine, vol. I~V, editore Ambrosio Firmin Didot, Paris, 1848~54, neutr. Olms, 1973.

Aristoteles, On The Soul, tr. by W.S. Hett, Loeb Classical Library, No. 288, 1936.

Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt u. kommentiert von Dielmeier, Akademie-Verlag, 1969.

Bartuschat, W., Einleitung in Descartes' Prinzipien der Philosophie, PhB 94, 1978.

Bergson, H., L'intuition philosophique (1911) en La pensée et le mouvant, Paris, 1955.

Bonhoeffer, D., Schöpfung und Fall, Chr. Kaiser, 1968.

Borkowski S. J., Stanislaus v. Dunin, Spinoza Bd. I, Der junge De Spinoza, 2. Aufl. Münster, 1933.

Deleuze, G., Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, 1968.

Deleuze, G., Spinoza Philosophie pratique, Minuit, 1981.

Duff, R. A., Spinoza's Political and Ethical Philosophy, Glasgow, 1st ed. 1903, rep. New York, 1970.

Descartes, R., Oeuvres de Descartes I~II, éd. Adam et Tannery, J. Vrin, 1973~1978.

Ebreo, Leone, Dialoghi d'amore, Bibliotheca Spinozana III, Societas Spinozana, 1929.

Erdmann, J. E., Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, Neutr. der Ausgabe Leipzig, 1834~1853.

Fischer, Kuno, Geschichte der neuern Philosophie, Kraus Repr. der Ausgabe Heidelberg, 1908.

Freudenthal, J., Die Lebensgeschichte Spinoza's, Leibzig, 1899.

Freudenthal, J., Spinoza Leben und Lehre, 1. Teil, Societas Spinozana, 1927.

Gebhardt, C., Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Winter, 1905.

Gebhardt, C., Spinoza und der Platonismus in Chronicon Spinozanum I, Societas Spinozana, 1921.

Gebhardt, C., Rembrandt und Spinoza, in Chronicon Spinozanum IV, Societas Spinozana, 1926.

- Gilson, E., Index Scolastico-Cartesien, J. Vrin, 1979.
- Goethe, J. W., Sämtliche Werke Bd. 16, Artemis-Gedenksk., 1977.
- Gueroult, M., Spinoza I, Olms, 1968.
- Gueroult, M., Spinoza II, Olms, 1974.
- Hallett, H. F., Aeternitas, A Spinozistic Study, Clarendon Press, 1930.
- Hallett, H. F., Benedict de Spinoza, The Athlone Press, 1957.
- Hallett, H. F., Creation Emanation and Salvation, A Spinozistic Study, Nijhoff, 1962.
- Hammacher, K., Einleitung in Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, PhB 95, 1977.
- Hammacher, K., Spinozas Gedanke der Identität und die Begründung in menschlichen Verhalten, in Zeitschrift für Phil. Forsch. 1969.
- Hampshire, S., Two Theory of Morality, Oxford, 1977.
- Hampshire, S., Spinoza, Penguin Books, 1st ed. 1951, rep. 1978.
- Harris, E. E., Salvation from Despair, Nijhoff, 1973.
- Hegel, G. W. F., Jenaer Schriften 1801-1807, in Werke 2, Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G. W. F., Wissenschaft der Logik, in Werke 5, Suhrkamp, 1969.
- Hobbes, T., Opera Latina vol. 1-5, ed. W. Molesworth, Scientia, 2. Rep., 1966.
- Hobbes, T., English Works vol. 3, ed. W. Molesworth, Scientia, 2. Rep., 1966.
- Höfding, H., Die drei Gedankenmotive Spinozas in Bibliotheca Spinozana IV, Societas Spinozana, 1924.
- Jacobi, F. H., Jacobis Spinoza Büchlein, München, 1912.
- Joachim, H. H., A Study of the Ethics of Spinoza, 1st ed. 1901, rep. Russell, 1964.
- Leibniz, G. W., Die philosophischen Schriften 1, hrsg. von Gerhardt, Olms, 1965.
- Löwith, K., Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen, 1967.
- Maimonides, M. B., Führer der Unschlüssigen, Bd. II, PhB 184b/c, 1972.
- McShea, R. J., The Political Philosophy of Spinoza, Columbia Univ. Press, 1968.
- Picht, G., Hier und Jetzt I, Klett-Cotta, 1980.
- Robinson, L., Kommentar zu Spinozas Ethik, Felix Meiner, 1928.
- Rousseau, J. J., Oeuvres Complètes 2, Seuil, 1971.
- Schelling, F. W. J., Zur Geschichte der neueren Philosophie (1827), in Schriften von 1813-1830, Darmstadt, 1976.
- Scholem, G., Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Suhrkamp, 1957.
- Siebeck, H., Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata in Archiv für Geschichte der Phil. Bd III, 1890.
- Sieyès, E. J., Qu'est-ce que le tiers état?, Paris, nouv. éd. 1982.
- Strauss, L., Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, 1st. Asg. Akademie Vlg., 1930; Rep. Darmstadt, 1981.
- Strauss, L., Spinoza's critique of Religion, Schocken Books, 1965.

Walther, M., Metaphysik als Anti-Theologie, Felix Meiner, 1971.
Weizsäcker, C.F.v., Die Einheit der Natur, Hanser, 1971.
Westermann, C., Genesis, Biblischer Kommentar A.T. Bd. I/1, 1974.
Wetlesen, J., The Sage and the Way, Van Gorcum, 1979.
Windelband, W., Präludien I, Tübingen, 1924.
Wolfson, H.A., The Philosophy of Spinoza, Harvard Uni. Press, 1934.
Württembergische Bibelanstalt, Biblia Sacra Vulgata I, II, Stuttgart, 1969.

4) 邦文引用文献

石沢要、『スピノザ研究』、創文社、1977年。
桂寿一、『スピノザの哲学』、東京大学出版会、1956年。
加藤節、『近代政治哲学と宗教』、東京大学出版会、1979年。
岸畑 豊、『ホッブズ哲学の諸問題』、創文社、1974年。
清宮四郎、『権力分立制の研究』、有斐閣、1950年。
工藤喜作、『スピノザ哲学研究』、東海大学出版会、1972年。
功力金二郎・村田 全訳、『カントル 超限集合論』、共立出版、1979年。
斎藤博、『スピノチズムの研究』、創文社、1974年。
下村寅太郎、「スピノザとライプニッツ——「天才の世紀」の哲学と社会」、『世界の名著』第25巻所収、中央公論社、1969年。
田辺元、『田辺元全集』第13巻、筑摩書房、1964年。
吉田洋一・赤 撰也、『数学序説』、培風館、改訂1961年。
(参照翻訳書)
工藤喜作訳、フロイデンタール『スピノザの生涯』、哲書房、1982年。
工藤喜作他訳、ドゥルーズ『スピノザと表現の問題』、法政大出版局、1991年。
斎藤義一・河井徳治訳、ヴァイツゼカー『自然の統一』、法政大出版局、1979年。
斎藤義一監訳、ゲオルク・ピヒト『いま、ここで——アウシュヴィッツとヒロシマ以後の哲学的考察』、法政大出版局、1986年。
中尾隆司訳、ハンプシャー『スピノザ』、行路社、1979年。
渡辺義雄訳、ルカス、コレルス『スピノーザの生涯と精神』、理想社、1962年。