

スピノザにおける「自己」の問題

竹内良知

スピノザの哲學の中心的な關心が一貫して人間の自由の問題にあつたことはまぎれもない事實である。彼を哲學的思索に促したものは日常的生の空虚さの體驗にもとづく、確乎たる自己の存在の確立への希求であつた。

(*Præfatus de Intellectus Emendatione* § 1 ff.)。彼のあらゆる努力は人間の自由、個體存在の救済の可能性を明かにすることに集中された。われわれは彼の思想の背後に湛えられた「稀にして困難な」精神的苦闘の深さを到るところに見ることが出来る。自由の問題へのこのやうな關心の下において、彼の形而上學の中心の問題をなすものは、當然、個體存在に關する問題であつた。彼の思索が個體の本質の問題に集中してゐたことは、知性改善論において十分窺ふことができるであらう。

それにもかゝらず、スピノザ哲學が人間の自由の否定を歸結し、その論理は個體存在を基礎づけ得ないで、

彼の救済論の冠冕をなす「直觀知」はその可能性を論理的に基礎づけられない神祕的觀想にすぎない、といはれる。このやうな批難は、近代の殆どすべてのスピノザ解釋を通じて、多少とも響いてゐる弊である。いひかえれば、スピノザ哲學はその最も致命的な點において破綻を含むものと宣告されてゐるのである。そして、エチカの幾何學的秩序、すなはち、證明の綜合的秩序がスピノザにとつて單に偶然的な意匠にすぎないものでなくて、彼の思想の内面的方法であるとするならば、彼の體系において、無限なる實體と有限なる様態との關係が内面的に基礎づけられないものであることは否定できない。しかも、エチカの綜合的構成の方法は、たしかに、スピノザにとつて單なる意匠ではなく、彼の思想の意圖と内面的なつながりをもつてゐるものごとくである。何故ならば、スピノザにおいて、人間の最高の完全性とは、「精神が全自然と合一してゐることを認識し得べき状態

cognitio univialis quam mens cum tota Natura habet であり、人間の精神が、「全く自然の再現」であるやうに、一すべての觀念を全自然の根源と源泉とを再現してゐる觀念から導出」し、しかも「この觀念がすべての觀念の源泉となる」のでなければならぬ (cf. op. cit. 222) からである。いひかへれば、すべての觀念が必然的な聯關をなして神の觀念において基礎づけられ、そこから導出されなければならないからである。

しかし、幾何學的證明的演繹的秩序がスピノザの思想の内面的方法或は論理であると、速断することも許されなからう。彼の神は如何なる意味においても論理的普遍を意味するものではない。「神の本質について我、は何等の普遍的觀念をもたぬ」(Epist. 32 ad Oldenburch) とスピノザは書いてゐる。さらにまた、彼は、個物の本質は普遍的原理からも、無限なる屬性からも演繹されることが不可能なことをはつきりと言明してゐる (Ep. 813 ad Tschirnhaus et Tract. de Int. Emend. § 92)。¹⁾ たがつて、スピノザの方法が言語的概念の論理的操作による演繹的な形式論理であり得ないことは明かであるとはなければならぬ。

幾何學的秩序、すなはち證明的綜合的秩序がデカルト

スピノザにおける「自己」の問題

の示唆にもとづくものであることは容易に推測され得るであらう。デカルトにおいて、綜合的秩序は構成の秩序であり、發見 *invention* の方法としての分析的方法を豫想するものであつた (cf. Descartes: *Méth. II. Respons.*)。

分析的方法とは精神の日常的状态において合一的なものとして現はれるものを分離せしめて、合一的なもの要素 *élément* を發見することを意味する。デカルトは懷疑によつて、想像的なものから純粹精神としての悟性を分離せしめ、言語的概念の論理的操作にもとづく中世的スコラの思惟の演繹的論證的方法の不毛に對して、近世思想の成立を劃期づけたのであつた。すなはち、純粹思惟と、それに對する純粹延長の世界において、それぞれ近代的形而上學と自然學とが成立することになつた。「この普遍的懷疑を確固不動の點として、そこから神の認識、汝自身の認識、最後に自然の中にある總ての事物の認識を齎せうと思ふ」(Descartes: *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* 野田又夫氏「デカルト」一三二頁参照)。そして、この懷疑による要素的なものの發見の方法こそ、分析的方法であつた。すなはち、分析的方法の核心は想像 *imaginatio* と悟性 *intellectus* との峻別にあるといふことができる。綜合的秩序、或は幾何學

的秩序とは、分析によつて發見された要素の再構成の秩序にほかならない。したがつて、自然そのものの認識は、當然、幾何學的形式をとるべきであつた。デカルトは自然學 *Physica* を幾何學に還元した。この幾何學が彼において、解析幾何學として、ユークリッド的綜合的秩序の組織をもたなかつたのは、對象が論理の可逆的な數量的關係であつて、代數的取扱ひを許すからであり、その論理の可逆性の故に代數的分析は、分析がそのまゝ綜合であり、改めて綜合的構成を必要としなかつたからにほかならない。しかし、數量的なものでない論理的なもの分析においては、要素の構成は改めて綜合の手續を必要とする。デカルトは「省察」の第二答辯において、ために應じて、その形而上學を幾何學的、すなはち、綜合的秩序において試みた。スピノザのエチカの形式はここにその先例をもつ。しかし、デカルトにおいては、形而上學の綜合的秩序は、スピノザにおけるほどに、その思想と緊密な内面的關係をもたないやうに見える。デカルトの形而上學はつねに懐疑に支へられ、つねに懐疑に立ち返る。そして、懐疑は想像における自己を否定する意志において成立する。そのかぎり、形而上學は綜合的秩序を本質的なものとなすことができない (cf. Amin :

Descartes, *Passim*)。しかし、スピノザによれば、懐疑は精神の動搖にすぎないものである。彼にとつて、デカルトにおけることき意志と悟性との關係は到底維持され得ないものである (cf. *Ethica* II. *Propos.* 48, 49 et *Cor. et Schol.*)。彼は精神の本性に關する省察の點で、自分がベーンに對しても、デカルトに對しても、優越し、徹底的であることを確信してみた (cf. *Ep.* 2. ad *Oldenbrouns*)。事實、スピノザの省察はデカルトに比して徹底的であり、殆どすべての點で、スピノチズムはカルテジアニズムの批判的徹底であつたといふことができるであらう。スピノザは、意志と悟性とを同一なものとなすことによつて、人間精神をも自然の一部分にすぎないとした (cf. *Eth.* II. *prop.* 11 *Cor.* et *V. prop.* 4 *Schol.* etc.)。この *メタフィジクス* は懐疑する精神の獨立性を否定することによつて、自然の秩序を明らかにしようとした。彼にとつて、幾何學的秩序は、そのかぎり本質的なものであつたと考へられる。いひかへれば、幾何學的秩序は、要素の發見と、その再構成といふ近世的思惟に本質的な形式であつたといふことができる。この點においてもまた、スピノザは、第二答辯におけるデカルトの試みを模倣したといふよりも徹底したのである。

しかし、まさにその點にこそ、スピノザ哲學の致命的缺陷が根ざすといはれて來たのである。何故ならば、かゝる綜合的構成はスピノザが個體存在を單なる様態となし、それ自身としての個體に如何なる意味においても獨立性を許さないことによつてのみ成立するからである。この點において、近代のあらゆるスピノザ批評が彼に向つて放つたあらゆる論難の矢は必らずしものなきに放たれたものではないであらう。しかし、人間精神を様態と規定し、その獨立性を否定したことがスピノザの思想を破滅せしめるといふのは果して決定的な眞實であらうか。

近代的形而上學は、すべて個體の獨立性を前提するところから出發する。近代的形而上學に對して決定的意味をもつカントにおける中核的な思想は先驗的統覺の思想であらう。この思想が、ライプニッツの哲學の基礎をなすモノアの統一性を支へる統覺 *apperception* の思想にもとづくものであることは何人も否定し得ないであらう。そして、この叡知的なものとしての統覺こそ、個體存在に獨立性を保證するものであらう。ところで、ライプニッツのモノアドロジが、スピノザの有限様態となしたものに實體性を與へた趣きを有することは明かであると思はれる。それは有限なものを無限化することにも、身體

的、物的なものを、精神的なものに從屬せしめ、個別的なものを普遍と等置することを含むものではなかつたであらうか。カントが叡知的なものと感性的なものとの綜合を企てたとき、彼は悟性と感性との綜合の問題を「如何にして純粹悟性概念の下への經驗的(のみならず一般的感性的)直觀の包攝 *Subsumtion*、從つて現象への範疇の適用が可能であるか」(*Kant: Kritik der reinen Vernunft*, B. S. 176) と云ふ包攝の問題に置き換えることによつて、却つて感性的なもの、したがつて、身體的なものを叡智的なものに從屬せしめ、やがて、個性を普遍的なものと等置することにならなかつたであらうか。その歸結としてドイツ觀念論の哲學が個體存在を普遍的なものに吸收して、身體をもつた人間の現實的自由と個別的存在性を抹殺することにならなかつたといひ得るであらうか。個體に獨立性を與へることが、叡知的なものとしての統覺的なものによつてのみ保證されるかぎり、身體的、感性的なものが貶せられざるを得ず、却つて人間の自由を空虚なものにすることに終るのではないであらうか。

中世思想に對する近代思想の積極性は感性的なもの復權にあつた。それが、デカルトの懷疑による身心分離

を促したものであつた。デカルトは、しかし、中世的なものとしての身心合一、すなはち想像的なものを斥けるに急であつて、その合一の事實を基礎づけることができなかった。彼は人間を問題にするにあつて、身體と精神、すなはち、延長と思维を外面的に結合するにすぎなかつた。アランのごとく身心結合が懷疑における意志によつて支へられると解するにしても、デカルトが懷疑そのものを十分根據づけることなく、却つて、身體的なものを觀念的なものに從屬せしめる萌芽を示してゐることも否定できないと思はれる。これに對してスピノザの意圖はデカルトにおいて外面的結合にすぎなかつた。心身關係を内面的に統一し、身體的なものに正當な地位を與へることによつて個體の現實的自由を具體的に問題にしようとするにあつたといひ得るであらう。そのかぎり、彼は精神的なもののみ實在性をみとめることはできず、個別的な精神に自體的統一を與へることは許されなかつたであらう。人間を無限な實體の有限な様態として規定することに於いて、スピノザは却つて近代的主觀主義と、それと裏合はせをなす自然主義とを内に超える可能性を含むといふことは不可能なことであらうか。神即自然といふ意味における自然は、近代自然學を超えて、

むしろカントが目的論において問題となしながら、しかも觀念論的偏向の故に十分明かになし得なかつた意味での自然であつたと考へることは誤りであらうか。

しかし、幾何學的秩序といふ形式がスピノザの思想に外面的なものでないかぎり、スピノザの體系が致命的弱點を含むことは如何にしても否むことができないことである。要素の分析とその綜合といふ幾何學的方法是形而上學の方法としては抜き難い限界をもつ。何故ならば、この方法が用ふる原因（理由）と結果（歸結）といふ範疇は、全體と部分といふ範疇を豫想し、事物の本質 *essentia* よりも、むしろ、事物の一般的特性 *proprietus* にかゝはるものであり、哲學よりも科學に特有な方法であり、理由と歸結との範疇が用ひられるかぎり、綜合は抽象的たらざるを得ないからである。いひかへれば、それはスピノザの所謂、理性 *Ratio* の秩序であり、全體と部分とに共通なものにかゝはるのみであつて、具體的な個體存在にかゝはる形而上學の具體的内容を必然的に抽象するほかにないものである。理性の秩序が具體的事物にはなく、一般的なものにかゝはるにすぎないことはスピノザ自身の十分知つてゐたところでなければならぬ (*cf. Eth. II. Progs. 37 et 40 Schol. 2; Trinch. d. Int.*

Em. §§ 19 et 21 ff. et 28)° 事實、彼は神を「一とか、唯一とか全體とか」といふ名で呼ぶことに躊躇を示してゐる。何故ならば絶対不可分な神は全體とも呼ぶことはできない。さうすることはすでに、部分への分割を豫想する。一、或は多といふことは本質についてではなく存在 *existentia* にのみいふはれるのみである (cf. Eth. I. Prop. 10 S.)° 全體と部分は一、と多といふ數に對應するものであり、數とは想像を助ける *ens rationis*、或は *ens imaginativum* にすぎなくかゝらばある。しかし、スピノザの思想は單なる *Ratio* の秩序のみにかゝはるものではなかつた。したがつて、幾何學的秩序といふ彼の體系の形式は、彼の哲學の核心をなす個體存在についての思想を十分に盛りきれないものであつた。この點にスピノザの哲學の歴史的限界があつたことは何人も認めなければならぬ。いま、スピノザの思想を内面的に理解するためには綜合的秩序を破つて、その内面的な方法の論理を求めることが必要であらう。

二

スピノザの形而上學は、認識と實踐とに關する具體的な問題と、他に類例を見ないほど緊密な内面的關係をもつてゐる。もちろん、いかなる哲學においても、形而上

學は認識の問題及び道德の問題と統一的關係をもつてはいふまでもない。しかし、綜合的秩序における演繹的形式をもつスピノザにおいては、このことは特に注意されねばならない。何故ならば、彼の哲學の内面的論理は、形而上學的部門としてのエチカ第一部のみにおいてではなく、むしろエチカの全體を通してはじめて明かにされることができからである。エチカ第一部は、形而上學の對象としての實在そのものの具體的内容の構造であるよりも、むしろ、實在としての神の特性を示すものにするべきなす (cf. Eth. I. App.)° 單に特性にのみかゝはるかぎり、實在の具體的内容が抽象化されざるを得ないことは前に述べたとほりである。綜合的構成の秩序に従ふかぎり、スピノザの思想の具體的意味は失はれなければならない。

スピノザの思想が認識の批判、すなはち、精神の本性についての省察にはじまつたことは、知性改善論が明白に示すところである。エチカの綜合的秩序を分析の状態にもどして、その思想の内容を明かにするためには、まづ、スピノザの認識についての思想を明かにすることが必要であらう。

スピノザによれば人間の精神の現實的有 *esse actuale*

を形づくる第一のものは、現實に存在する或る個物の觀念にほかならない (Eph. II. Prop. 11)。何故ならば、例へば、愛とか欲望のやうな思惟のすべての様態や、情念 affectus animi と云ふ名で呼ばれるものは、その個的事實におきて in eodem Individuo、愛され、或は、欲せられる事物の觀念が興へられてゐなければ成立し得ないのに對して、觀念は思惟の他の諸様態が存しない場合にも存在する (Eph. II. Ax 3)。いひかへれば、すべての思惟の様態は觀念を豫想する。しかも、精神を形づくる觀念が、現實に存在しないもの觀念であるとするならば、それは、觀念そのものが存在しないことにほかならぬからである (cf. Eph. II. Prop. 11 dem)。ところで、この場合「觀念」Idea と云ふ言葉の意味するものを明かにしておくことが必要である。觀念とは、スピノザにおきては、或る個體の形相的有 esse formale, essentialis formalis についでに對象的有 esse obiectivum, essentialis obiectiva である。そして、形相的有は對象的有との關係は、直ちに、近代的意味における客觀と主觀との關係、或は意識の外にある物自體と、意識における表象との關係を意味するものではない。觀念は、對象として觀念されるもの idontum、すなはち、個物の本質

essentia と存在 existentia とについで、必然性と不可能性にかゝはるものであり、いひかへれば、對象の本質と存在についての肯定或は否定である。けれども、觀念はそれ自身、また、他の觀念の對象として、他の觀念において對象的有となることのできるものであつて、それ自身が形相的有であり得る (cf. Tract. 1. Int. Em. 2 33, Eph. II. Props. 20^a et 22^a)。したがつて、觀念は對象としての事物の有とは實在的に區別されなければならぬ。觀念と對象としての事物とが、このやうに、實在的に區別されるならば、觀念とその對象との間に交互的制約の關係を考へることは許されない。觀念は對象としての事物によつて制約されるのではなく、事物が觀念によつて制約されるのでなく、兩者は夫々の類において in suo genere、全く異つた事象性の下における個的有である。スピノザにとつては、觀念が對象の觀念であることは、この意味において觀念が受動的意味をもつことを意味することではあり得ない。觀念は、それ自身として觀られるかぎり知覺的のものであるけれども、表象的のものと鏡く區別された、純粹に敘知的 intelligibile なものであつて、精神が形づくる概念 conceptus であり、精神の活動 actio Mentis である (Eph. II. Def.

3 of expl.)。そのかぎり、観念は対象と區別された自身の存在性をもつ個的有であつて、その存在性は、対象としての個物の存在性について肯定し否定することである。したがつて、観念は対象としての事物と實在的に區別されながら、その存在は、対象の存在を離れては不可能である。現實に存在しない個物の観念とは、その観念そのものが存在しないことにほかならないのである。(cf. Eth. II. Prop. 8 Cor.)。観念の實在性、或は完全性 (cf. Eth. II. def. 7) は対象 *identum* の實在性、或は完全性に等しい。この意味において、スピノザにおいては、観念そのものが、したがつて、認識の問題が、本來存在論的な性格をもつてゐる。そして、スピノザ哲學が思惟と存在との一致を無批判的に前提する獨斷論であるとする批難の理由の根柢はこの點にこそあるであらう。あらばにはないけれども、近代のスピノザ批判のうちには、何處かにこの批難の響きが流れてゐる。しかし、却つて、この點にスピノザの思想の獨創性がかかつてゐるといふのは、やはり、獨斷的な虚妄であらうか。エチカが觀念と対象との一致に支へられてゐることは事實である。エチカ第一部公理六において、スピノザは書いてゐる——「眞の觀念はその対象と一致せねばならぬ。」

スピノザにおける「自己」の問題

Idea vera debet cum suo idento convenire。しかし、いまは、エチカの綜合的秩序を分析にもどしてみることに必要である。その場合、形相的有と、対象的有との關係が、意識における表象と、その外にある物自體との關係を意味するものでなく、客觀と主觀との關係として考へることは許されない。スピノザの場合、觀念と対象との一致は決して、單に超越的なものを獨斷的に前提されたのではない。それはむしろ、主體的事實そのものの省察において確かめられたことである。スピノザは、認識が經驗に制約され、觀念の眞理性が觀念そのものゝ内的特徴においてしか保證されないことを明白に知つてゐたのである。觀念と対象との一致は、彼においては却つて經驗そのものの根本的制約でさへあつた。觀念と対象との一致は、本來、自己自身の存在の事實においていはれたのであり、また自己自身の存在そのものの存在性にかゝるものであつた。すなはち、人間精神の現實的有を形づくる觀念の対象としての個物は、身體そのものにはかならないのである (Eth. II. Prop. 13)。

人間はこのやうにして、精神と身體とからなる。そして、人間の身體はわれわれが感ずるとほりにある。何故なら、精神を形づくる觀念の対象が身體であり、觀念が

對象の存在性の肯定をなすことであるならば、觀念の對象、すなはち、身體において生ずるすべてのことは、精神において肯定され、知覺されなければならぬからである (cf. Eth. II. Prop. 13 Cor. of Prop. 12)。人間の精神を形づくるすべての觀念は、身體が現實に存在するかぎりにおいてのみ成立する。身體の存在を離れては精神も存在することはできない。人間存在は心身合一の事實において成立するのであつて、この心身合一の事實こそ、人間の自己にほかならない。生のあらゆる多様な内容は、このやうな自己の存在の事實にほかならない。ところで、このやうな生の空虚さの經驗こそ、スピノザを哲學的思索と省察とに促がしたものであつた。したがつて、スピノザにとつての問題は、このやうな生における、心身合一の事實としての自己がいかなる實在性或は存在性をもつか、と問ふことであるといはなければならぬ。すなはち、自己の統一性が——いひかへれば、個體としての自己がいかにして個性的統一性をもつかといふことが問題なのである。

人間は多くのことを知覺し、欲し、愛し、憎み、喜び、悲しみ、あらゆる情念にかられ、善しとなすものを求め、惡しとなすものを斥けようとして行動する。あらゆる多

様な内容において人間の生は、自己と、他の諸事物との間に營まれる。しかし、それは自己の存在するかぎりにおいてにすぎない。自己以外の事物の存在も、自己にとつては、その身體の感受においてのみ成立する。「人間の精神は、その身體の發動 affectio の觀念によつてのみ外部の物體を現實に存在するものとして知覺する。」 (Eth. II. Prop. 26) のである。しかも、却つて、身體の存在そのものは、身體がそれによつて刺戟される發動の觀念によつて、いひかへれば、他の物體の存在 existantiam を知覺し、或は表象することによつてのみ知られる (cf. Eth. II. Prop. 19)。さらに、身體についての認識 cognoscere としての精神そのものもまた、身體の發動の觀念を知覺するものでなければ、自分自身を認識することができないのである。 Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideis percipit. (Eth. II. Prop. 23)。人間の精神は身體の存在なくしてはあり得ず、身體の存在は、外部の諸事物の存在の觀念、或は知覺なくしてはあり得ないし、しかも、外部の諸事物の存在の知覺は身體の發動の觀念として、身體なしにはあり得ないのである。いひかへれば、affectio の事實を離れて身體の存在はあり得ない。むしろ

ら、*affectio* において身體が存在するのであり、進んでいへば、身體の存在とは、この *affectio* の事實に係かたらない。そして、精神とはかゝる *affectio* としての身體の觀念であり、精神を離れて身體或は他の事物の現實存在は考へられない。心身合一としての自己とは、このやうな、いはゞ經驗の事實としての意識にほかならないといふことができるであらう。

ところで、スピノザによれば身體の *affectio* とは、身體の外部にある事物の性質を含むやうな仕方では身體が刺戟されることである。そして、人間の精神が、外部の事物を現實に存在する、或は現前するものとして観るのは、身體がそのやうな仕方では *affectio* されるかぎりにおいてであつて、このやうな個物の存在乃至現在を排除するやうな状態に身體が置かれるならば、精神はそれに代る別の事物を現實に存在するものとして観る (cf. Eth. II. Prop. 17)。心身合一の事實としての意識において、外部の事物の存在がこのやうな身體の *affectio* にほかならないならば、人間が認識するものは、外部の個物そのものではなくして、事物の表象 *rerum imaginis* にすぎない。したがつて、意識の内容をなすものは、表象以外の何ものでもないといはなければならない。そして、意識

することは表象し、想像する *imaginari* することである。

身體の *affectio* とは、身心合一の事實としては感覺 *sensatio* である (cf. Tract. d. Inf. Em. § 21)。身體の *affectio* および感覺され、肯定される事物の表象が、事實として現前してゐるか、現實に存在してゐないにもかゝらず恰も現前するものとして表象されてゐるかの相違を決定するものは、感覺の相違にほかならないであらう。意識において、精神が外部の個物の現前を肯定する知覚は、したがつて感覺的知覚である。人間の魂 *anima* とはこのやうな心身合一の事實としての感覺にほかならない。

自己の存在がかゝる感覺における *affectio* の事實であるとするならば、人間精神は、自分自身、自己の身體及び外部の個物について何を知るものであるであらうか。人間精神は、自覺的であり、反省的であるとしても、それは *affectio* の觀念の觀念として、それ以上の何ものでもなく (Eth. II. Props. 20-22)。自覺とは、觀念の觀念として、身體と精神とが合一してゐると同じ仕方では、精神と合一してゐるものであつて、それ自身としては觀念の形式 *forma idem* にほかならなく (Eth. II. Prop.

21 Schol.)。自覺におつて自己が意識されるとして、その自己とは *affectio* の事實にすぎない。人間精神の認識し得ることは、或る對象が現實に存在してゐるとして事實にすぎない。人間精神は、その現實の有を形づくる觀念において、觀念の對象の存在を肯定すること以上の何ものでもなく、觀念の對象が現實に存在してゐるとして得るのみであつて、その存在の理由については何事も認識し得ないといはなければならない。いひかへれば、身體或は外物が或る時間、現實に存在し、持續するといふこと以外には精神は何ごととも知らない。

しかし、われわれは、それ以上に、きはめて多くのことを知り、認識してゐるやうに見える。例へば、われわれは、未來について或ることを豫想することができるし、林檎が甘いものであり、馬が有用な動物であることも知つてゐる。人間は多くのことを推理し、判断する。しかし、推理や判断の基礎となる一般概念は、過去の記憶にもとづく觀念の聯合にすぎない。いひかへれば過去の經驗にもとづく綜合にすぎない。人間の生の事實としての意識におけるこの觀念の聯合、或は聯結の秩序は「單に人間の身體の外部に在る事物の性質を含むやうな觀念の聯結であつて、事物の性質を説明する觀念の聯結ではな

5.] *concentrationis idearum, quae naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum explicant* (Eth. II. prop. 18 schol.)。したがつて、一般概念 *notiones universales* は、それがこのやうな經驗、すなはち、身體の *affectio* の觀念にもとづくものであるかぎり、その綜合は内面的な原理の統一をもたないのである。むしろ、それは綜合 *synthesis* であるまいであらう。このやうな經驗の一般概念の形成、あるひはそれによる認識を、スピノザは、第二種の認識 *cognitio primi generis*、或は、臆見 *opinio* または想像 *imaginatio* と名づけた (Eth. II. prop. 40 schol. 2)。人間の自己が心身合一における *affectio* の事實にすぎないとするならば、人間の精神或は自己とは *imaginatio* そのものにほかならないといひ得ないであらうか。

もちろん、人間は内面的な原理に支へられた仕方で經驗の綜合をなし得るであらう。精神は多くのものを同時に觀察され得ることによつて、その一致、差別および反對を洞察するやうに内部から決定される *interne ex eo scilicet, quod res plures simul contemplantur, deternuntur ad earundem convenientias, differentias, et*

opphantias intelligentium (Eth. II. prop. 29 schol.)
 ことができる。しかし、それにしても觀察されるもの
 は、やはり、身體の affectio の觀念にほかならない。こ
 のやうに想像と異つた仕方では一般觀念を形成する理性
 Ratio もそれ自體、經驗としての affectio の觀念 (cf.
 Eth. II. prop. 13 Cor. et prop. 17 schol.) によつて
 制約されてゐるのである。人間の存在が心身合一の事實
 として、身體の affectio であるかぎり、その内容のあら
 ゆる豊富さにもかゝらず、人間の精神は、この affectio
 の事實を事實として肯定する以上のことをなすこと
 は不可能である。いひかへれば、生の事實において、精神
 は、身體が現實に存在すること、その外に多くの個物
 が現實に存在すること、そして、兩者の存在を自己が現
 實に意識してゐることを知るにすぎない。自己がいかに
 なる必然性をもつて存在し、現前する外部の物體の存在
 がいかなる必然性によるかを、精神は認識することがで
 きないのである。しかし、認識するといふことは、本來
 對象の存在をその本質との關係における必然性において
 肯定することにほかならない。しかるに、人間精神は、
 單に自己が或る時間現實に存在すること、或は、外部の
 事物が或る時間現實に存在し、存在しなくなるといふ事

スピノザにおける「自己」の問題

實を肯定してゐるにすぎない。そのかぎり、意識の表象
 (或は想像)における人間の觀念は、いはゞ前提なき歸結
 consequentiae absque praemisissis (Eth. II. prop. 28
 dem.) にすぎないものである。それは、唯單に、外部の
 個物についてのみいはれ得ることではなく、人間精神、
 或は自己そのものについても亦いはれなければならぬ。
 むしろ、自己そのものについてこそいはるべきことであ
 る。この意味において、人間の精神が自己および、すべ
 ての個物についても認識は不十全に inaequum であり、
 混亂した觀念 sine confusione である (Eth. II. prop.
 27 schol.)。いま、スピノザにおいて十全な觀念とは、對象
 との關係を離れて自らのうちに眞理性の内的保證をもつ
 た觀念である。—— Per idem intellectum intelligo,
 idem, quae, quantum in se sine relatione ad obic-
 tum consideratur, omnes vere idem proprieitates,
 sive denominationes intrinsecae habet (Eth. II. def.
 1) として、觀念の眞理性を内的に保證するものは、ス
 ピノザにとつては、觀念と對象との一致といふことでな
 く、理由と歸結との關係の必然性にほかならない。した
 がつて、人間精神がそれ自身として十全な觀念である
 ことは、人間の認識が偶然であることを意味する。す

べての個物の存在そのものは、人間の精神にとつては偶然である。それ故また、自己の身體の存在そのものも偶然であり、さらに、精神の存在そのものが偶然である。かくて、自己の存在の事實はそれ自身においては偶然 contingens であり、この事實において、すべてのものは

可滅的 corruptibile である (Fkh. II. prop. 31. Cor.)。そして、可滅的とは、時間的であることを意味し、時間こそ意識において最も著しい事實である。

「自己」の實在性は自己自身においてはこのやうな偶然性にほかならない。そして、偶然性とは、個物の本質のみに注意する場合、その存在を必然に定置し、或は、それを必然に排除するいかなるものをも見出さなうことである。—Ros singularis voco contingens, quatenus, dum ad eorum solum esse tantum tantum, nihil invenimus, quod eorum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario scludat (Fkh. IV. def. 1. et Fkh. I. prop. 33. schol. 1) このやうな自己はいかなる統一性をも得るであらうか。自己が、個物としての統一性を自らの自覺的意識においてもつてゐることは確かたことである。人間は内感の事實において自己の統一を事實として自覺する。しかし、それは人間が認識

し、意志し、欲求し、愛したどする絶對的能力をもつてゐることを意味するであらうか。意志或は悟性等の能力とは、觀念の存在そのものにほかならないのではなからうか。精神の中には、觀念が觀念であるかぎりにおいて含む以外の意外の意欲、すなはち、肯定および否定はた 50.] In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio, et negatio praeter illam, quam sicut, quatenus idem est, involvit (Fkh. II. prop. 40)。能力といはれるものは、純粹な想像のインクシジョンか、もしくは、われわれが特殊なものから形成するのをつねとする形而上學的、或は、一般的な有 vel prorsus fictus, vel nihil osso, praeter enim Metaphysicam, sive universalem, quae ex particularibus formata solentis (Fkh. II. prop. 43. schol.) にほかならない。人間が能力と呼ぶものは、却つて、觀念の事實にほかならないものである。さうすれば、自己の統一の意識の事實こそ、却つて、事實として、自己の存在の偶然性を意味するものにほかならない。自己の統一の事實を能力といふ一般概念によつて置きかへ、それを事實の理由となすことは「思惟について想像を描く」虚構であつて、自己の生の事實がそれ自身において獨立であり、自由であると考へることを、想像である

といひ得ないであらうか (cf. Eth. I. App.)。しかし、この點にこそ、スピノザの思想の根本的な問題があるといはれるであらう。

三

可滅的なものは、可滅的であるといふことにおいて、その存在 *existence* が有限であることを示してゐる。可滅的、時間的な自己の存在 *existence* は、自己自身において、それが事實であるといはれるほかないものである。そして、自己のこの事實性こそ、自己の有限性を物語る以外の何事をも意味しない。時間性の根本的規定は偶然性であり、偶然性とは有限性を意味する。何故ならば、偶然性とは、それが一定の仕方で存在してゐる *esse*、*in se* ことが、現實に事實として認められたがら、その理由が自身のうちに見出されず、そのかぎり存在性が自己以外のものによつて限定されてゐることを意味するからである。有限性とは、偶然なるものの規定にほかないのである。しかし、有限なもの、それが事實として存在するかぎり虚無ではあり得ない。それは存在性が限定されてゐるものであつて、その限定が自らの存在性のうちにおいて成立するのではなく、却つて他によつて限定されたかぎりの存在性をもつものにほかならない。と

ころで存在の存在性、すなはち、有限なものが存在するといはれるかぎりの存在の積極的なものは、そのものの本質である。したがつて、有限なもの、その有限性とは、その本質がその存在の必然性を自らのうちに含まないことを意味するのである。

スピノザにとつては、本質が必然的に存在を含むことは自己原因であることを意味する。そして、本質が必然的に存在を含むとは「その本性が存在するとしてのみ考へられること」 *id. eujus natura non potest concepi, nisi existens* である (Eth. I. Def. 1)。自己原因 *causa sui* であるものは、まさにその理由によつて偶然であることはできず、他のものによつて、その存在を制約されることもあり得ないものとして、有限であることも許されない。それは本質そのものが存在にほかないもの (Eth. I. Prop. 20) として無限であり (Eth. I. Prop. 8) 唯一不可分であり (Eth. I. Prop. 13) むしろ「絶対」にほかならない。これに對して、有限なものは有限であるそのことによつて、自己原因的、すなはち自存的であることができないのである。それ故に、それは、その存在する力を、自己のうちにでなく、他において負ふものである。しかし、その存在する力が他の有限なものに

よつて與へられることはできない。したがつて、有限なものゝ有そのものは無限なものによつて與へられなければならぬ。無限なものこそ、すべての有限なものゝ *causa essentia* (Eth. I. Prop. 24 Cor.) であり、*causa efficiens* (Eth. I. Prop. 16 Cor. 1) である。しかるに無限なものゝ、それが無限であるかぎり、有限なものゝ外に立つことはできない。むしろ、却つて、有限なものゝ無限なものゝ内にあるのでなければならぬ。「在るものはすべて神の内に在る、そして、いかなるものも神がなければ、在り、または考へられることができない。」 *Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concepi potest* (Eth. I. Prop. 15) 無限なものゝ、すなはち、スピノザのいふゆる實體或は神はその無限の本性によつて、無限な仕方で存在する (Eth. I. Prop. 6)。したがつて、この存在の或る一定の状態こそ、有限なものゝ存在性にほかならない。この意味において、有限なるものゝ、すなはち個物は、スピノザにおいては、人間精神をも含めて、實體の存在の或る状態として、その様態 *Modus* にすぎない。

かくして、人間は、それが精神、或は思惟するものであるかぎり、思惟の屬性の下における、そして身體或は

擴がるものであるかぎり、延長の屬性の下における、實體、或は神の存在の或る有限な様態にすぎないものとして規定される。人間は思惟する絶對の力をもち得ない。觀念が對象的有 *essē obiectivā* であるといふこと、すなはち、それが *ideam* を肯定し、否定するといふ活動であるといふことは、思惟といふ事象性 *realitas* における實體の存在 *existentia* 或は活動の力の或る一定の状態にすぎない。人間はまた運動し靜止する絶對的な力をもち得ない。形相的有としての身體の存在は、運動し靜止するといふ活動であつて、運動靜止が、延長の觀念を前提するかぎり延長するといふ事象性の下における實體の絶對的な力の或る状態にすぎない。そして、實體の本質とは、絶對的に活動する無限にインテンシヴな力 *potentia* にほかならない (Eth. I. Prop. 34)。このやうにして、人間或は自己の存在性は有限であることにおいて、實體の無限に吸收されるとするならば、自己は何等實在性をもたぬ虚妄にすぎないのであらうか。スピノザの哲學はこの點において最も致命的な弱點を孕むものの如く見える。すべてのスピノザ批判が個體存在の實在性の問題に集中したのは、きはめて當然であつたといはねばならぬ。しかし、われわれは、この點においてこそ、スピノ

キ哲學の具體性を見ようとするのである。そのためには、さらに立入つて考へることが必要である。

エチカ、第一部定理十六において、スピノザは「神の性質の必然から、無限に多くのものが、無限に多くの仕方において（すなはち、無限なる悟性によつて考へられ得るすべてのものが）起らねばならぬ」(Ex necessitate divina naturae, infinita infinitis modis (haec est, omnia, quae sub intellectum infinitum infinitum esse possunt) sequi debent. と述べてゐる。そして、同じ部の定理三十三では、「物はそれが生じたとは異なるいかなる仕方においても、また、いかなる他の秩序においても、神から生ずることができなかつた」(Res nullo alio modo, neque alio ordine à Deo poterunt, quam productae sunt. と書いてゐる。個物の存在、したがつてまたその本質は神の存在の必然によつて決定されたものにほかならない。したがつて、それ自身において偶然なもの、却つて決定されたものにすぎない。これは、個物の本質が、その存在に先立つて、神の必然性において決定されてゐることを示す宿命論、或は決定論を示すものごとく見える。さらに、スピノザは述べてゐる——「すべての個物、或は有限で定まつた存在をもつ各

スピノザにおける「自己」の問題

の物は、同様に有限で定つた持続を有する他の原因から存在し *existens*、且つ、活動する *operari* やうに決定されることができる。この原因になるものもまた、同様に有限で定まつた持続をもつ他の原因から存在し、且つ活動するやうに決定される場合にのみ、存在し且つ活動するやうに決定されることができる。かくて無限に進む (Ibid. I. Prop. 28)。しかも第二部定理第七の「はゆる〔平行定理〕を考へるならば、このことは機械論的決定論を意味すると考へられるかもしれない。事實、このやうな解釋もまた存在した。スピノザの實體論が、當時成立しつゝあつた近代的自然學のために中世的思惟を破壊する意圖を含んでゐたであらうことは疑へない。彼の屬性の思想の根據がデカルト的省察における心身分離に基礎をもつことを理解することは容易である。しがし、宿命論、或は決定論は、個物の本質がその存在に先立つて、實體において法定されてゐることを意味するのでなければならぬ。また、機械論は、アトムへの獨立を何等かの意味で豫想しなければならぬ。しかし、スピノザは實體の不可分性を強調したのであつた。不可分なものとはアトムでなく、實體そのものでなければならぬ。アトムは、却つて *ens rationis* にすぎないものである (Ibid. 6

nd Oldenburg)。有限様態の存在は神の屬性の絶對的本性からは生ずることができない。何故ならば、神の屬性の絶對的本性から生ずるものは、永遠無限な様態にほかならないからである (Phil. I. prop. 20. cf. Phil. I. Prop. 28. dem.)。神が、有限な様態の現實の存在に先立つて、その存在の本質、すなはち、形相を有するとしたならば、神の悟性は、絶對的でも無限でもなく、有限なものによつて、制約されざるを得ないであらう。それはいはゞ神が人間精神と同様にその活動をなすに當つてまづ對象を認識すると考へることであるといはねばならない。しかし、對象について認識する、或は認識が對象の觀念であるといふことこそ有限な悟性の有限性そのものを意味することにほかならない。神の悟性と人間の悟性とは天上の星である犬と地上の吠ゆる犬とが異なるほどに異なる。神の存在の必然性とは、その本質が存在するとしか考へられないこと、すなはち、無限に存在することにほかならない。いひかへれば、神が神であることこそ、神の無限の必然性であり、その意味において神のみが絶對に自由であつて、神の必然性そのことが自由にほかならない。有限なものは有限であるかぎり無限のうちに吸収され、存在するものは無限な神のみであらう。その意味

において、スピノザの思想が宿命論、乃至決定論、或は機械論であると考へることはできない。むしろ、實體のうち個體の本質が吸収され、實體のみが自存的である。その點でスピノザの思想を無世界論と規定したヘーゲルの批評こそ、スピノザを決定論となすよりも、遙かに正しく、鋭いといはねばならないであらう。そして、その點においてこそスピノザ哲學の致命的な弱點が成立することに在るといはれる。多くの研究者がスピノザを救はうとして多大の努力を盡した末に、却つて失望の歎きと共に破産の宣告をあげたのはまさにこの點である。すなはち、神の直接永遠無限様態における因果性と有限様態の因果系列との二つの因果系列の統一が合理的には理解され得ないといふことである。神或は實體が存在するといふことは、その様態が成立することを意味する。何故ならば、様態とは實體が存在してゐるといふことにほかならないからである。したがつて、神の存在或はその様態は神が無限であるかぎり、永遠無限であり、唯一不可分であつて、それが有限なもの多に分立する理由、すなはち、個體の個體化の原理が神の内に見出されない。しかし、個體化の原理として本質を、存在の規制原理としてすべての個體の存在 *existentia* に先立つて豫想する

ことはすべての存在論の根本的前提である。しかるに、スピノザ哲學においては、神のみが自存的な實在であつて、有限な個體の個體化の原理がいかにしても見出されないのである。そのかぎり、スピノザ哲學は個體の實在性を基礎づけることかできず、存在論として破滅しなければならぬと考へられたのである。

たしかに、スピノザにおいては、個體化の原理は見出されない。その意味では無世界論といふ批評は或る意味では正しいものといはねばならない。しかし、われわれはこの批評を恐れる必要があるであらうが、何故ならば、この點においてこそ却つて、スピノザの存在論の獨創性が成立すると考へられるからである。個體化の原理を求めることは、何等かの意味で個體の統一性を自己身上において永遠化し、觀念化し、却つて、それを普遍のうちで吸收させる意圖にほかならぬと思はれる。それは個體を何等かの意味で、實體化しようとすることであり、個體本質を、「それがなければ、その物がない」ところのものとして考へることである。ところで、かゝる意味での本質は實體の本質についていひ得るものにすぎない。そして、個體本質をかゝるものと規定することこそ、スピノザが、個體の本質をその存在に先立たしめて却つ

スピノザにおける「自己」の問題

て神の本質および自然についての哲學的認識を混亂せしめるものとして斥けたことである (Eth. II, Prop. 10 schol.)。そして、スピノザは慎重に有限様態の本質を「それが與へられるならばそのもの存在 existentia が與へられ、それが除去されるならば、その存在が除去されるもの、或はそれがなければ物が、反對にまた、物がなければそれが在ることも考へられることもできぬもの」*id, quo* into res ponitur, et subdito res tollitur: val id, sine quo res, et vira versa id, quo sine res nec esse, nec conari potest (ibid. 傍註引用者)*と規定したのである。したがつて、個體の本質は、その存在に先立つて、いはゞ神の世界計畫のうちにあるのではなく、個體の存在 *existentia* に相對的に成立するものであつて、その存在が存在するといはれるかぎりの存在の積極性、或は存在性にほかならぬのである。そして、そのかぎりにおいて、この存在はそれ自身において偶然であり、その本質によつては存在が一定の存在に決定されることのできなないものとして、實體の存在の有限な様態にほかならないのであつた。それが、そのものとして一定の仕方

で活動するかぎり、その活動し、存在する力は神の力の發動である。しかし、それは絶對としての實體そのもの

において成立するのではなく、却つて、様態としての有限な自己の事實そのものにおいて成立するのである。

ところで、有限な様態をその様態に決定するものは他の有限様態であり、さらにそれを決定するものは第三の有限様態であり、その系列は無限に進むものであつた。

すなはち、有限なものは有限であるかぎり、單獨に存在するのでなく、それが様態であるかぎり神の無限な發動に依りて無限に多くの他の有限なものと同存在をなすものである。そして、一つの有限様態の有限性は、無限に多くの個物によつて決定される。しかし、個物の存在とは、それが一定の状態で力が働いてゐることにほかならない。個物は表象像 *imagines* とは區別されなければならぬ。したがつて、有限な個物は並存するのではなく、他の個物によつて決定されるとは力を受けることである。しかし、それは單に他の個物の力を受けるにとゞまらぬ。決定を受けることにおいて、却つて、その力を他のものに傳へ、その結果、他のすべての個物を決定し、同時にまた他のすべてを決定することによつて、自己の存在性が新たに決定される。「その本性から或る結果が起らないものは一として存在しない」(*Non existit, ex cuius natura aliquis affectus non sequatur*

(*Eth. I. Prop. 36*)。無限に多くの個物の共同存在は力學的な力の傳達の無限に動的な全體秩序である。個物の存在は、無限に多くの個物の全體秩序においてその存在の事實として決定され、その決定において、その全體秩序を變動せしめ、却つて自己自身を變動せしめる。したがつて、個物の存在そのものは、その存在において同時に非存在である。しかも、この全體秩序はその無限な内容の不斷の動性を通じて無限な統一性を保つのである。そして、この全體秩序の永遠無限な純動の統一性を、無限な神の本質の必然性の發動にほかならない。そのかぎり個物はそれ自身のうちには、その存在の理由をもたない。その本質は無限に多くの個物の全體秩序の必然性によつて決定されたものとして、神によつて決定されたものであり、決定されたかぎりの存在の力として、その存在に固執する力(*Eth. III. Prop. 7*)すなはち *conatus* にすぎない。しかも、その存在は却つて他の個物の存在との *affectio* において成立するものである。しかし、この *affectio* はそれが *affectio* であることによつて、却つて、全體秩序の全體性を通ずる實體の(屬性の)永遠無限様態を、したがつてまた、實體の無限な實在性を、いはば *infinitum* に表現するといひ得るであらう。

そして、個物の實在性はそれ自身においてではなく、却つて *affectio* における存在の變化のうちこそ成立するのである。そのかぎり、スピノザにとつては、身體の *affectio* の觀念としての自己の實在性は單に虚妄であるとはいひ得ないであらう。

無限の動性を通じて成立する、この有限様態の全體秩序の必然性こそ、スピノザのいはゆる所産的自然或は自然の秩序にほかならない。自然の秩序とは、したがつて現實の全體の全體性を意味し、能産的自然としての神は現實の現實性の根拠である。そのかぎり、個體の本質はこの現實の全體の現實性において、その内容の變動において、その存在の生滅轉化を通じて成立するものであり、そのかぎり自然の秩序の必然性によつて決定されたものである。スピノザが個體の本質を、「それがなければ物が、物がなければそれが在ることも、考へられることもないもの」と規定したのは、この意味における個體の存在と本質との相對性を規定したものであるといはねばならない。スピノザがごのやうな力學的思想をもつてゐたことは、彼がチルンハウスに宛て、デカルトの延長の概念では運動を考へることが不可能であると書いたことによつても窺はれるであらう (*cf. Ep. Si ad Trichin-*

imus)。スピノザ哲學は、個體の本質を豫め普遍的なものの中に置き個體を實體化することを拒否することによつて、目的論的有機體論からも、機械論的決定論からも區別されることができらるであらう。そして、個體本質を神のうちに基礎づけずに、それ自體として偶然な個體の存在 *existentia* の事實においてのみ認めるとき、スピノザの思想は單に汎神論といひきれるであらうか。しかし、個體本質が、それ自身偶然な、自己の事實においてのみ成立するといふかぎりでは、個體の實在性については何事もいはないに等しいであらう。そのかぎり、無世界論の批難は免れることができない。われわれは、さらに進んで、スピノザにおける「自己」の問題を問はなければならぬ。

四

自然の秩序、すなはち現實の全體性は、實體の様態として、或る屬性の下で考へられる。スピノザは延長の屬性における自然の秩序を *Finis totius universi* と呼んだ (*Ep. G et ad Schuller*)。そして、思惟の屬性の下におけるそれは、スピノザが名前を與へなかつたものであるが、われわれはエチカ第二部における神の觀念 *idea Dei* であると考へて誤りではないと思はれる (*cf.*

Fbh. II. Prop. 4)°。ところで屬性の多の問題はスピノザ解釋上の難問をなすといはれたものである。しかし、屬性はその定義 (Fbh. I. def. 2) に明白なやうに、悟性が知覚する或る事象性 *realitas* における實體の本質、すなはち、知覚される或る性質における無限の力にほかならない。したがつて、屬性は精神の省察における表象と悟性とに分離にもとづくものであつて、實體のうちにもその分立の原理をもつものではあり得ない。觀念と *idea*、*im* との一致は、觀念がつねに對象の觀念として志向的な存在である事實によつて、省察において明白なところであつた。屬性は、そのかぎり、神において當然統一されるものであつた。そして、觀念が對象の觀念であり、對象がその觀念の「自己」を意味するならば、物の秩序および聯絡 *ordo et connectio* は觀念の秩序でなければならぬ (Fbh. II. Prop. 7)°。ところで物の秩序と觀念の秩序とのこの一致は、物自體と表象との一致を示すものではなく、却つて、神の觀念、すなはち無限な悟性において、したがつてまた自然の秩序において成立することである。このかぎり、それは表象と物自體との一致を示す、いはゆる平行論を意味するものではあり得ない。そして、スピノザの説くところは、自然の秩序が人間精

神によつて超越的なものであるといふことである。

人間精神は、身體の *affectio* の觀念であるかぎり、外部の事物の存在を現實として知覚する。しかし、それは、身體の性質としての表象にすぎない (cf. Fbh. II. Prop. 16. Cor. 2)°。しかし、同時にまた、身體の *affectio* の觀念は、身體自身のみの性質ではなく、身體を *affectio* の状態に置く他の事物の性質をも含んでゐるのである (cf. Fbh. II. Prop. 21. dem.)°。身體は、延長の屬性の下における實體の様態として、運動靜止の一定の状態にほかならない。しかし、その状態の一定様式は、他との運動の授受において成立するものであり、そのかぎり *affectio* を身體にほかならない。この *affectio* が自己の身體の觀念として、表象において肯定されるかぎり自然の秩序は、自然の共通秩序 *ordo communis naturae* として外的に、いはば主觀的に見られる。そのかぎり、精神の觀念は必然的に不十全であり (Fbh. II. Prop. 39. schol.)°。しかも、自己が自己として成立するのが、自己の事實においてであるかぎり、認識が不十全であることは、自然の秩序によつて必然的に起ることである (Fbh. II. Prop. 30)°。さかへれば、人間の認識は必然的に

経験における表象を離れることができないのである。そして、表象の直接的な肯定にとゞまるかぎり、人間精神は、その表象における認識が不十全で認識の缺如を含むことを知らないのである (cf. Eth. II, prop. 12, et 33)。すなはち、身體における表象を離れて人間の精神があり得ないとすれば、精神は自然の秩序を直接に認識することは不可能であり、自然の共通秩序しか知り得ない。何故なら、そのかぎり、觀念は、單に對象の存在を事實として、偶然に肯定するのみであつて、その必然性を明らかに知り得ないからである。

人間の本質は、ところで、その存在性、すなはち、その一定の状態における力にほかならない。そして、その状態を、それ自身として見るかぎり、その力は、いはゞ *inertia* にすぎない。すなはち、興へられた存在を維持する力、いひかへれば自性維持の努力にすぎないのである。このことを、スピノザは「各々の物がそれ自身の有に固執しようと努める努力は物自身の現實の本質にほかならぬ」 (*Conatus, quo inaequeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actum essentiam* (Eth. III, Prop. 7) と) 書してゐる。したがつて、自己の本質とは、自己の生存を維持する

conatus にほかならぬ。しかし、身體は *affectio* によつて成立するものにほかならない故に、その存在性はつねに變化の状態のうちにある。自己の身體のこの *affectionis* における存在性の増減、したがつて *conatus* の増減の觀念が情念 *affectus* である (Eth. III, def. gen. aff.)。そして、精神は表象においてこの *affectio* を肯定するかぎり、情念はつねに外部の事物に結びつけられ、表象された外部の事物が情念の對象とされ、その原因が自己の自由な意志にあることを意識する。*conatus* は *affectio* のコンテクストにおいては、或る力を一定の仕方ではから受けることにおいて他に傳へるやうに決定されることにほかならない故に、*affectio* の結果において他の *affectio* に決定される。このことは心身合一の事實において人間の行動である。そして自己の存在性すなはち *conatus* におけるこの *affectio* の變化の觀念、いひかへれば、行動において或る結果を生じようとする觀念がスピノザにおいては欲望 *euphantas* にほかならない。情念はかくして *conatus* としての欲望において成立する。そして、欲望こそ人間の現實的本質にほかならない (Eth. III, Prop. 9 et def. aff. 1)。ここに人間の現實的生がそのあらゆる内容において成立する。しかし、

conatus が、第一種の認識としての想像において肯定されるかぎり、人間の生はつねに偶然であり、身體の存在は *adfectio* において他の個體によつて制約されてゐるかぎり、自己の存在性そのものは *passio* (受動) であつて、人間は自然の秩序の必然性に離棄され、自己が自己の理由、行爲の原因を知らない點で、生の意識は、その意識、或は觀念そのものにおいて、不十全であり、その不十全性或は認識が缺如を含むことを自覺しない點で誤謬であり、虚妄である。いひかへれば、自然の秩序の必然性或は神の必然性を自然の共通秩序とすり換えるかぎり、人間は自然の秩序の必然性を外に負ひ、運命の暴力に左右されることによつて、自己満足の有無にかゝらず、生そのものが虚妄であるといひ得るのである。

人間の意識、或は精神が身體の *adfectio* の觀念にほからぬかぎり、精神は想像であり、自然の秩序を直接認識することは不可能であつて、自然の秩序を對象的に知ることができない。しかし、人間は十全な觀念を形成することができないのではない。すべてのものに共通であるか固有であり、またその部分においても全體においても共通に存するものの觀念は、それ自身において十全である (Eih. II. props. 38, 39)。何故ならば、それは無

限な神の觀念そのものにその基礎をもつものとして、自同性を保證されてゐるからである。十全な觀念とは、それ自身のうちに自らの理由をもつものの觀念であり、したがつて、それは自己の理由を自身のうちに含むものとしての無限なものにおいてのみ成立する。自己同一性とはそれ自身のうちにその理由を含むことであり、無限な神の存在そのものにおいてのみ成立するものである。そして不十全なものとは、自己自身のうちに、その存在の理由をもたぬものにはれる。自身のうちに理由をもたぬものの觀念はそのかぎり、十全性の基礎としての自同性をそれ自身のうちに、いかなる意味においても保證されてゐないものであつて、その意味において不十全であるにほかならない。その意味では「神の觀念」*Idea Dei*、むしろ神そのもののみが眞理である。そして、そのかぎり、すべてにおいて、またその部分と全體とにおいて固有で共通なるものは、神の永遠無限な様態のうちにあるものとして、必然的に十全である。そして、精神は、このやうな共通なものの觀念、すなはち共通觀念 *notio communis* を基礎として、多くの表象を同時に知覺することによつて、その一致、差別および反對を内面的に觀念し、事物の形式的必然性を認識することができる

(cf. Eth. II. prop. 40 et schols. 1, 2, prop. 29 schol. props. 38 et 39)°。このやうに共通概念および物の存在についての十全な觀念をもつことから事物を観察する仕方が、スピノザのそれはゆる第二種の認識 *cognitio secundæ generis* 或は理性 *Ratio* である。そして、この理性の認識こそ、表象における想像から、精神を分離する省察において成立する。理性の本質は、それ自身としては精神そのものの本質であり、したがつてまた、神の思惟する力の様態としての觀念の存在性そのものである。その意味において理性の形成する概念 *conceptus*、或は觀念は人間の本質のみによつて理由づけられる。したがつて、理性の概念において、人間の精神は自己以外の他のものによつて制約されないといふ意味で、自由であるとすべきはなければならない。理性がこのやうに、神の永遠な現實性のうちに基礎をもつかぎり、理性は事物をその持續においてでなく、すべてのものを實體の様態として、それはその存在の形式的必然性、すなはち、その永遠性において認識し、時間的存在にはかゝらない。時間的存在の立場からは、可能的なもののみかゝはるのである。しかし、神には可能性 *possibilitas* としよとてはあり得ない。何故ならば、神はその本質の無限性によつて、

スピノザにおける「自己」の問題

無限に發動し、無限に現實に存在するからである。現實といふことは二重の意味においていはれる。その一つは表象において持續するものの持續が現實として肯定される場合の現實性であり、いま一つは神の無限な存在の現實性としていはれる。(スピノザは *substantia* (Eth. V. prop. 25 schol.)°) として理性は、すべてものを神の様態として、神の現實性において問題とする。すなはち、屬性の一般的、形式的本質にかゝはるのである。そして、理性が必然性をその認識の基礎とするのは、屬性の形式的本質が自己原因として實體における存在の必然性、すなはち本質と存在の同一性を基礎とするからである。理性の概念がこのやうに神の屬性の形式的本質にのみかゝはるかぎり、理性の形成する概念は、個體の本質にかゝはらなす (Eth. II. prop. 37)°。何故ならば、理性の認識が無限な神の形式的本質にかゝはるかぎり、それは普遍的なもの、そのかぎりまた、自己同一的なもののみかゝはるに對して、個體はそれ自身のうちに理由を含まず、他によつて制約されたものとして、それ自身は自己同一的でないものであり、時間的な表象の獨自な事實においてその個別性をもつものだからである。

したがつて、自己が表象における身體の *affectio* の事

實として、存在するものであるかぎり、理性が眞の概念を形成したとしても、身體の事實、したがつて表象が消滅するのではない。しかも自己の個體的、現實的本質が *conatus* として、行動における欲望、或は情念であるかぎり、欲望或は情念の事實もまた、それによつて消滅するものではない。理性の概念が眞理であるかぎり、それは表象における想像としての觀念が不十全であり、認識の缺如を含むこと、すなはち、想像の觀念が、それ自身のうちに自らの理由を含むことを示すにすぎない。しかし、單にそれだけであるならば、理性は事實を如何ともすることはできない。したがつて、個體の本質としての自己の情念は、單に眞の概念の現前によつてのみでは受動的であることを止めず、事實としての自己は、自然の秩序の必然性、すなはち運命の暴力に左右され、生の自己意識は實在性をもたず、自己の存在は確乎たる統一性をもち得ないのである。何故なら、身體の存在が他の物體との *affectio* であるかぎり、自性維持の努力としての *conatus* は自己自身によつてよりも、むしろ、却つて、無限に強力な外部の力によつて制約され、凌駕され (*Eth. IV. prop. 5*)、そのかぎり、理性の概念による善悪の眞の認識も、人間精神を壓迫し、受動的ならしめる

情念によつて壓倒されるからである (*Eth. IV. prop. 8*)。

しかし、理性の認識は、神の觀念そのものに基礎をもち、精神が思惟の屬性における實體の様態であるかぎり、自己の精神のみにもとづくものであつて、理性的であることは精神そのものの本質である。欲望と情念の事實は、觀念が想像的で不十全であるかぎり、受動的であるにすぎない。したがつて、理性の形成する概念が、欲望における行爲を導くならば、欲望における行爲は、外部の力に制約されたものではなく、自己自身の本性によつてのみ説明され得るものであり、その意味では自己の存在、すなはち、行爲は *essentia* であり、自由である。そして、理性が、事實としての現實の自己の個體性にかゝはり、精神が個體の本質を十全に認識し得るには、理性による認識が欲望を導くのでなければならぬ。何故なら、欲望における行爲こそ自己の存在であり、欲望はその本質であるから、自己の本質の十全な認識とは、行爲における欲望が自己の精神のみによつて説明されることではなければならないからである。個體の本質の十全な認識とは、したがつて、行爲が理性の概念に導かれて受動的情念にまつはられないことにほかならない。

ところで、理性の概念は事物の一般的特性のみにかかはり、情念はまた理性の概念の現前によつてではなく、より強い情念によつてのみ制御されることができぬにすぎなく (Eth. IV, Prop. 7)。理性の概念が情念を指導し、個體本質が十全に認識されるためには、理性が情念に基礎をもつ、むしろ理性、すなはち純粹精神が情念とならなければならぬであらう。

スピノザは「明晰判明に概念し得ないやうな身體の發動はあり得なく」(Eth. V, Prop. 4)といふ。それは延長の様態として、身體を、表象から分離し、運動靜止に力の形態構成としての身體を、單純體 corpus simplicissimum (Eth. II, Lems.) に無限分析することによつて再構成する (cf. *Trp. 6 ad Objectionem*) ことを意味する。單純體はもちろん *onus rationis* である (ibid.)。それは、しかし、あらゆるものに共通で、全體においても部分においても共通であり、必然的に十全に認識される。單純體は、その存在或は運動に他の單純體によつて決定され、この關係は無限に進む (Eth. II, Lem. 3 et dem.)。單純體は、したがつて、その存在に決定されることにおいて、他のものに運動を傳へてこれを決定し、その全體の秩序の變動によつて、同時に自己が存在を失ふ。單純體

スピノザにおける「自己」の問題

の存在は、したがつて、存在が非存在への瞬間的轉換にほかならない。そして、この轉換、或は *affectio* において、延長の屬性の無限な力が *infinitesimal* に成立する。身體もそれが、單純體の複合體として構成されるかぎり、*affectio* における存在性の變動こそ、自然の全體秩序において、抑つて、無限な實體のインテンシーヴな力の現前であることが知られる。すなはち、身體の *affectio*こそ、延長の屬性の下での實體の無限な必然性によつて成立するものであり、その變動はその瞬間に永遠な必然性を示すことが知られるのである。身體をかかゝるものとして概念することこそ身體の存在と本質とを永遠の形式の下で *sub specie aeternitatis* を観ることであり (Eth. V, Prop. 29) かゝるものとしてみる精神こそ理性である。ところで、スピノザにおいて、理性が身體を、このやうに永遠の形式の下で問題にし得たのは、表象から精神が自己を分離することによつてである。そしてその場合、表象と欲望の事實は、事實でありながら、いはゞ宙に浮かされ、その直接性が否定されてゐる。このやうに、身體の本質が理性的に概念されるならば、自己が自己自身のうちにその有の根拠をもたず、自體的には偶然であり、無限な實體の單なる様態にすぎないものとして無であり、

自己の欲望と情念こそ、自己の有が自體的には無にほかならないことを意味することが理解される。すなはち、欲望と情念の理由は自然の秩序の必然性であり、神を原因とすることが十全に理解されるのである。このやうにして、事實としての情念の原因が十全に理解されるとき、情念は受働であることを止める (Eth. V. Prop. 3)。何故なら、理解することこそ精神の力或は本質であり、精神は、それ自體十全な概念として、自らの理由を自覺してゐるからである。そして、それは却つて、想像の觀念、したがつて生の直接的自己意識を否定し、自己を自由と想像することの誤謬を自覺することを意味する。情念の必然性の自覺は、その意味で、自己の自由の意識が想像にすぎないことの自覺であり、しかもこの自覺は確實性の確信を含む (Eth. II. Prop. 43)。この確實性の自覺は純粹な精神の喜であり、その原因が神にあることを知る故に、この喜びは神への愛にほかならない。そして、これこそ神の知的愛 *Amor intellectualis Dei* とスピノザが呼ぶものである (Eth. V. Prop. 32 Cor.)。神の知的愛とは、したがつて、欲望における日常的生が何等の眞理性を含まず、自己が自己においては實在性を含まないこと、の自覺、いひかへれば、自己の徹底的な有限性の自

覺である。そして、欲望或は情念こそ、自己の本質である故に、日常的生の想像における欲望および情念の否定こそ自己の個體的本質の十全な認識にほかならない。そして、この認識は、もちろん、理性において成立した。それは理性が、想像の誤謬を自己の欲望において明かにしたことである。このやうに、理性の一般的認識が、自己を無限のうちに吸収することによつて、進んで自己の個體的事實としての情念の理由を明かにし、個體的本質としての欲望を十全に認識する[●]とがスピノザの所謂、第三種の認識 *Intimus cognitio conceptus*、或は、直観知 *scientia intuitiva* にほかならない (Eth. II. prop. 40. schol.)。そのかぎり、直観知は、その本質において、精神そのものの存在性として理性に異ならず、理性を超えた神祕的能力ではあり得ない。何故ならば、自己の事實についての想像の不十全性が、理性の一般的認識を媒介として、自覺されたにほかならず、そのかぎり、精神の本質としての十全な觀念の形式にほかならないからである。

この直観知における神の愛において、すべての情念は制御され、理性の概念が生活を指導することができ、そのかぎり、人間の欲望は受働から能働に轉ぜられること

ができる。むしろ、日常的生の直接性を否定し、理性が欲望を指導することこそ、直観知にほかならないのである。そして、行爲が受動から能動に轉換することこそ神の愛にほかならないといひ得るであらう。何故ならば、いかなる認識も、事實としての身體の存在、そしてその *conatus* を絶滅することはできず、*conatus* は、自然の秩序においては、他の有限なものによる受動が、却つて自己の能動であるといふ轉換においてこそ成立するものであり、自己の存在とは却つて、この轉換にほかならないからである。そして、この轉換こそ、無限な實體の無限にインテンシヴの力にほかならないからである。したがつて、人間の自由 *libertus* 或は淨福 *beatitudo* または徳 *virtus* は、日常的生の想像における自由意志の倨傲を否定し、理性の概念の指導によつて生活することにほかならない。そして、自由意志の否定こそ、神の愛において成立するのである。そのかぎり、直観知は却つて、人間の理性的生活そのもの、むしろ、理性的生活の動力にほかならない。しかも、スピノザにおいて、生活が理性の指導によつて行はれることは、人間の社會生活が人間性 *humanitas* の一般概念によつて導かれることを意味するのであつた (*Eth. IV. app.*)。

スピノザにおける「自己」の問題

このやうにして、それ自體としては偶然であつて實體の無限の様態に吸収された自己は、今や却つて、自己意識の虚妄を自覺することによつて、却つて、行爲における自己の否定において、自己の實在性と統一性を確立することができた。すなはち、人間の自己を神の無限に吸収せしめるといはれたスピノザ哲學は、そのことによつて、却つて自己の存在の實在性をその有においてではなく、具體的な自己否定的行爲において保證するものであつたのである。第三種認識は多くの場合、神秘的直観、或は *nitico mystica* と考へられた。しかし、それは、スピノザにおける身體の意味を無視し、事實としての自己の *conatus* を離れて、認識を倫理と分離して考へることにほかならない。個體本質の問題がスピノザ哲學の致命的缺陷をなすとする批評もまた、自己が自己の身體の *ethico* の事實にほかならないことを無視して、むしろ觀念論的に、個體本質の地位を、その存在に先立つて、神のうちに位置づけようと求めるところに生じたにすぎない。身體の形相を、その現實存在に先立つて、神のうちに、基礎づけようとすることは、神が身體の形相を認識することによつて發動すると見なすことではないであらうか。そして、それは身體を觀念化すると共に、絶対

としての神を觀念となすことではないであらうか。ライブニッツ以後の近代形而上學は身體のもつ意味を觀念化し、人間の事實としての現實存在を、可能的なものうちに埋没せしめたのではなかつたであらうか。スピノザのエチカの綜合的秩序は、それが理性の一般概念の秩序に屬するかぎり、直觀知の具體的内容をそれ自身として前面にあらはすことを妨げた。そこにスピノザもまた歴史の子である制限は否定すべくもない。彼には、中世的思惟からの脱却が重要な關心をなしてゐた。そして、却つて、その故に、それからの制約を受けてゐたことは、デカルトの場合と同様、彼の用語のスコラ的性格が物語るところである。しかし、彼は、それに新しい意味を與へたのである。しかも、彼はエチカの秩序が、形而上學の具體的内容を具體的に示し得ないことをも自覺してゐたのであつた (cf. Eth. V. prop. 36 schol.)。綜合的秩序を分析の状態に還元するとき、彼の思想は、むしろ、カルテジアニスムの徹底として、却つて、近代思想を内に超える可能性さへ含むといふことは、單に虚妄な獨斷にすぎないのであらうか。