

スピノザの内在論

森

啓

かつてスピノザは「スコラの徒は被造物より、デカルトは精神より始めた。私は神より始める」と語ったと伝えられる。⁽¹⁾この言葉のうちに先人に対する彼の並々なめ対決心がうかがわれ、またその哲学体系の根本性格がくみとれる。彼自身がスコラ哲学をどの程度実地に究めたかは必ずしも明らかではないが、しかしユダヤスコラおよび新旧ラテンスコラについて一見予想される以上の博い知識をもっていたことは研究者の考証するところである。⁽²⁾デカルトへの精通に関しては多言を要しない。それはスピノザの著作自体に歴然としている。こうしたスピノザがスコラ・デカルトに対し、自らの哲学をうちたてる。我々の意図はこの体系の内的構造の全体的な究明、あわせて我々自身の態度をできるだけきっぱり定めようとするにある。

(1) Stein: *Leibniz und Spinoza*, s. 283

(2) Wolfson: *The Philosophy of Spinoza*, vol 1, chap 1

Preudental: *Spinoza und die Scholastik*

一

スピノザ体系の骨子として二つのテーゼを挙げることができる。「神即実体」・「神即自然」である。——前者に関しては表現上はやくから鮮明であったとはいいがたく、既に最初の作である「神、人間、およびその幸福に関する短

論文」——以下「短論文」と略称——のなかにも実体という語は多くみられるが神が実体であるとはいわれていない。ウルフソンに従えば、中世人が実体と称したものは質料、形相、具体的事物、魂、離在知性などといったいわゆる「可能的存在者」であり、これに反して神は一般名辞のもとに包摂されないから実体とは呼ばれないとするのが普通の見解であったという (Op. cit. vol. I, p. 67)。だがこの事實はスピノザにはあたらぬ。ウルフソン自身例外として容認するように、神が他と類似しない実体と解されさえすればよいことアウグスチヌス、ゲルソニデス、デカルトの主張である (ibid.)。ここで特にデカルトの存在は軽視できない。彼は通常、精神・物体を実体と称するが厳密には神だけであること、したがって神と被造物の場合でのこの語の同名異義性に関するスコラの説に同感している (『哲学原理』一ノ五二)。実体に関するこうした論議にスピノザが無知であるはずはない。では「短論文」に「神即実体」の言明のない理由は何か。それは当時の彼が既に根幹においてデカルトを遙かにこえているにもかかわらずまだその影響を幾分は遺しており、そのため実体・属性の用語法は後者のものを容れ一定しないという表面的な事情によるもので他意はない。したがって自己の用語法を確立した「エチカ」では「神以外に実体はありえず考えられもしない」(一部定理十四)。ゆえに精神・物体はともに実体の位置をおわれ「神即実体」の樹立はデカルト的残滓の全面的な払拭、その二元論への完全な訣別を意味する。——この神の内実をスピノザは「神即自然」で表わす。これは「短論文」以来一貫してかわらない主張であり、彼自身自らの哲学の獨異性をみるのもむしろこのうちであった。すなわち彼は、その説が神学者の怒りを招くであろう点として神觀の相違を自ら指摘し、特に附言して「神を自然から離さないこと」を挙げた (『書簡』六)。ここには一つの全く新しい神が予想されている。スコラの古い概念に新しい内容を盛るのである。

かくしてその神は「絶対に無限なもの、いいかえれば、その各々が永遠にして無限な本質を顕わすところの無限数の属性からなる実体」とされる (『エチカ』一部定義六)。この定義は換言を境に、一見相容れない二つの事柄を一挙に

道破する。——すなわち「絶対に無限」な神は「その類において無限」な属性とはあくまでも異なるから、属性自身はいまだ神ではない。しかし神が各属性を単にこえるだけであるならば、「それ自身においてありそれ自身によって考えられるもの」といわれ（同定義三）、認識規定を存在規定に並べしかも肯定命題の形で表わしても、もはや神の具体的な内容は一切捨象されるほかはない。換言はこの難を避けるためのものである。神より始まる体系にあっては神の定義こそ体系成否の鍵をなし、スピノザもよい定義の満たすべき条件については大きな関心を寄せている（「知性改善論」九一―八節）。結局彼は「最も完全なもの」という神の伝統的な規定を、偽ではないが「神の全特質の導出」には不適當として斥け、代って「無限数の属性からなる」云々の定義のほうを採るべしとする（「書簡」六十）。「エチカ」の神の定義にはこうした配慮が潜むのである。この事情は「短論文」でも同様である（一部二章）。——かくてスピノザの神には抽象的空虚という一面と、全内容をうちに蔵するという他面が相対し奇異な対照をなす。だが彼はこの事態のよって来る実体の一と属性の多の問題を少しも矛盾とは考えず、むしろ両立すること「これほど明瞭なことはない」とした（「エチカ」一部定理十備考一）。すなわち「一にして全」を以てするもので彼の立場からすればむしろ当然であるが、逆にその根拠の論理的な解明の乏しいのも当然で、この点彼の友人も釈然としないものを感じ（「書簡」八）、のち研究者の間に喧嘩な論議をひきおこしたこと周知の事実である。「属性とは、知性が実体に関しその本質を構成するものとして知覚するところのもの」（「エチカ」一部定義四）の「知性」云々の語に留意し、属性をもつて本来は無規定な実体に我々の知性が投入する規定と解して一挙に問題の解消を企る試み¹が、示唆多いにもかかわらずスピノザ体系の転倒という弊を避けえない以上、問題はすくなくとも論理的にはアポリアとして残るほかない。

スピノザの神の性格は様態との関連においてよく示される。様態とは「実体の変容、すなわち他においてあり他によって考えられるもの」（「エチカ」一部定義五）のことだが、存在するものは実体と様態以外になく、したがって「およそ存在するものは悉く神のうちにある神なくしては何ものもありえず考えられもしない」（同定理十五）。ゆえに神

は万物の内在因であって超越因ではない(同定理十八)。これが「神即自然」の意味するところである。だがそもそも内在因 *causa immanens* とはいかなるものか。ウルフソンは精緻な史的考証のちこれを論理的普遍の問題として捉える。すなわち彼はアリストテレスにおいて種に対する類、個体的本質に対する類および種、のとき普遍概念が内的因とされ、これに反し定義される個体的本質は果なる位置にあるとし、この意味での内的因の根本性格を因が果を己れのうちに宿しこれと不可分離であることとする。内的因のこの特徴は中世の内在 *immanens* という概念に承けつがれスピノザにまで至る。他方また、*transcendens* とは諸範疇のもとに包含されないほどに論理的に大という意味であるから、内在の反対語である超越 *transiens* とは全くの無関係だとする。かくてウルフソンはスピノザの神を *transcendens* にして *immanens* と解する。万物が神のうちにあるとはより小なる普遍がより大なる普遍のうちにあり、部分が全体のうちにあることにはかならないと (op. cit. vol. I, p. 319-24)。「短論文」の率直な表現にはこの説を裏づけるものがある。「内在因の結果はその原因と、両者で一全体を形成するような仕方で結合している」(二部二六章)。むろん「全体」といえば当時の新スコラの語法に鑑み、それは二次概念すなわち普遍概念にほかならず原因とは同じものではないという反論がただちに起りうる。スピノザはこれを先取して内在因の特殊な性格を説き明した。すなわち「諸観念が知性に依存するかざりにおいて知性は原因であり、知性が諸観念よりなるゆえに全体」であるように、神も様態に関しては内因であると同時に全体である(第一対話)。しかして全体と単なる普通の相違点は、前者が結合されたもろの個物よりなり、その包容する部分が同じ類と異った類にまでおよぶことにあるにすぎない。こうした意味において神は「全体」である。だが全体とは部分の全集合とただちに同一ではない。あたかも普遍が個物を離れて存しないといえ個物の全集合と等価ではなく依然論理的にはより大であるように、神も万物を離れないといえども万物の全体を超える。所産的自然の全体は無限ではあれ様態以上の何ものでもなく、これがただちに神なのではない。様態に対してこそ神は内因だが、自己自身に対しては自己因 *causa sui* である。ゆえに

「神即自然」をもって神と可視的な延長世界の同一視と解するのは全くの誤解にすぎない。

さて、こうした神こそ唯一無二の真実在と解すところにスピノザの真面目がある。人あってこれを概念の實在化、論理と實在の混同と批難しても彼は動じない。元來彼の立脚地は右の論理形式の底にある深い直観の沃野であり、神の實在すること彼の心底からの確信するところである。スピノザは深く心情の泉に汲む。だがこれは安易な感傷への沈淪の意味では決してない。十七世紀の大陸の哲学者一般の例にもれず理性的認識と感性的認識の懸隔を鋭く意識し、かつ極端な唯名論をとって、想像の奇怪な産物を徹底的に却けたひとにとっては、単なる気分的な陶醉などに身を委ねるようなことは到底できない。それは人間本来の思索力の痲痺にすぎず、彼があくまで依拠する「真の認識」を隔ることほど遠い。事實は逆であり、スピノザは思索に生死を賭け日夜苦闘をかされた。「知性改善論」の冒頭の一文はよくその姿を髣髴させる。彼が神の直観という地盤に身をおきえたのも、まさに字句どおり「ただ真剣に思索しうるかざりにおいて」にほかならない(十節)。しかしながら、安易な感傷を排すとしても情調的なものをも一切斥けるのは誤りである。スピノザにあつては神の認識・直観といつても単に純粹に客観的なものではなく心情にねざす情調的な性格を多分に帯びるものであること、我々の問題追求のためにも彼自身のめざす目的のためにもはつきりさせる要がある。率直にいつて我々はこの点に彼の特色と同時に短所をも見出すものであるが、彼は彼なりに事柄をこのように捉えここに足場をすえる以外には道はないとするのである。もともとスピノザの究極的な関心事は単なる理論的な考究ではなく魂の淨福・救済にあり、この真摯な要求こそ彼を駆りたてて哲学するに至らしめた原動力である。アムステルダムのマラーネのうちにははやくから宗教的意識の動揺あるいは分裂があり、その結果として汎神論的な趨勢も稀ではなかったといわれる⁽²⁾。時代の精神的な動向を背景に彼は自らの目標をはつきり捉えている。索めるべき最高善とは「精神が全自然と合一していることの認識」であり「永遠で無限なものへの愛」である(同十一十三節)。認識はそのまま愛となる。かくて神の直観は最初から前提されておりスピノザ哲学の終着点はその出発点にある。

「神より始める」といえた所以である。

この前提のもとおのづと消えざる問題がある。それはさきほどから姿を現わしている人間知性に関するものである。いま認識問題一般の考察はしばらく措き方法の見地からみれば、神は実体、それを認識する人間知性はその様態でありそれに依存するものであるから、両者の間にいわゆる「デカルトの循環」が予想されてしかるべきである。我々はこの問題には大きな関心を寄せるものである。デカルト自身は幾何学者が慣用する順序を厳格に踏襲するというたてまえから循環の存在することを肯わず記憶の正当化の保障をもって釈明するが（「省察」二・四論駁答弁）、これが不充分であるこというまでもない。むしろ事柄の本性上循環のやむをえない次第を立体的に証すべきであった。論理的にはスピノザもまたこの循環を避けうるものではない。厳密な秩序を要求した「知性改善論」は神と人間知性の関係について脱したい循環論に陥り（九九節以下）、これが中途で筆が擱かれた理由の一つと推測される。そののち約五年「すくなくとも方法の要求するかぎりでは」精神の本性をその第一原因によって認識する要はないとしているのも（「書簡」三七）この困難を顧慮してである。だが本来スピノザはデカルトにくらべれば遙かに楽な位置にある。すなわち、その内在の神は人間救済の根源でこそあれ決して迷妄の源泉ではありえないこと彼の確信するところであり、ゆえに「欺く神」の仮説は最初から問題にならない。さらに当時巷間に信じられていた悪魔の存在も一蹴される。「短論文」は一章をさいてその非存在の証明に当たっているが（二部二五章）、「エチカ」はもはやその要すら認めない。こうした形而上学的な庇護のもと彼は何の危惧もなく人間知性への全き信頼の念を抱くことができたのである。神と人間知性の関係は対立的ではなく、無媒介的な「合一」でありその間に第三者の容喙の余地をのこさない。のち彼にあって「デカルトの循環」がよく隠され露れないですむのもこのためである。しかし我々は問題自身の消去を以て解決とするこうした方策をむしろ潔しとせず、神と人間知性の間柄をあらためて考えなおすべきであると考えるが、これを試みるのはもはやスピノザ体系の枠のなかにはおさまらずここでは保留のほかはない。

さてスピノザはその演繹体系の最初の罅となるのをおして神についての全面的な認識を断念し、無限数の属性のうち人間に認識されうるものを思惟と延長にかぎった。この体系の特色となり時流に衝撃を与えたのは延長属性の措定だが、これは世界の質料性に関して伝統的神学のとる各種の創造説に対する彼の批判的な吟味の結果であるといわれぬ (Wolfsen: op. cit. vol. I. chap. 4)。だがたやすく察知されるように、その措定は延長様態の存在を介してなされる〔エチカ〕二部定理二〇。これが事実上経験の窃取であって体系本来の方向の逆行であることはもちろんだが、とにかくこういうふうにするには、その立場がデカルトが唱えた精神の自己否定的な分析・自覚の奥所を鑿つ懷疑の道を否むものであることをはっきりもの語る。懷疑の道をたどれば延長の問題で袋小路につきあたることデカルトの身を以て示したところである。すなわち彼にあっては、延長様態の存在はまっさきに疑われるべきものであり、その存在の証明は外界の存在証明という形で扱われるが、結局、形而上学的には蓋然性を完全には排しえないものになりおわった。「神の誠実」という導きの糸により想像・感覚の性格吟味にまで、いったんのぼりつめた次元の降下を余儀なくされたことがこれを証明する〔省察〕六。スピノザは綜合的でありその眼は思惟と延長世界を同時にみている。しかして最初から延長を思惟とならんで神の属性とすることによって、デカルトの困難をたくみに避けつつ思惟・延長の分離を一挙にしかも徹底した形で定立した。もっとも彼のこの綜合的な定式化がデカルトの抉剔が暴しだした思惟・延長間のきびしい拮抗の意義を充分酌むものであるかどうかはまた別の問題である。

ところでスピノザの目的はこの延長属性から個物が産出する次第を個物のために述べるにある。新しい神観は因果性の新しい概念を求める。神の人格性を否定する内在神観の確立は神の意志・目的など多分に人間的な概念を悉く一掃し、「無知の避難所」は完全にとりこわされる。神的本性の必然性がとってかわり、この遍き支配のもと万物は一点一画といえどもみだりに動かず神自身も例外ではない。ここには偶然の忍びいる余地は全くなく、しかも必然性は自由となんら抵触するものではない。時間も本来的にはその場所をもたず永遠とは何の関係もない。それゆえ、永

遠で無限な屬性からする時間的で有限な個物の導出が困難であろうことはただちに予想される。かくてスピノザも神と有限な個物との間ばかりでなく、有限な個物相互の間にも因果性をしき、個物の特定の存在および活動の原因はこれを後者の始めなく終りのない系列に求めた（「エチカ」一部定理二八）。二重因果の説である。——しかしながらこの二つの相互の関係はどのように解されるべきであるか。延長屬性の無限性・不可分性を強調するあまり（同定理十五備考）逆に個物との隔りの著しくなっていることは否定できず、ここに直接・間接無限様態をはさみおのおの「運動静止・「全宇宙の姿」を当てもも緩衝に資するところはない。畢竟、あらゆる限定を排する絶対無限を真実とする以上、有限な個物を幻とまで貶すのはむろん論過であるが、その有限性は何らか消極的に積かれるほかない。スピノザに同情的にみれば、神は「全体」であるに反し、有限とは「実は」ある本性の存在の「部分的否定」であるから（同定理八備考一）、有限な個物は間接無限様態の部分であり、しかしてこの「否定」の由来は「同一な本性の他者によって限界づけられること」（同定義二）にあり、この限界づけの作用系列こそ謂うところの有限な個物との因果系列である、と解される。この議論は既に個物の存在を予想するが、彼にあっては原因は理由と（同定理十一証明二）、産出は帰結と（同定理二八備考）等置されるほどに論理的な色彩が濃く、属性——直接無限様態——間接無限様態——有限様態の順序も時間的なものではなく、論理的な前件と後件の間の依属関係のごときものであるから、個物の世界が属性と謂わば同時に存することは別に差支えはない。しかしこのように解してみてもこれで無限・有限の間に橋梁を架し個物をよく説明できたとはとても考えられない。事態が対外的に深刻化するのとはやその晩年のことだが、スピノザは延長からの諸物体の産出の根拠をたずねられ、いったんはデカルトの場合におけるその不可能なことをのべその自然学を唾棄することで論点をはぐらかした（「書簡」八一）。だがデカルトの神の原動者という性格の指摘とともに、スピノザ自身の見解をと重ねて乞われ、結局「命があれば」と後日に期したものの（「書簡」八三）、のち七ヵ月余りで世を去った。たしかに、神観の決定的な相違から神の最初の一弾指という想定を肯えない彼は、自然学に関してほぼぼ

カルトを踏襲してはいたけれども、はやくからその凌駕を期し、自らの延長属性により豊かな内容を附与しようと計っていた。単なる「長さ、幅、深さ」としての物体に代る「全属性が述語づけられる自然」の強調がこの含みである〔短論文〕一部二章)。だがいまスピノザに己れの自然学の組織的な講述を求めるのは、その生涯の関心事に鑑みむしる酷である。それにまた彼の思索の型は科学的な知見の摂取はともかく、自ら学を創めるのにむいているとも思えない。だが問者の乞うのはいまの場合この点ではなく事物の多様性の原理的な説明にすぎない以上、当然解答できなくてはならない。「命があれば」とはきわめて象徴的であるが、これはいったい何を意味するのであるか。——実は二重因果の問題には既に「知性改善論」に先例があったのである。スピノザは認識の典型を掲げ個物の認識にまで至ろうと努めた(九九節)。だがこの際は「確固永遠なもの序列」と「可変的な個物の序列」という二種の「原因の序列」を峻別し、もっぱら前者に則るべきことを力説しつつ(百―百一節)、結局摸索状態に陥り、突然感覚の効用にまで言及したりする曲折のはてに遂に挫折のやむなきに至った。さきほど触れた知性の循環の問題も、実をいえばこの個物の認識を契機として浮びあがったものである。畢竟スピノザでは中世スコラで囂しい論議の的となった「個体化の原理」への関心が稀薄であり、個性性の説明が不充分であることは否定できなく。

(1) E. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie II Bd. s. 62 f.

Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie II Bd. s. 59-63.

(2) Gebhardt: Spinoza, cf. Robinson: Kommentar zu Spinozas Ethik. s. 31. Anm.

二

スピノザは救済というその窮極目的の達成をあくまで「認識」によると考えるから、認識問題の考究をもちろん軽視はしない。しかし彼はその考究を常に手段と心得、したがってそれを試みるのもそれ自身のためではなく救済に

資すかざりてしかない（「エチカ」二部序文）。こうした制約のもとに展開されるその認識論を貫ぬくものはいわゆる並行論の考えである。全属性は神の属性であり神は一であるから、ここからの形而上学的帰結として全属性領域のうちに同一の因果関係が存することになる。したがって「觀念の秩序と連結はもの *res* の秩序と連結に同じである」（同定理七）。留意すべきは本来この定理は神の無限知性について語るもので、意味するところも思惟と爾余一切の属性との間の並行である。*res* というきわめて一般的な語を用いる所以である。しかしこの語が自然に *corpus* の意に解され並行論が実質上は思惟と延長のものとうけとられるのは、のちの考察が専ら人間における認識を対象とすることによる。

そこで問題は思惟・延長の関係の究明となる。まず二つの世界はおのおの独自の实在性を附与される。この点は我々自身の容認するところでもあり、したがってこの我々の問題設定の立場からすれば、心理学者ボーリングのようにこれらのうちひとり延長世界をもって「唯一の实在」としオッカムの原理を楯に「一つで充分であるときなぜ二つを想定しなくてはならないのか」とするのは、その心理学的な意義については哲学の徒としてすなおに耳を傾けたいが、哲学としての意義に関してはもはや論外である。この説を容れば哲学の哲学たる所以は瓦解のほかないからである。しかしながらこの反面、スピノザ説のうちに「潜在的觀念論」を読みとり思惟以外の属性を「余計」であるときめつけるポロックの解釈は、問題点を鋭くつくものであるがいさすぎである。スピノザにあっては思惟・延長とともに神の属性として実在である。だがむしろ重要なことは二つの属性の間の相互因果性の全面的な否定である（「エチカ」一部定義二）。この際彼の念頭にあるものは心身問題に関するデカルトの松果腺の説である。「短論文」ではまだ見解が定まらず一時この説を容れたかに窺えるふしもあるが（二部十九・二十章）、のちこれを完全にすて、論鋒の赴くところこの説に対する名指しのてきびしい批判となった（「エチカ」五部序文）。松果腺の説がデカルトにおいて難問であることはもちろんだが、スピノザはこの問題には答えやすい立場にある。すなわち思惟・延長はともに神の属性として

神にあっては一であり、したがって、ある延長状態とその觀念とは「同一のものだが二つの仕方で見現されたもの」にすぎず、だから両者の關係は因果のそれでは決してなく「一にして同一」といわれる（「エチカ」二部定理七備考）。この並行論で一見デカルトの難点は容易に一掃されるように思われる。だが顧みれば思惟・延長の相互の無因果性はスピノザの思索それ自身のうみだすところではなく、物体の一・二次性質に関する当時の科学的反省を暗々裡に予想する。しかしてこの反省の点ではデカルトそのひとの貢獻を逸するわけにはいかない。それゆえ、確立した心身分離という結果のみ容れられ、これに至るべき自覚的否定という労多い分析の過程は否定され、かえってこの分析がひきおこす心身合一に関する説が大所高所より逆にその不徹底を難詰されては、彼として間尺にあわないところであろう。それでも並行論で問題がよく解決されるとすればそれもやむをえない。しかしながら實際解決の容易ではないこと以下のとおりなのである。

スピノザはもはや感覺的知見を大々的に援用し精神・身体・物体の三者を前提した。ラテン語の *corpus* とは後二者の總称であるから、互いに他を排す邦語の「身体」・「物体」のいずれか一方では到底意を尽すわけにはいかない。といって「物体」とは別に特に「身体」を指定するのは語義本来に適うところではない。しかしながらここでは、身体が彼の思想において占める重要性に鑑みひとまず独自の場所を賦さなくてはならない。身体をその徹底的な局所化により物体の類へおしやろうとする、その意味では身体から身体性を剝奪しようとする企てを極端にまでつきつめたデカルトですら、反面、身体を「ある特別の権利をもって」「私のもの」と称し他のいかなる物体よりも「一層多く私に属する」としてその特異性を容れたほどであるから（「省察」六）、身体の全体性が無庇のまま肯定的に承認されるスピノザにあってはなおさらである。事実彼は身体をさす場合には特に頭文字をつけた *Corpus* をあてている。こうして「身体」が「物体」とは別個に定立され「精神」をくわえて三者の鼎立となる。神ならぬ人間の認識の問題にあって事態の錯綜する所以はまさにここにあり、並行論にまつわる重大な困難もこの点にねざす。すなわち觀念と並

行であるのは「身体」「物体」のどちらであるか。結論を先取すればスピノザには二つの並行論が共存し、それらは完全な一元化には至りえないままに終わっているのである。

まず着目されるのは「身体」であり、並行論も観念と「身体」の間のものである。ウルフソンがつぶさに解明するように (op. cit. vol II, p. 429)、「人間精神の現実的有を構成する第一のものは、現実中存在するある個物の観念にほかならない」(「エチカ」二部定理十一) という語句にはそのすみずみにまでスピノザ独自の考えが実に念入りにこめられているが、いまは縷説の煩は避け論の核心にいそぎたい。「人間精神を構成する観念の対象は身体である」(同定理十三)。敷衍すれば「人間精神は人間身体の観念ないし認識そのもの」(同定理十九証明)であり、簡潔には「身体の観念」*Idea Corporis* である。スピノザにおける心身関係の説明はこの考えでなされる。すなわちその分離は両者の所属する属性の相違に、またその合一は両者本来の同一性に、帰されることは既に述べたとおりだが、彼は後者の点を一歩進めて自らの解す「心身の合一」とは「身体が精神の対象であること」、逆にいえば精神は身体の観念であること、とする(同定理二証明)。つまり心身の関係は因果的な依存ではなく「対象」*objectum* という志向の関係である。両者の不可離であるのもこうした意味においてである。ところでこの説からは黙過できない二つの重大な事柄が帰結する。身体の内におこるものは悉く精神に知覚されるべきこと(同定理十二)、および、万物が程度の差こそあれすべて魂をもつもの *animata* であること(同定理十三備考)である。しかしてスピノザに事柄自体のたちいった考究の意志があれば、経験の教えとは真向から背馳する第一の点に關してはきつと無意識の問題が論及されたであろうし、また第二の点については *omnia animata* の説の詳細が展開され、かくして、アリストテレス・スコラ・ルネッサンスの線でこれを捉えようとするウルフソン (op. cit. vol II, p. 53-61) と、ルネッサンスではなくかえってライプニッツにひきつけて解そうとするロビンソン (op. cit. s. 302f) の対立に確たる決着がついたことであろう。しかし残念なことにはスピノザにその意志はなかった。認識論が手段以上にでないとはいえ、問題が単なる歴史的興味の対

象に尽きず、それ自身のうちに内容的な重要性を宿すものであっただけに、惜しまれてならない。ここではただ *omnia animata* の思想に関し、これを彼方のルネッサンスに関連づけるかあるいは此方にひきよせるかの彼此を別つ基点はやはりデカルトであること、その意味で彼はこの類の思想に対して謂わば分水嶺の位置をなすこと、を附記するだけにとどめたい。——論をもどそう。スピノザはこの心身の並行論を人間学の方に転ずるようにみえる。「ある身体の活動がその身体のみ依存することがより多く、他の物体が共同することがより少ないほど、その精神は判然たる認識に対してそれだけ有能である」(「エチカ」二部定理十三備考)。しかしして「一精神の他の精神に対する優秀性」もここから理解されるとする(同所)。これによれば精神の優秀性は身体の優秀性と両々相俟つことにならう。

ところで認識論の考究には真理の問題が欠かせない。しかししてこの観点からは並行論は観念とその対象、精神と「物体」の間の純認識論的なものに解され、ここでは「身体」はなくもがな、いやむしろ積極的にその抹殺こそ望まれる。さきの心身の並行論との齟齬はいまや瞭らかである。同一原理の人間におけるこの二面は相互にいかに関連づけられるべきか。事態の困難に処してスピノザは第一の心身の並行論に修正を施すことで漸次第二の並行論に移ろうとした。といつても、これは前者の完全な廃棄、すなわち「身体」が「精神」・「物体」に伍すその存在を全く失うこと、を意味するものではない。スピノザにおける困難のいくつかがその「身体」の意義の動搖に基くこと我々の主張であり、「観念」という語の二義性、すなわち、あるいは「身体の観念」としての精神自体の謂であり、あるいは「精神が思惟するものゆえに形成するところの精神の概念 *Mentis conceptus*」(「エチカ」二部定義三)をさす二義性も、全くこうした事情に即応するものにほかならないのである。——スピノザは「物体」・「身体」の間に因果交渉を認め、謂うところの第一種の認識、すなわち感覚、想像、記憶、想起などを包括する広義の感覺的認識、の性格の究明から始めた。問題は科学的認識の成立に関する反省につうずる。ところでこの際唯一のてがかりである「身体の変容の観念」は、変容させるものとされるもの、外物と身体、の本性をともに含む(同定理十六)。すなわち精神は外物の本

性を自らの身体の本性と渾じてみており、まだその区別には気がつかない。だからその観念は外物の本性を「含む」とはいえるが「説明する」ものではない（同定理十八備考）。感覚の主観的である所以である。しかして彼はここから精神自身・身体・外物についての認識を逐一吟味してのち、総括して、こうした「身体の変容の観念」に基づく感覺的認識にあつては精神は三者いずれについても「充全な認識」をもたず「混乱し欠損した認識」をもつだけとした（同定理二九備考）。ところで「充全」*adaequata*とは何か。少しばかり字句の詮索に携わらなくてはならない。「充全な観念とは、対象と関連なくそれ自体で考察されるかぎり、真の観念の内的な特質ないしは特徴をすべてもつ観念の謂である」（同定義四）。「エチカ」はこの「特徴」の何であるかをいわないが、それは「明晰判明」・「確實」の二つと推測される（形而上学的思索 一部六章）。事実「充全」はしばしば「明晰判明」でおきかえられている（「エチカ」二部定理三六・三八系）。しかし「充全」には「全体的」「具足的」といった響きのあることはみのがせない。この点は、その反対語として「混乱」ばかりでなく「欠損」*mutata*が語られるところから窺われ、実際スピノザは「非充全的」*inadequata・inadequate*を「部分的」*partialis・ex parte*と同視しているのである（同定理十二系・三部定義一）。だから一步を進め、かつ整理すれば、認識は全体的であればこそ「充全」であり、逆に「部分的」で「欠損」したもののゆえに「非充全」なのであるといえる。しかして我々は、認識の「充全」——「非充全」を単に「明晰判明」——「混乱」に並置するにとどまらず、むしろ全体的——「部分的」、「欠損」の無——有にまでもどし、ここからあらためて顧みようとするものである。これはいきすぎであるどころか、逆にこうしてのみ、総じて感覺的認識を「前提のない帰結」（二部定理二八証明）に準えようとしたスピノザの心持をよく察しうるのである。

さて事情がこのようなであるならば虚偽の由来に関してはもはや多くを語る要はない。全くの無知はまだ虚偽ではないといえ、しかしこの体系では神即真理でもあるから虚偽を構成すべき「積極的なもの」のあろうはずはなく、虚偽は何らか消極的に解されるほかはない。結局それは「非充全な観念の含む認識の欠如」にあるとされる（同定理三

五)、つまりさきほどの「欠損」である。それならば虚偽を免れるための方策も簡単である。不足分を補填しさえすればよい。さきにするした身体の意義づけに際する態度が肯定的総合的であるか・否定的分析的であるかの相違によるわけだが、スピノザはデカルトのように、感覺的認識の意義を専ら実践における利害の教示に局限し理論における認識としての価値をすべて否む、というむげな斥けかたをしないで、一面の真理を「含む」感覺的認識を、欠けている「前提」の補充で理性の領域にくみいれうると考える。すなわち「身体」のしかるべき考慮、これが今の場合の「前提」にあたる。つまり要は認識の満欠いかんであるから、虚偽を除くには認識系の「充全性」を求め遺漏なきを期せばよい。これで認識は第一種から第二種に移る。

普遍ならぬ「共通概念」による第二種の「理性」認識、ものの「本質」把握にまで至る第三種の「直観知」、これらの性格評価に関しては「短論文」から「エチカ」にかけてかなりの変遷があるが、この間の消息を具にするのは当面の関心事ではない。³⁾「直観知」は当初の神秘的な色彩の素朴粗笨さを次第に脱して合理化の方向をたどり、「理性」認識の地位の向上と相俟ってそれらはたがいに接近すること、ここではただこれだけの指摘にとどめ我々はむしろ前述の虚偽論をさらにほりさげてその根底をつきたい。——ここで我々の眼にことのほか含蓄多くみえるのはスピノザによる意志の自由の徹底的な否定である。これは延長の領域において確立すみである機械的自然観の基礎概念を思惟の領域へ適用することの当然の結果だが、さしあたってはその判断論を独自のものとした。デカルトを想いだそう。判断は、その内容となる観念を供する「有限な知性」と、その観念を肯定あるいは否定する作用としての「無限な意志」の協同からなり、真理はこの不揃いの両頭を適切に御すところに求められる。すなわち、「明晰判明知」の領域の拡大はもちろん試みられるべきだが、万物の理性化は人間知性の有限性に鑑み到底期待できず、かくて重きはおのづから判断中止という意志の自己否定におかれる。しかしてこの否定作用こそ自由意志の「正しい使用」といわれる〔省察〕四)。スピノザはこの意志主義に反対して知性だけでいく。とはいえ元來伝統スコラの「可能的知性」の説

には与しないから〔エチカ〕一部定理三(備考)、ここで知性とは「現実的知性」、すなわち観念を形成する個々の知性作用そのものの謂にほかならない。さきほどからすぐれて観念が云々されている所以である。意志を知性に還元する結果として観念にデカルトの場合以上のものが附されるのは自然である。「精神の概念」としての観念は「画布の上の黙った絵」のようなものではない(同二部定理四九備考)。それは「観念であるかぎり肯定否定を含む」(同所)。だからスピノザの観念はデカルトにおける意志の役をも兼ね、判断の内容 *Inhalt* であるとともに作用 *Akt* をもあわせもつ。すなわち意志は知性と別のものではない(同系)。ゆえにスピノザからすれば真理到達のためにことさら意志の自己否定を仰々しく云為する要はさらさない。いわゆる意志による判断の保留もその実「事物を完全に知覚していないことに自ら気がついていること」にほかならず、したがって自由意志ではなくあくまで知性 *perception* の問題である。このように一切は知性の問題であるから要は「真の観念」をひとたびもってしまえばよい。これが先決である。実際「真の観念」こそ「真理の規範」だからである(同定理四三備考・「改善論」三五節)。——しかしながら我々が以上判断をめぐるデカルト・スピノザの見解の対立にこれほどにまで惹かれる真の理由はいったい何であるか。実は事態は単に判断論という一つの小分野のなかでの瑣事ではないのである。それは深く両者の世界観の決定的な背馳にねざす。すなわちデカルトは、賦えられた無限な意志をそれ自体では人間に過分のものとみなし、この無限性の否定のうちに人間本来の真面目をみようとする。神との均等を不遜と解し自らをおさえる有限性強調の立場である。スピノザは逆である。「人間精神は神の無限知性の一部である」〔エチカ〕二部定理十一系) ことを積極的におしすすめることで有限性の脱却、無限への還帰を期す彼からすれば、デカルトの意志は百害あって一利なく、その撤去にやっきになるのも当然である。かくてスピノザが徹底的にたてつきいわずに自説を主張した判断論は、その実両雄の形而上学のはげしくぶつかる戦場だったのである。我々の興味を誘った所以である。

(一) Boring: *The physical dimensions of consciousness*, p. 8, 16.

(2) Pollock: Spinoza, p. 163 f.

(3) この点の仔細については桂寿一著「スピノザの哲学」七章二・三節を参看。

三

以上の基盤のうえにスピノザの実践哲学が展開される。感情論にはじまり人間本質の完き発露をもとめて徳・幸福にまで至る語義本来の「エチカ」、救済の教えである。——事柄自体の究明にさきだち彼は歴史を顧みる。感情および人間生活の理を説いたものは古来すくなくないが、その多くは人間をあたかも「国家のなかの国家」のようにみなした結果、人間の無能力を本性の欠陥と解したずらに「哭き」・「嗤う」という愚に陥った。しかし、本来神である自然のなかには「嘲笑」「呪詛」の的のあるはずはなく、すべてのものはひたすら「理解」されるのではなくてはならない。しかしてこの理解様式は、無原因性である「自由」が既に斥けられた現在、万象を貫いてただ一つ、むしろ因果の法則によるものだけである。かくてスピノザはその実践哲学の取扱いの方法をはっきり宣言する。すなわち、これからの考察をいままでの理論哲学の場合と「同一の方法」で、「さながら線・面・立体を問題にするように」おこうと「エチカ」三部序文)。

これにより感情論はどこまでも科学的分析となる。だがそもそも感情 *affectus* とは何か。それは正確には「心の変状・感情 *affectus animi*」(同二部公理三)であり、別名「心の受動状態 *pathema animi*」・「心の受動 *passio animi*」であるように(同三部感情の総括的定義・および説明)、あくまで心の状態である。感情論本来の研究対象が「もっぱら精神に關するかぎりの変状・感情」(同三部感情の定義四八)となる所以である。しかし並行論である以上これがそのまま身体との関連の排除とはならない。この観点からは感情は「身体自身の活動能力がそれによって増大あるいは減少され促進あるいは阻害されるところの身体の変状、と同時にその変状の觀念」(同三部定義三)と規定される。実際、心

身の分離・合一いずれをも手放さず、しかも両者をうけとめるのに同一の次元を以てするのがスピノザの特色であつて、さしあつたつての問題もこの点に結びつく。——根抵にすえられるのは古来の自己保存の原理である (cf. Wolfson: op. cit. vol. II, p. 195ff)。万物はできるかぎり自己の存在の維持に努め *conari*、人間ももちろん例外ではない。精神・身体に「同時に」関係づけられる「努力 *conatus*」こそ心身合一態としての「人間」の本質である (「エチカ」三部定理九備考)。銘記すべきはこの「努力」が心身の両界にまさにまたがっている事実であり、その「増減」の意識を身体の「活動能力」の「増減」に即応するものとして説明していくところに彼の感情論がなりたつ。しかし我々は「欲望」「喜び」「悲しみ」の三つの基本感情、およびこれからする個々の派生感情の導出の経緯についてはここに論ずる暇をもたない。かわりにいま一つ原理的な面に注目したい。感情とは語に徴して受動を連想させるが、一般に能動・受動はスピノザの立場からいかに考えられるか。それはむしろ同一の属性のなかで説明されるほかなく、したがって心身の相互交渉に基けるデカルト (「情念論」一部) にかわる新しい工夫がなくてはならない。「原因」の「充全・非充全」の考えがこれである。すなわち、結果が「明晰判明に理解される」ためにその原因だけであるかどうかであり、能動・受動はまさにこの区別即して規定される (「エチカ」三部定義一・二)。ここにスピノザはさらに一歩を進め「充全・非充全」という語の連想のもと、「原因」の場合の論議を「観念」のそれに繋ぐ。すると当然のことながら、「精神」の能動・受動はもっぱら「観念」の充全・非充全に帰着し、「心の受動」である感情は例外は措き総じて混乱した観念と一括されることになる。

問題の所在はどこか。それは「原因」を「観念」でおきかえるところに、つまり心身の分離・合一に対処するに同一の態度でのぞむところにある。本来彼は能動・受動の定義に際して周到な態度にでていた。「我々が能動する *nos agere* とは、あるものが我々のうち、あるいはそこ *in nobis aut extra nos* に生じ我々がその充全原因であるとき……である。逆に我々が受動するとは……」云々 (同所)。ここに「我々」というやや曖昧な語の使用、および、もの

の生起にあたって「我々のそと」の場合を挙げているのはそれなりに理由がある。それは、単に形而上学的な瞑想のひとつではなく、博く人性に通じ生一般に深い関心をよせたモラリストでもあるスピノザが、心身合一態としての「人間」の生における実践的行為・行動の場合をも「能動」のもとに考えようとしたからに相違ない。にもかかわらず「身体」の能動・受動——活動能力の増減ではない——がもはや云々されないままに、この「我々」の能動・受動はすなおに「精神」のそれ、すなわち観念の充全・非充全でおきかえられ、問題はもっぱら「認識」の分野で処理されるに至る。だからこの立場では現実の行為・行動の充分な意義づけは到底期待しがたい。「身体」の動作の原因はもちろん「精神」にはなく延長世界のうちに索められるべきだが、延長世界の僅かに一小部分が「身体」なのであってみれば、それが定義された意味で「能動」すると称されるのはいかなる場合であるか。並行論のたてまえから一応「精神」が能動するとき、すなわち充全な観念を有するときだというわけだが、しかしその際「身体」は必ずしも実際に動作をなしているとはかざらない、いや、全くの静止状態にあることすらある。充全原因としての「能動」は実際に「身体」を動かしての現実の行為・行動とただちに同一にはならない。爾後もしばしば用いられる「能動 *active*」という語が一見後者の場合をもよく覆うように思われるのは、その実、語の二義性のゆえにすぎず連想に誘われての錯覚にほかならない。——はっきりいおう。我々は「観念」を以て「原因」を全体的に覆いつくそうとするスピノザのいきかたには賛成できない。それは無理であり混同ですらある。しかし彼はこの方針で貫ぬく。ここにその基本的態度の特徴が窺われる。彼の根本の立場はあくまで「認識」であり、畢竟コンテンプラチオにほかならないのである。理論と実践と称するならば、やはり理論であって両者の「統一」とはなっていない。一見そのようにみえるのは実は理論への還元ないし吸収による実践の消去にすぎない。

さて常識ではこの立場で、しかも徹底した機械的世界観のうえに、倫理学が築かれようとは想像もできない。スピノザの内在論体系では神は命令する人格ではなく、人間もまた意志の自由を許されない。ゆえに善悪の普遍妥当的な

「基準はありえず」(「エチカ」三部定理九備考・同四部序文参照)、かくては行為の褒貶を云々すべき根拠もなくなるだろうからである。しかしながら、独自の形態の倫理学ならばこの立場でもそれなりになお考案の余地はある。内在論は感情を人間に本性的なものと解し、たとへどんなに不都合なものであってもいちがいに嫌悪したり疎じたりはしない。ということとは、いかなる感情をもつばねることなく、すべてを洩らさず自己のうちにひきいれて処理してみせる、との確信を示す。この処理のうちに新たな倫理学の可能性が考えられる。スピノザの着眼もここにあり、彼は感情論で中心的な役割を果たした「自己保存の努力」を「徳」virtus という概念に結びつけることでそれをなすとげる。すなわちこの「努力」こそ「徳」の「第一のかつ唯一の基礎」であり(同四部定理二二系)、逆に「徳」はこの「努力」の完成・充足にほかならない。汝の力を増すべし、これはいわゆる道徳法則であるよりもむしろ自然法則である。この体系にあっては自然と倫理という通例の峻嶮な対立は全く存在しない。「理性は自然に反した何ものをも要求せず」(同定理十八備考)、そもそも「徳は力と同一」だからである(同定義八)。

この倫理学が大きく「認識」に偏し、いや、全くそれに依存すること既に述べた通りである。「徳から行為 agere する」とは、ある行為への決定が「非完全な観念」からでなく「理解 intelligere」から起る場合にかぎり(同定理二三)、しかして「我々が理性から努力するところは理解以外にない」(同定理二六)。受動感情への対処、それからの自由、古来この点はたびたび論じられたがその実行に伴う歪みはすくなくなかった。この事情に鑑みスピノザは実際の・具體的な方策にも労を惜しまず、その現実在即した諸般の考察はしばしば人情の機微にもふれ、さらには広く社会生活・政治にも及んでいる。しかしながら原理的なところでは事情は至って簡単なのである。「認識」の一語につきる。「受動であるところの感情は、我々がその明晰判明な観念を形成するやいなや、受動であることをやめる」(同五部定理三)のであり、しかも我々は「いかなる感情についてもある明晰判明な概念を形成しうる」(同定理四系)。これで感情の受動面は消えうせそれは能動感情に転化する。——全感情についての明晰判明な認識、ここにスピノザの特色が

窺える。もとより感情の転化が何の困難もなく行なわれるものではないにしても、すくなくとも無理やりの操作ならず全感情が合理化されうるとの確信は、さきほどの感覚の合理化の場合に通じ、内在論体系の根本信条である。その意味で、一方では、屬性について、人間の認識領域の徴々たる事実を容認してはいても、デカルトなどにくらべれば、スピノザの立場は全体としての世界の把握・全体としての世界の合理化と称していっこう差支えない。

さてこうした観点から彼は「自己保存の努力」の最終的な発露を求め体系の最後を全うする。それはもはや一種のダイアレクティックの展開にほかならない。——そもそも真の「徳」「自由」「幸福」がそれであるといわれるところのものは畢竟して何であるか。それは神の認識、万物が神に由来するその必然性の洞察にほかならない。これこそ「精神の最高の善……最高の徳」である（同四部定理二八）。とここでこれは本来もっぱら第三種の直観知のみのよくするところである。直観知は「理由に基く確信ではなく、ものそのものとの直接的合一」にあり（「短論文」二部四章註）、かして我々の知性は、神と「直接合一」してその認識には「何らの介在物を要しない」（同二四章）。ここから必然的に神への愛が生ずる。元来直観知とは「ものそのものを感得し欲を尽す」ていのものだからである（同二章）。だがスピノザ内在説は実は最初からその最後を予想している。神への愛は始めからある、いや、この愛こそ彼を駆って哲学に至らしめた原動力である。「知性改善論」の叙述がその証拠である。自己についてきわめて寡黙なひとはここで率直に心中を披瀝している（二—十三節）。世上の幸福の虚しいことを知らされてもなお愛着の完全には絶ちがたく遂巡の様子であった彼は、その心を大いに痛めたあげぐ「遂に決心した」という。「永遠無限なものへの愛」、ここにその哲学の窮極の目標は既に定まっている。彼は体系構築に先んじてこの愛に満たされており、その体系はこの豊かな心中の展開にほかならない。——いまスピノザは有限世界を一巡し己れの故郷に還るところである。いまや彼は神を愛すばかりである。その最終の表現は内在の立場からすなおにでてくる。神と様態は密着不離、したがって人間の思惟力は神のそれとむろん別のものではない。ここから当然のごとく彼はいった。「精神の神への知的愛は神が自己自

身を愛する神の愛そのものである」(「エチカ」五部定理三六)。精神はもはや有限性を脱して神の無限性のうちに消えていく、だがそれは神のうちにおいてのみ己れの如実な自己実現を見出すという意味である。スピノザのいわゆる「救済・幸福・自由」はここになりたち体系は完結に至る(同備考)。——だが「身体」のほうはいったいどうなるのか、「救済」の議論は本来もっぱら「精神」の領域での事柄だからである。いまや心身は一如である、というひとがあるかも知れない。スピノザ擁護の心算だろうが、しかしもしそれだけであるならば、率直に言って最良の引倒しにすぎない。実際そうしたひとに較べれば、それ自身不十分ながらもスピノザのほうが遙かによく事態に意を払っているといえる。諸般の事態究明はもとより並行論の立場でなされるべく、「エチカ」は最後の最後までそのテーゼの保持に努めるが(同定理三九)、しかし結局はその考察の多くを「身体」の存在に関係なく考えられるかぎりでの「精神」(同定理四〇備考)に向けている。「身体」の度外視である。しかして彼は我々の「精神」を吟味して「知性」*intellectus*を以てその「永遠な部分」とした(同系)。「エチカ」五部でのこの「永遠」の議論は、「精神の持続」(定理二〇備考)「身体以前の我々の存在」(定理二三備考)などの語句の示すように、「持続ないしは時間によっては説明されない」とした最初の規定(同一部定義八説明)を厳守しているとはかぎらず動搖を含むが、とにかく彼は「永遠」をもっぱら「精神」についてのみ説き、「身体」に関しては全くの沈黙であった。すくなくとも並行論である以上やはり奇妙な感は免れない。スピノザはこの点いかに考えるのだろうか。村度は不可能ではないが(*cf. Wolfson: op. cit. vol. II, p. 294-6*)、真偽のほどはもはや保証のかぎりではあるまい。我々はこの、「身体」に対し吞舟の魚を以て任じこれを初めから全面的にとりこもうとするスピノザの立場の到達する最後をみるだけである。

四

全体をふりかえって結論としたい。スピノザ理解にあたって我々は事柄の要求するかぎり先人、特にデカルトとの

關係を無視しないよう努めた。スピノザ哲学を單純に後者からの「發展」と心得るからではない。却って、序文で示唆したように、その独自性を後者との「対決」のうちに把えようとしたからにはかならない。實際スピノザは体系化に際しては多くをデカルトに負うとはいえ、それとの相違を強く意識しつつあくまで自己の問題を問題として生きぬいたひとである。かくて若き日はやくもデカルトを目して「万物の第一原因の認識から遠く逸脱した」(「書簡」二)と難じた彼は、進んでその凌駕を期し、「デカルトによってすえられた学問の基礎……とは別の基礎」に立脚し人間知性を「彼によって拓かれた道とは別の道」で導くことによって、「我々にはより崇高かつ微妙な多くのことが明晰判明に思念されるのである」と公言した(「デカルト哲学原理」序文)。⁽¹⁾

この内在論の哲学からは学ぶべきところ多いとともに、また失うところもすくなくない。いまやスピノザ哲学に対する我々自身の態度を明確にすべきである。奥底に躍動する生命の深さ、真摯な哲学的精神、清廉な生活態度、など後生のひとしく畏敬するところであろう。たしかにこの体系は人間の可能性の極限を究めようとするひたむきな思索の記録である。しかし反面いかなる体系も完璧は期しがたいことスピノザの場合も例外ではない。彼がもはや「懷疑」を俟つ要を何ら認めず自覚的否定の道を恬として抛擲したとき、ひきしまった分析論理も姿を消すに至った。自然の成行とはいえ全く惜しいことだと思ふ。代りに採用されるのは「幾何学的順序」の演繹論理だが、これには彼の地盤である心情の沃土は充分盛り尽さるべくもない。むしろ当然である。⁽²⁾それゆえスピノザ理解にあつては問題は常に叙述形式の背後にまでもどして考えられなくてはならないが、それはどの程度成功するか。直観と論理といえは二つはやはり隔るとしか思えない。とにかく我々は彼の思惟にもつと仮借せぬ勁烈な論理があつてほしいと思ふ。しかしてこれは直観に、べったり倚るのではなく否定的に処する努力を怠らないところにのみ可能であろう。これがまた同時に直観を真に生かす所以でもあるまいか。——反省は自づから物心二元論の問題に通ずる。並行論はたしかに一つの解答だが諸般の問題に充分耐えるものではない。だがいちがいにスピノザを批判するだけでは許されない。先

人の努力に劣らないだけのものが我々自身に要求されるのである。スピノザの努力に報いるためにも、問題そのものの孕む困難を各自がみずから願ひみるべきであらう。そして我々としては、曖昧のうちに問題の所在を見失うぐらいならば、むしろ二元性の意識を強くもち、たとえ矛盾の形となろうとも問題をきわだつたものにするほうを選びたい。一度二元性を徹底的につきつめその奥底に沈んでみることにこそ問題解決の新たな可能性があるのではないかということをはっきり告げて結びとする。

(J)

(1) 厳密に言えばこれらの語句は友人マイエルのものだが、この序文の成立事情からしてスピノザ自身のものとみなして差支えない。そもそもこの序文は、マイエルが本書の公刊を慫慂した際執筆を依頼され(「書簡」十三参看)スピノザの意を体して草したものであり、のちこれをスピノザ自身が閲し二三添削箇所を指摘し(「書簡」十五)、マイエルが修正の結果できたものだからである。

(2) この点はスピノザ自身の、稀ではあるが、時として仄めかすところであった。(「デカルトの哲学原理」一部緒論、「エチカ」四部定理十八備考を参照)なお「エチカ」一部附録、二部定理四十九備考などにおいて幾何学的様式を離れた長い説明をしている場合のスピノザは、同じことを感じていたのではあるまいか。

(筆者 京都大学文学部「哲学」研修員)

als Gesetzes der personal-kommunikativen, im eigentlichen Sinne des Wortes intelligiblen Welt, an den Tag bringt. So liegt Hauptabsicht dieses Aufsatzes darin, das "Reich der Zwecke" als eine objektiv reale Welt, die sein soll und doch immer schon da gewesen ist, zu erläutern.

Spinoza's Theory of Immanence

by Akira Mori

Spinoza's immanence-theory, which is expressed by the formula "Deus sive Natura", does not mean "Deus in omnibus", but rather "omnia in Deo". This theory which dominates his discussions on metaphysics, epistemology, psychology, ethics, etc. can be said to be the very foundation of Spinoza's philosophical system. Our chief concern is to consider whether or not his immanence-theory can be regarded as a legitimate answer, as Spinoza seems to profess to give, to the difficulties raised and left unsolved by Descartes concerning the mind-body relation. At first glance Spinoza's so-called parallelism which follows from his immanence-theory seems to give an adequate answer to the problem. Further examination, however, will readily show that it is far from being the case. Unlike Descartes who made great efforts to distinguish 'science' from 'life', as belonging to two different spheres, Spinoza tried to treat these two as belonging to the same dimension, which amounts to reducing the latter to the former. After all his immanence-theory means that the whole world could be put into one rational system without any serious breach of logic, which seems to us too good to be true.