

スピノザの倫理思想における目的因の否定

——人間本性の型 (exemplar humanae naturae) をめぐって——

真田 郷史

一 問題の所在

スピノザの倫理思想を積極的に評価しようとする時、我々はその途上に一つの大きな「蹟きの石」を見出だす。それは、スピノザが「目的因 (causa finalis)」概念を退けていることにある。確かに、「目的因」を否定しこれを「作用因」へ還元するという主張は、スピノザの依って立つ形而上学からの必然的帰結であり、あるいはまた、十七世紀という時代における哲学ないし科学の全般的思潮であつたかも知れない。しかしながら、ライブニツによる批判⁽¹⁾を俟つまでもなく、人間の倫理的行為までも単なる「作用因」の必然的連鎖のみによって十全に語り得るのか、という問題が残されることもまた事実である。一般に倫理学が人間の行為規範を問題とし、また求むべきこの規範そのものがへあるべき人間の姿⁽²⁾という行為の「目的 (telos)」によってのみ規定され得るとするなら、倫理学はまさに目的論の文脈において語られなければならない、からである。それ故、「すべての目的因は人間の想像物以外の何ものでもない」とするスピノザの nominalistic な主張は、目的論の文脈で語られて来た既成の倫理学を悉く否定すると同時に、スピノザ自身の倫理思想そのものの存立根拠をも危うくする「諸刃の剣」となるのではないか。また、倫理学において「目的因」を否定するということが、最も「完全な」もの、それ故に最も「善き」ものとしてのへあるべき人間の

姿」という倫理的理念をも否定することであるなら、スピノザの主張は「完全性 (perfectio)」や「善 (bonum)」といった概念に関しても、nominalism の立場を取ることになる。事実、そのような見解はスピノザの著作の中にしばしば見出だされる。従って、この点に関する限り、「スピノザの極端な nominalism はすべての規範的倫理学を無意味なものにしてしまうであろう」というビドニー Bidney の批判も、正当であると認めざるを得ない。

こうして、従来の一般的解釈によれば、「目的因」を否定しようとするスピノザの主張は、形而上学や自然学の場合に於て置くとしても、こと倫理学においては保持され得ず、従って、明示的にであれ暗黙の裡にであれ、畢竟、スピノザ自身「目的因」の復権を認めざるを得なかった、とされて来た。⁽⁴⁾ 勿論ここでもなお、その困難故にスピノザの倫理思想をどう評価するかという点では解釈が分かれるであろう。しかしながら、そうした評価の問題とは別に、上述のようなスピノザ批判は、それが単に「目的因」の否定という一事に留まらず、却ってスピノザ哲学の体系的ないし方法的の一貫性という課題に関わって来る、という点でこそ問題であるのだと言えよう。言い換えれば、スピノザの倫理思想において「目的因」の否定という企ては挫折していると思倣す限りにおいて、我々は同時に、スピノザが自身の一哲学体系を敢えて「エチカ」と名付けたことの積極的意味をも見失うことになるのではないか。周知の通り、「自然の法則および規則はいたるところ常に同一である」⁽⁵⁾と主張するスピノザにおいては、いわゆる機械論的自然学と目的論的人間学の調停という企図は、さほど容易に放棄出来るものではなかったと思われるからである。また、「自然の中の人間を国家の中の国家のごとく考え」て来たそれまでの倫理学に対するスピノザの鮮烈な方法的批判は、その背後に非目的論的⁽⁷⁾な新しい倫理学の唱導をスピノザ自身既に用意していたことを、窺わせるに十分なものである。それ故、そうしたスピノザの企図を積極的に評価しようとするなら、我々は、冒頭に挙げた困難を解決する方途を見出さなければならぬ。

このことは同時に、スピノザの理論的挫折を主張する従来の解釈に、疑義を差しささむものとならう。そこでまず、

その具体例として先に触れたビドニー Bidney の解釈を取り上げてみたい。ビドニーの主張するところによれば、「目的因」を「人間の想像物 (humanum fegumentum)」として否定し、更に「完全性」や「善」といった概念までも単なる「思惟の様態 (modus cogitandi)」と見做すスピノザの nominalism が、遂には「規範的倫理学」そのものの意義をも危うくする、ということにスピノザ自身が既に気付いていた、また気付いていたからこそスピノザは自らの理論の中に、「完全性」や「善」の客観性を保証し得るような倫理的規範を、言い換えれば、我々の倫理的行為の目的として否定した筈の「目的因」概念を、再び導入せざるを得なかった、のである。⁽⁸⁾このように主張する時、ビドニーが依拠しているのは、『エチカ』第四部序言の次の箇所である。同序言において、スピノザは、一般に「目的因」と見做されているものが実は「作用因」であるということ、また「完全性」や「善」といった概念は単なる「思惟の様態」に過ぎないということを述べた後で、更に次のように続ける。

「事情はかくのごとくであるけれどもしかし、我々はこれらの言葉を保存しなければならぬ。なぜなら、我々は、眺めるべき人間本性の型として、人間の観念を形成することを欲しているので、これらの言葉を前に述べたような意味において保存するのは我々にとって有益であるからである。そこで私は以下において、善とは我々が我々の形成する人間本性の型にますます近づく手段になることを我々が確知するものであると解するであらう。(中略) さらに我々は、人間がこの型により多くあるいはより少なく近づく限りにおいて、その人間をより完全あるいはより不完全と呼ぶであらう。」⁽⁹⁾

この記述の中にビドニーは、人間における完全性の普遍的規範を見出だしている。「人間本性の型 (exemplar humanae naturae)」がそれである。なぜなら、ここに言う「人間本性」とは、既に個人の中に獲得されてしまっているものとしてのそれではなく、各個人が出来る限り獲得するよう努力すべく、理性によって思念された「完全性」の理念だからである。そしてビドニーは、この理念における「完全性」の概念が単なる表象の様式ではなく一つの理性概

念であることを示した上で、この概念が人間における潜在のかつ形相的な本性と連関しているということ、従って完全な人間という観念は、個人によるその現実的達成に対して本性上先立っている、ということを出導する。言い換えれば、人間の倫理的な行為や努力の目標は、潜在的にはあれ、予め形相として与えられている「人間本性の型」を顕在化すること、と考えられているのである。この意味において、「人間本性の型は人間における努力の目的因なし目標として働いている」⁽¹⁰⁾、とビドニーは解釈する。

こうしたビドニーの解釈、即ち、スピノザ自身が「目的因」に相当する概念を、むしろ意図的にとさえ言えるような仕方でも導入してしまっている、という解釈に対して我々は異を唱えたい。言い換えれば、『エチカ』第四部の序言で殊更取り上げられているように、「目的因」を否定し、「完全性」や「善」を *nominal* な概念と見做そうとするスピノザの基本的主張は、たとえ倫理の文脈においてと雖も、なお保持されるべきものであり、また保持され得べきものである、と我々は解釈する。このことを明らかにするために、以下において我々は、先にビドニーが指摘した「人間本性の型」という表現がスピノザにおいて「目的因」の導入を意図したものではない、ということを見て行きたいと思う。

II Spinoza Bidney による解釈の検討

スピノザの言う「人間本性の型」なる概念をめぐるビドニーの解釈は、およそ次の三点に要約される。即ち、第一に、この概念が示しているものは最も完全な人間の在り方、それ故、我々の倫理的行為や努力がその獲得を目指すべきものとしての理念、であるということ。第二に、この概念は単なる「表象の様式」ではなく理性によって思念されたもの、それ故、それ自身が客観的妥当性を持つもの、であるということ。第三に、この概念はその現実的獲得に本性上先立って、形相としては既に「人間」という概念の中に言わば可能態として含まれている、それ故、我々の倫理

的行為や努力の持つ意味は、我々の中なる完全な人間という形相を顕在化することにある、ということ。以上の点から、この「人間本性の型」という概念がまさに一箇の「目的因」として機能している、とビドニーは結論する。そこで我々は、まずこの三点について概略、検討しておきたいと思う。

第一の点については、我々もビドニーの解釈に同意する。『先に引用したスピノザの記述から見ても、「人間本性の型」という表現が「最も完全な人間」という意味で用いられている、ということとは明らかである。その限りにおいてこれを我々の目指すべき理念と見ることも、また、スピノザの倫理思想が我々に示す一つの規範と見ることも許されるであろう。『規範的倫理学』においてはまさに、「我々は、眺めるべき人間本性の型として、人間の観念を形成することを欲している」のだからである。

スピノザの言う「人間本性の型」をこのように一つの理念、一つの規範と解した上で、更に我々は、これをそれ自体が客観的妥当性を有する理性概念と見做すビドニーの解釈の第二の点にも、同意することが出来る。しかしながらこの場合には、「理性概念」あるいは「客観的妥当性」というものが具体的に何を意味しているのか、を明らかにしておかなければならない。と言うのも、これらの言葉の持つ内実について、我々はビドニーと見解を異にするからである。この第二の点におけるビドニーの解釈は、就中、次のような視座をその背景としている。彼はスピノザの思想の中に nominalism と realism が混在していると主張する。そしてこれを、スピノザ認識論の基本的枠組みである観念の妥当性・非妥当性に結び付けて解釈しようとする。即ち、「普遍的概念 (notiones universales)」に対するスピノザの nominalistic な批判は、我々がこれを非妥当な観念、言い換えれば、スピノザの言う「表象 (imaginatio)」あるいは「第一種認識」に基づいて形成しているような場合におけるものであり、これとは異なり、「理性 (ratio)」あるいは「第二種認識」と呼ばれる妥当な観念に基づいて我々が普遍的なものを捉える、といった場合には、スピノザはむしろこれを積極的に認めようとする realism の立場を取っている、と言うのである。こうした解釈を背景に、

ビドニーはスピノザの言う「人間本性の型」という概念が、nominalistic な批判の対象とされる「理性の有 (ens rationis)」ではなく、むしろ realistic な実在性を持った一つの「普遍的概念」であると主張する。ビドニーはこれを、「理性の有」に対して、「理性的有 (ens rationalis)」と呼んでいる。⁽¹¹⁾ 先程、ビドニーは「人間本性の型」をそれ自体客観的妥当性を有する理性概念と見做している、と言ったのもまさにこのような realistic な意味においてなのである。

これに対して我々も、スピノザの言う「人間本性の型」を一つの理性概念、それ故妥当な観念、と見做すことに吝かではない。しかし我々は、スピノザの nominalism を単に非妥当な観念あるいは表象認識の場面だけに限る、という考えには同意出来ない。そもそもスピノザの nominalistic な批判は、観念の妥当性・非妥当性といった認識論の文脈において語られているのではなく、思惟の外には個物しか存在しないといった意味で、むしろ存在論的な文脈で語られるべきものだからである。スピノザにおいては、「普遍的なもの」とは知性が個々のものから抽象によって形成した「普遍的概念」であって、思惟の外では何ら個物におけるような実在性を持ち得ないから、「実在的有 (entia realia)」と区別してこれを「理性の有 (entia rationis)」あるいは稀に「表象の有 (entia imaginationis)」と呼ぶ。⁽¹²⁾ それ故、注意しなければならないのは、「普遍的概念」は、理性から生じたものであってもあるいは表象から生じたものであっても、その妥当性・非妥当性にかかわらず、共に「思惟の形態」として捉えられている、ということである。

例えば、「人間」という概念は理性からも表象からも生じあるいは形成されることが出来るが、種としての「人間一般」という意味においては、いずれの場合も個人としての「ペテロ」や「パウロ」に對置され、「思惟の形態」と見做されなければならない。「人間一般」という観念そのものが妥当であるか否かということは、少なくともここでは問題となっていないのである。従って、スピノザの言う「人間本性の型」がたとえ一つの「理性概念」であり、またそれ自体「客観的妥当性」を持つものであるとしても、このことから直ちに、この概念によって示されたものが思惟

の外に一つの「実在性」を持つ、と結論することは出来ない。この場合、この概念が「客観的妥当性」を持ち得るということは、それが「理性概念」である限りにおいていかなる「人間（個人）」に關しても共通に妥当する、という意味で「普遍的」であるということに過ぎない。そして、そうした「普遍的概念」としての「人間本性の型」あるいは「最も完全な人間」という觀念が、畢竟「思惟の樣態」に過ぎないとするなら、「人間一般」が個々の「人間」（ペテロやパウロ）の原因ではないのと同じ意味において、「人間本性の型」における最高完全性が個々の人間における「完全性」の原因とはなり得ない、と考えられるのである。我々はスピノザの言う「人間本性の型」を、やはりビドニーと同じくそれ自体が客観的妥当性を有する理性概念であると考えたいが、それはこの概念がスピノザの倫理思想において一つの「規範」という性格を与えられるべきものであるということであつて、ビドニーの主張するようにこの概念を一つの「目的因」と見做すということではない。

さて、最後にビドニーの解釈の第三の点について検討しておきたいと思う。既に見て来たように、ビドニーは「人間本性の型」をそれ自体が客観的妥当性を有する理性概念と解釈した上で、更にこれを個々の「人間」の中に可能態として与えられている一つの「普遍的形相」と見做す。「完全な人間」という形相が個々の人間によるその現實的到達に本性上先立つて、「人間」であるということの中に既に与えられており、それ故、人間における倫理的行為や努力の本質は、この「形相」そのものの可能態から現實態への運動に他ならない、とビドニーは解釈する。こうした解釈に基づいて、「形相」としての本性的先行性をもって、彼はスピノザの言う「人間本性の型」が一つの「目的因」として機能していると主張する。このようなビドニーのいわば逍遙學派的 (Peripatetic) な解釈は、それ自体としては、十分に説得力を持ったものであると言うことも出来よう。しかしながら、そうした議論の展開が果たしてスピノザ自身の意図したものであったかどうかは、甚だ疑問であると言わざるを得ない。

まず第一に、可能態から現實態への運動といった peripatetic な説明を、一般にスピノザは忌避しているからであ

(13) 物の「本質 (essentia)」について、スピノザがしばしばこれを「自己保存の努力 (conatus sese conservandi)」と捉えようとするのも、そうした「努力」、言い換えれば「活動する能力 (potentia agendi)」・「存在する力 (vis existendi)」といったものが、まさに「その物の与えられた本質、すなわち現実的本質 (essentia actualis) に他ならない」⁽¹⁴⁾と考えるからである。そしてここでは、具体的・現実的に立ち現れている「力」が問題となつていたのであつて、理念としての「完全な人間」における「能力一般」が考えられている訳ではないとするなら、およそスピノザにおける「人間」の形相といったものも、理念的・可能的なものとしてではなく、具体的・現実的なものとしてのみ捉えられていたのではないだろうか。それ故、一つの理念として「人間本性の型」を語ることによつてスピノザは「完全な人間」という普遍的形相を予め個々の「人間」の中に可能態として与えておいたとするビドニーの解釈は、「可能態・現実態」というフレイムワークそのものの性格からしてもスピノザの議論にはあまり馴染まないように思われる。

更に第二に、ビドニーは「人間本性の型」を人間の「普遍的形相」と考えるが、スピノザにおいて中心的役割を演じているのはむしろ「個体的形相」であるから、「人間本性の型」がビドニーの言うように個々の「人間」によつて実現されるべき形相であるとするなら、これもまた一つの「個体的形相」であつてしかるべきではないか。『エチカ』第四部の序言の中でスピノザは、「人間本性の型」に近づくことによつて「人間」がより完全になるということの意味を、種の次元において「人間」が「人間以上のもの」になることではなく、個の次元において「人間」の本質である「活動能力」が増大することであると説明しているが、個人としての人間が「完全な人間」になることを敢えて「普遍的形相」の実現と見做そうとするビドニーの解釈は、上述のようなスピノザの説明に一体何を付け加えようと言うのであろうか。勿論、そうした解釈の背後には、一方では「人間本性の型」を理性概念と見做しその客観的妥当性を主張すると共に、他方ではこれを単なる「思惟の様態」としてではなく一つの「目的因」として捉えんが為に、この概念の中に「形相」としての実在性を保証しようとする企図があることは言うまでもない。しかしながらこの企

ては、理性概念としての普遍性と、形相としての個別性を同時に満たさざるを得ない限りにおいて、挫折していると思われる。

それ故我々は、スピノザの言う「人間本性の型」を「目的因」としてではなく、むしろ単なる「思惟の様態」として捉えるに止め、その上でビドニーとは別様にこの概念の持つ積極的な意味を考えてみたいと思う。そこでまず、ビドニーの解釈から離れた上でなお、この概念が「目的因」ではないことを「完全性」や「善」との関係から明らかにし、次いで、この概念の具体的内実を検討することによって、「倫理規範」としての積極的な意味を考えて行きたい。

三 「人間本性の型」と「完全性」

スピノザの nominalism は「完全性 (perfectio)」を単なる「思惟の様態」と見做す。言い換えれば、物の完全・不完全とは、物そのものに帰属する実在的性質ではなく、精神が物を相互に比較することによって形成する相対的な概念に過ぎない、と言うのである。しかしながら、夙に触れられて来たように、他方でスピノザは「完全性」を「実在性 (realitas)」と等置する。即ち、現実存在するもの・実在するものは、たとえそれがいかなるものであっても必ず何らかの「完全性」を有する、との謂である。そして、「完全性」をめぐるこの二義性は、およそ次の点に存すると考えられる。即ち、一方において「完全性」が「実在性」と等置されるのは、対象となる物が他の物との一切の関係を離れてそれ自体で考察される限りにおいてなのであり、他方、「完全性」が「思惟の様態」と見做されるのは、対象となる物を我々が他の物と比較する限りにおいてなのである。

従って、前者においては、「完全性」は言わば質的な概念として捉えられている。と言うのも、凡そ存在するものはすべて単にそれが存在するということのみによって既に、何らかの「実在性」即ち「完全性」を有しているのであって、この意味においては、「完全性」は「存在」と連関しているからである。スピノザにおいては「物の存在を排

除」し得るものはその物の外部に存在する原因でしかない。逆言すれば、スピノザは存在するものの中に自己否定的な契機を一切認めていない、のである。スピノザにとっては、自己否定的なものがそれ自体存在し得ないということは、自己矛盾的なものが論理的に不可能であるということと、全く等価であると考えられていた。¹⁵⁾それ故、物は、いかなるものもただそれだけを眼中に置く間は、決して「不完全」とは言われ得ないのである。

しかし、倫理学において我々が問題にしているのは、それ自体「不完全」な人間がより「完全」になる方途であるとするなら、そのような相対的な意味での「完全性」においては、「完全」と「不完全」とはむしろ量的な関係に立つ対概念である。言い換えれば、ここでもまた「完全性」が「実在性」と等置されるとしても、その「実在性」は量的な概念として捉えられている。即ち、「ある物が他の物よりも多くの有性あるいは実在性を有することを認める限り、その限りにおいて我々はある物を他の物よりも完全であると言う¹⁶⁾」のである。それ故、こうした「実在性」の量化、あるいは「完全性」の相対化は、我々が対象となる物を他の物との関係において考察する限り、即ちある物を他の物と比較する限りにおいてのみ起こり得る、と言うことが出来よう。物は、他の物と相互に比較されることによって初めて、より「完全」であるとかより「不完全」であるとか言われる。この意味においては、物の「完全性」なし「不完全性」とは、その物の実在的性質であるというよりはむしろ、精神が比較によって形成し、その都度物そのもののへと帰属させている概念、即ち「思惟の形態」に過ぎないのである。

しかし、この概念が優れて倫理学的な概念となるためには、その相対性を克服し、これにある種の客観的妥当性を付与しなければならない。言い換えれば、人間にとって、あるいはある個人にとって、いかなる状態がより「完全」な状態であるのかを、客観的かつ妥当的に規定し得なければならないのである。この時、問題の相対性が、対象を他のいかなる物と比較するか、ということの任意性に基づいているとするなら、これを克服するためには、比較すべき物を基準化すればよい、ということになる。もしそのような客観的な基準の設定が可能であるなら、「完全性」の

比較そのものの客観性もまた保証され得ることになる、からである。言い換えれば、客観的かつ妥当的に設定された基準点あるいは座標原点との隔たりに応じて、対象の持つ量的「実在性」即ち「完全性」が客観的に測定され得る、との謂である。人間における「実在性」の最大値、即ち「最も完全な人間」という理念、「人間本性の型」を考え、この「型」への接近や離反によって、ある「人間（個人）」における「完全性」の変化、延いてはその人の倫理的行為や努力の意味を規定しようと試みるのがそれである。先に引用したように、「我々は、人間がこの型により多くあるいはより少なく近づく限りにおいて、その人間をより完全あるいはより不完全と呼ぶであろう」、とスピノザが述べているのも、まさにこの点であると理解される。「人間本性の型」がこのように「人間（個人）」における倫理的「完全性」や倫理的行為の意味を客観的に規定し得るとすると、そしてそのような概念を「目的因」と呼ぶのだとすると、スピノザの言う「人間本性の型」はまさに一つの「目的因」として機能している、ということになるであろう。しかし、果たしてそうであろうか。我々はここになお、いくつかの疑問点を見出だすのである。

まず第一に、「人間本性の型」が理性概念であるなら、それは「人間一般」の最も完全なあり方を示すことになるであろう。と言うのも、スピノザにおいては、理性は「全ての物に共通なものを説明し、そして決して個物の本質を説明しない」、とされるからである。⁽¹⁷⁾とすると、そうした言わば普遍的な「人間一般」の型と、個人としての具体的な「人間」との比較は、いかにして可能であるのか。理念あるいは基準としての「型」によって、ある個人の現在における「実在性」や「完全性」を量的に規定するためには、その個人における最も完全なあり方が、言わばその個人に固有な「型」として示されねばならない。スピノザにおける理性は、果たしてこれをなし得るであろうか。そこで仮に、「人間」にとって最も完全な在り方は全ての「人間」に共通である、それ故、理性の示す「人間本性の型」は普遍的であると同時に個別的でもある、という大前提を認めたとしよう。それでもなお第二に、この「型」と、比較されるべき当の「人間（個人）」の、何をいかにして比較し得るのか、という問題が残されている。ある人がこの「型」

から現在どれ程隔たっているかを、我々はいかにして知ることが出来るのであろうか。あるいはまた、ある人が現在のこの「型」に接近しつつあるのか、それから離反しつつあるのかを、我々はいかにして知り得るのであるか。先の解は、そうした比較・計測が予め可能である場合に、それによってその人の現在の「実在性」あるいは「完全性」の量を客観的に規定することが出来る、と言うのである。しかしながら、そもそもスピノザにおいて「比較する (compare)」とは、「実在性」の量を比較することに他ならないから、それ故ここでは、基準となる「型」とある「人間 (個人)」の比較に先立って、既に比較されるべき当の「人間」が持っている「実在性」の量が何らかの仕方では知られていなければならない、ということになる。

従って、事態は先の解釈とはむしろ逆であって、我々が予め対象の「実在性」を量的に捉えているからこそ、「型」と「対象」の比較も可能となる、と言わなければならない。「実在性」の最大値あるいは基準としての「人間本性の型」はそれ故、少なくとも我々が対象の持つ量的「実在性」を認識することに関して、何ら规定的役割を演じてはいないのである。そして、スピノザ自身の定義によって「完全性」が「実在性」と等置されている限りにおいて、先に引用したスピノザの説明、即ち「我々は、人間がこの型により多くあるいはより少なく近づく限りにおいて、その人間をより完全あるいはより不完全と呼ぶ」という説明は、もはやトートロジー以上の何物でもないということが明らかである。言い換えれば、この説明において「人間本性の型」という新しい概念を導入することによって、「実在性」と等置されること以上に積極的に「完全性」が規定されている、と言うことは出来ないのである。

では、この「型」との比較によってではなく、いかにして我々は、対象としての「人間 (個人)」の持っている「実在性」を捉えることが出来るのであろうか。ここで留意すべきことは、スピノザが「実在性」ないし「完全性」をその物の「本質 (essentia)」と、従ってまた既に触れたように、その物の「活動能力 (potentia agendi)」と解しているという点である。即ち、たとえスピノザにおける理性が、対象としてのある「人間 (個人)」の持つ「実在性」を、

そのものとして捉えることが出来ないとしても、ここに唯一、私が私自身の「実在性」を捉える、という場合が残されるのである。何故なら、私は私の「実在性」を、私の「活動能力」の変化の中に直接、私の「感情 (affectus)」として捉えることが出来るからである。私は私の「活動能力」が、それ故私の「実在性」が増大しつつあることを「喜び (gaetia)」として、逆にそれが減少しつつあることを「悲しみ (tristitia)」として、直接捉えている。こうした感情体験の直接性は、表象認識一般における主観的相対性や認識の非妥当性を免れている。それ故、スピノザの倫理思想において「人間 (個人)」の「完全性」が問題となる場合には、彼の「活動能力」の増減とその直接的把握である彼自身の「感情」体験が、とりわけ重要な意味を持つて来るのである。事実スピノザは、既に『エチカ』第三部において、「喜び」や「悲しみ」の感情を「完全性」の量的な変化あるいは「移行 (transitio)」⁽¹⁸⁾として捉えている。即ち、「喜びとは人間がより小なる完全性からより大なる完全性へ移行すること」であり、「悲しみ」とはその逆である。ところが我々は自らの「感情」を、「人間本性の型」といった理念と自己との比較によって捉えるのでもなければ、自己の「現在の状態を過去の状態と比較する」⁽¹⁹⁾ことによって捉えるのでもない。「感情」は、自己における「活動能力」の変化を、変化そのものとして直接、動的に捉えることである。従って、我々が他人ではなく自らの「実在性」ないし「完全性」をこうした直接的な感情体験の中に捉えているのだとするなら、その認識もまた基準としての「型」との比較による静的な把握ではなく、「完全性の移行」そのものについての動的な把握であるだろう。そして我々は、自己における「喜び」即ち「より小なる完全性からより大なる完全性への移行」の延長線上、その終極に、私自身の「完全性」の最大値として、即ち私の最も完全なあり方として、私にとっての「人間本性の型」を設定することが出来るのである。

こうした解釈が許されるとするなら、ここにはまた次のことも含意されている。即ち、最も完全な人間、その限りで理念として設定された「人間本性の型」との対比においては、現実の私は常に「不完全」な存在であるが、私がな

お「不完全」な存在であるということそのこと自体については、私はむしろこれを、私自身の中に「喜び（活動能力の増大）」への「欲望（*cupiditas*）」が存在しているという事実として捉えている、ということである。と言うのも、そうした「欲望」の存在そのものが、「完全性」の欠如として考えられる限りでの「不完全性」の証だからである。「欲望」が存在する限りにおいて、私は私自身が「不完全」な存在であることを自覚するのである。逆言すれば、もし私が既に「人間本性の型」に一致するような「完全」な存在であつたなら、私はもはや何ら「欲望」を感じる必要がなかったであらう。それ故、確かに「欲望」の大きさがそのまま私の「不完全性」の量的指標となるかどうかは問題であるとしても、少なくとも、「欲望」の存在が「完全性」の欠如としての私の「不完全性」を示していると言うことは出来よう。このようにして、「喜び・悲しみ・欲望」といった、スピノザの所謂「基本的感情（*affectus primarius*）」によって既に、「人間本性の型」という概念を俟たずして、少なくとも私自身の「実在性」ないし「完全性」が直接的に捉えられるのだとするなら、「人間本性の型」はもはや、私の「完全性」を規定し、私の倫理的行為や努力を意味付けるといった課題において、ほとんど機能するところのない無益な概念である、と言わざるを得ない。そして一般に、倫理思想において「目的因」と呼ばれるべき概念はそうした規定的性格を持ち得なければならないとするなら、その意味においては、スピノザの言う「人間本性の型」は決して「目的因」としては機能していない、と思われるのである。否、少なくとも、「完全性」という概念との関係においては、「人間本性の型」は規定的性格を有していない、と結論しておきたいと思う。

四 「人間本性の型」と「善」

さて、次に我々は、この同じ概念を「善（*bonum*）」との関係において検討してみたい。スピノザによれば、「善」もまた、「完全性」同様、単なる「思惟の様態」に過ぎないとされる。否、この場合には、「完全性」のように「実在

性」等の概念と等置することが出来ないので、「善」という概念に対するスピノザの nominalistic な態度は、より一層徹底的なものとなっている。一方において、「存在する一切は他物と関係なしにそれ自体で見られる限りある完全性を含んでいる」⁽²⁰⁾と言われるのに対して、他方、「およそ物はそれ自身だけで考察されれば善とも惡とも言われ得ない」⁽²¹⁾とされるのは、このためである。

そこで、こうした単に「思惟の樣態」に過ぎない「善」という概念が、倫理学において何らかの意味を持ち得るためには、これも先に「完全性」の場合に見て来たのと同様、我々がいかなるものを「善」と呼ぶか、ということが客観的かつ妥当的に規定され得なければならぬ。先に引用したスピノザの説明では、「善とは我々が我々の形成する人間本性の型にますます近づく手段になることを我々が確知するものである」、と規定されているために、この説明において一見、「人間本性の型」という概念が「善」を客観的に規定する上で、基準としての積極的な役割を演じているかに思われたのである。しかし、この解釈に対して、ある物が「我々が人間本性の型に近づく手段になる」ということを、我々はいかにして「確知し (certificare)」得るのであるか、と問い返すことが出来る。そして「人間本性の型」への接近ということが、既に見て来たように、我々自身の感情体験の中に直接捉えられているのだとするなら、この問いに対する答えも既に『エチカ』第三部の中でスピノザ自身によって示されている。即ち、「各人は、自己の感情に基づいて、あるものが善か悪か、有用か無用かを判断するのである」⁽²²⁾、と。それ故、先に挙げたスピノザの説明にある「我々が人間本性の型に近づく手段になるもの」という「善」の規定は、別の箇所ではスピノザが述べている「善」の他の諸規定、例えば、「我々の存在の維持に役立つもの」、「我々の活動能力を増大するもの」、「我々を喜びに刺激するもの」あるいは「我々に喜びをもたらすもの」等々といった諸規定とほとんど等価であって、上述の説明だけをもってして、スピノザの言う「人間本性の型」が「善」の客観的規定にとって欠かすことの出来ない規定的概念である、と結論付けることは出来ないのである。むしろ「善」の形式的定義としては、殊更「人間本性の型」とい

う概念を持ち出すまでもなく、第四部の冒頭で与えられているように、「善とは、それが我々に有益であることを我々が確知するもの、と解する⁽²³⁾」、というだけで十分であろう。いずれにせよ、我々は我々自身の「活動能力」が増大しつつあることを、「喜び」という感情の直接体験の中に捉え、それによってこの「喜び」の原因、即ちこの「喜び」を惹き起こしたものを我々にとって「善」なるものと判断するのであるから、少なくともこの判断においては、「人間本性の型」は何ら規定的役割を演じてはいない、と言うことが出来よう。この点に関しては、既に「完全性」との関係において考察して来た場合と同じなのである。

ところが、「善」という概念においては、「完全性」の場合とは異なり、別の新しい問題が起こつて来る。と言うのも、「完全性」の場合には、私が私の「完全性」の移行を「喜び」や「悲しみ」といった感情の中に捉えるということにおいて、感情体験そのものの直接性が、表象認識一般に見られる主観的相対性や認識の非妥当性を免れていたのであるが、自己の感情体験に基づいて物の「善悪」を判断するという場合には、感情体験そのものは扱て置くとしても、何がそうした感情の真なる原因であるかが、改めて問い直されなければならないからである。あるいはまた、仮にそうした原因の確定が可能であったとしても、感情に基づいてある時「善」と判断された物が、その後いかなる場合においても常に「喜び」の原因、即ち「善」であり続けることが出来るかどうか、という問題が残されているからである。言い換えれば、物の「善悪」を判断するということにおいては、判断の根拠となっている私の直接的な感情体験と、そうした感情の原因であり判断の対象となっている物との関係が、あくまでも外在的かつ偶然的な関係に留まらざるを得ないのである。それ故、対象となる物と我々自身の感情との間に、更に言えば、対象となる物の本性とこれによって「活動能力」が増減される我々自身の本性との間に、何かしら本質的かつ必然的な関係が見出だされ得なければ、我々自身の感情に基づいて物の善悪を判断する、ということの倫理的な意味は殆ど失われてしまうことになる。ここに再び、「人間本性の型」という概念が物の「善悪」を客観的・本質的に規定する上で重要な役割を

演じているのではないか、という解釈が可能となって来るのである。

我々は今、問題の要点を次のように言い表すことが出来る。即ち、我々はいかにして、何が、真に我々に有益なもの、真に我々に喜びをもたらすもの、それ故、真に「善」と呼び得るもの、であるかを知ることが出来るのであろうか、と。この問いに對して、次のような解答が与えられたとしよう。即ち、理性によって捉えられた「人間本性の型」が人間の最も善き状態を示すものであるなら、それは「人間」における究極的な「善」である。従って、この「善」の実現に役立つものはすべて真に「善」と呼び得るものであるから、それらのものが再び理性によって確実に捉えられるとするなら、ここに我々は「人間本性の型」を究極的な「目的」とする「善」の体系を真に認識することが出来るのである、と。もしこのような解答がスピノザの理論の中で可能であり、あるいは更に、妥当なものであるとするなら、我々は再び、スピノザの言う「人間本性の型」が物の「善悪」についての真の認識における規範的概念であるということを、従ってそうした意味において、一つの「目的因」として機能しているということを認めざるを得ないであろう。しかし、我々はこの解釈にもまた重大な難点が含まれている、ということを指摘しておきたいと思う。

「人間本性の型」を規範的概念とする「善悪」の真の体系が理性によって客観的に認識され得るとしても、そうした「善悪」の一般的認識は、それだけではなお我々の倫理的行為を統御する原理とはなり得ない、ということを既にスピノザは看破していた。即ち、我々の行為の中でいかなるものが真に「善」なる行為と呼ばれ得るか、ということ将我々が知っていたとしても、それにもかかわらず我々はしばしば、悪の誘惑に負けて「善」なる行為を遂行することが出来ない、との謂である。「我はより善きものを見てこれを可とす。されど我はより惡しきものに従う」というオヴィディウス *Ovidius* の句を、『エチカ』の中でスピノザが再三引用しているのも、まさにこのことを物語っている。従って、少なくとも行為の場面を含めてスピノザの倫理思想を考えようとする際には、「善悪」の真の認識とい

う側面からだけでは解決出来ない問題が残されている、ということに気付くのである。この問題をスピノザ自身は『エチカ』第四部の中で、次のように表現している。即ち、「善および惡の眞の認識は、それが眞であるというだけでは、いかなる感情も抑制し得ない。ただそれが感情として見られる限りにおいてのみ感情を抑制し得る⁽²⁵⁾」と。スピノザにおいては、「感情」とは我々を行爲へ驅る一つの力でもある。それ故、我々が兎角「より善きものを見ながらより惡しきものに從う」のは、「善」なるものの眞の認識が、單にそれが眞の認識であるというだけでは、我々を「惡しきもの」へと驅る感情に対して全く無力である、からに他ならない。そして同時に、この問題に対してスピノザが用意した解答は、「善」なるものの眞の認識がそれ自体一つの「感情」として見做され得る限りにおいて、初めてそれは我々を「惡しきもの」へと驅る感情を抑制する力ともなり得るのだ、というものであった。このようにスピノザの倫理思想においては、「善惡」の認識もまたそれが一つの「感情」と見做されることによって、その倫理学的意味を獲得することになるのである。

とすれば、「人間本性の型」という概念をめぐるスピノザの力点は、それが我々にとって眞に「善」なるものであり、かつそのことを我々が眞に認識している限りにおいて、この概念は我々の倫理的行為の規範となり、また我々の努力の目指すべき「目的」となるのだ、という点にあるのではない。却ってこれとは逆に、「人間本性の型」として語られている我々自身の状態が我々にとって最も大きな「喜び」の原因であり、それ故我々がこれを何にもまして希求する限りにおいて、言い換えれば、これに対する我々の「喜び」や「欲望」の「感情」が他のいかなる物に対する「感情」よりも強力である限りにおいて、この概念は我々の「感情」を統御し、我々の行為を眞に「善」なるものへと導く倫理的規範となり得るのだ、という点にこそあるのではないか。スピノザにとって、人間の倫理的行為を規定しているのは、様々な感情がそれ自体一つ一つの力として働き合っている精神力学的な場、なのである。それ故、「人間本性の型」が倫理的規範として意味を持ち得るためには、それが我々の「喜び」の原因であり、また我々の

「欲望」の対象であることが、言い換えれば、その認識が言わば感情化され、かの精神力学的な場において一つの力として位置を占めることが必要とされたのである。

ところで、ここでお注意しなければならないことは、我々が「人間本性の型」を予め真に「善」なるものと判断したが故に、これが我々の「喜び」の原因となり、また我々の「欲望」の対象となるのではない、むしろ逆に、我々がこれを「喜び」の原因として捉え、「欲望」の対象とするが故に、我々はこれを「善」なるものと判断するに過ぎない、という点である。このことは、たとえ真に「善」なるものと雖も、その認識が感情化されている場合には、その物についての「善悪」の判断は「感情」に基づいて行われている、ということを意味する。言い換えれば、我々の中なる一つの「欲望」が、その対象として「人間本性の型」を要請しているのである。従って、この概念はむしろ「欲望」によって形成され規定された概念であると言うべきであろう。

こうして我々の中なる「欲望」が欲し形成したものであるが故に、「人間本性の型」は我々にとって「善」なのである。この時、我々の中なる「欲望」は、我々の「現実的本質」である「自己保存の努力 (conatus sese conservandi)」と連関している、否、その一つの具体的現れである、と言ってもよいであろう。そしてこの「努力 (conatus)」こそが人間におけるあらゆる行為を規定する究極の原理であって、同時にまた、スピノザの倫理思想を支える根本的原理でもある。スピノザは言う。「自己保存の努力は徳の第一かつ唯一の基礎である⁽²⁶⁾」と。更にまた、この「努力」は、

人間の精神においては、表象や理性といった認識作用の背後にあって、表象と共に理性をも規定している絶対的原理である、とも考えられよう。それ故、理性概念として設定される「人間本性の型」も、「努力」が理性を介して形成した概念に他ならないのである。この時、私の「欲望」ないし「努力」は、私の本性の必然性に従って私のあるべき姿を、私にとっての「人間本性の型」として私の認識の領野へと投射する。それ故、この「人間本性の型」が他所から私の認識の領野へ投げ込まれたものではなく、他でもない私自身の中から、私自身の本性の必然性のみによって形

成されたものであるとするなら、スピノザの定義により、我々はこれを理性概念の一つに数え上げることが出来るであらう。このようにして、スピノザの倫理思想における「人間本性の型」が単に理性のみによって捉えられたものではなく、より積極的には、理性そのものの背後に横たわる「欲望」や「努力」の作用によってこそ形成されたものである、ということが認められるならば、もはや我々はこの概念を「目的因」と解釈することは出来ない。なぜなら、「欲望」や「努力」こそが、まさに「人間本性の型」を本質的に規定する機能を有しているのであって、スピノザにとっては、それら「欲望」や「努力」は「作用因」に他ならない、と考えられているからである。スピノザが「目的因」を否定し、これを悉く「作用因」へと還元していることの倫理的な意味は、実にこの点にあると思われるのである。

さて、以上の議論において、スピノザの言う「人間本性の型」という概念が、少なくともスピノザの倫理思想の中では、「目的因」として解釈され得ない、ということを見て来た訳であるが、では、この概念はスピノザの倫理思想にとつて全く無益・無意味なものであらうか。最後に我々は、「人間本性の型」という概念が「欲望」や「努力」といった「作用因」によって規定されたものであるとしても、それでもなお一つの「倫理規範」としての積極的な意味を有している、ということをこの概念の具体的内実と共に明らかにしたいと思う。

五 「人間本性の型」の内実

「人間本性の型」という概念によって示されるべきその内実は、『エチカ』第四部から更には第五部にかけて様々な形で展開されている理想的人間像の全体である、と我々は考える。即ち、スピノザにとって理想的人間とは、まず第一に「自由の人 (homo liber)」を意味する。勿論、ここで言う「自由」が優れてスピノザ的な概念であることは言うまでもない。スピノザの定義によれば、「自由」とは「自己の本性の必然性のみによって存在し、自己自身のみに

よって行動に決定される⁽²⁷⁾」こと、である。それ故、スピノザにおいては、「自己の本性の必然性に従う」ことと、「自由である」こととは、むしろ同義でこそあれ決して矛盾するものではない。「自由」と対立しているのは、「自然の共通の秩序に従いこれに服従し⁽²⁸⁾」あるいは「自己の本性に反する外部の原因に強制され⁽²⁹⁾」ている状態、即ち、「他から決定され⁽³⁰⁾」ている「隷属 (servitus)」の状態である。この時、人間は「自己の権利のもとにはなくて運命の権利のもとにある⁽³¹⁾」、と言われる。それ故、そうした「隷属」の状態から脱出し、「自己の権利」を取り戻す時、人間は初めて「自由」となる。

ところで、この「自己の権利」とは、取りも直さず「各人が自己の有を出来る限り維持するように努めること⁽³²⁾」即ち「自己保存の努力」の遂行に他ならないから、「各自の権利は各自の徳ないし能力によって規定される⁽³³⁾」とも言われるのである。と言うのも、既に見て来たように、「徳の基礎は自己固有の有を維持しようとする努力そのもの⁽³⁴⁾」だからである。従って、「自己の権利」のもとにある「自由の人」とは、同時にまた「徳に従う人 (qui virtutem sectantur)」でもある。このことは、スピノザの次の表現、「徳は自己固有の本性の法則に従って行動することに他ならない⁽³⁵⁾」、をもってしても明らかであろう。

更にまた、スピノザは「徳」を「能力 (potentia)」と等置する、あるいは「人間が自己の本性の法則のみにによって理解されるようなあることをなす能力を有する限りにおける人間の本質ないし本性⁽³⁶⁾」と定義する。言い換えれば、「徳」とは「働きをなす限りにおける (quatenus agit)」人間の本性、それ故、精神においては「妥当な観念を有する限りにおける」精神の認識能力、即ち「理性 (ratio)」を意味する。従って、「真の徳とは理性の導きのみに従って生活することに他ならない⁽³⁷⁾」のであり、また「理性に従って働くとは我々の本性の必然性に由来する活動をなすことに他ならない⁽³⁸⁾」のである。こうして、スピノザにおいては、「自由の人」とは、同時にまた「理性のみに導かれる人 (qui sola ducitur ratione)」なのである。ここに我々は、スピノザにおける理想的人間像、あるいは「倫理規範」と

してのあるべき人間の姿、「人間本性の型」の内実を、ごく概略的にはあるが知り得たのである。即ち、スピノザがその倫理思想の中で求め、我々に提示した「人間本性の型」とは、「自由の人」、「徳に従う人」であり、また「理性のみに導かれる人」であった。そして我々は同時に、これらいくつかの表現の背後に、決して他から強制されることなく常に自己自身の本性の必然性のみに従って行動する人間、優れて自己の権利のもとにある自律的人間、を見出したのである。

ところで、スピノザがこのように「人間本性の型」を自己の本性の必然性のみに従って行動する人間として捉えたのは、そうした自律的人間のみが優れて「自己の有を維持しようと努める」ことが出来るからである。「各人は自己固有の本性の法則に従ってのみ自己の有を維持しようと努める」のであって、決して「他の物のために自己の有を維持しようと努めはしない」、逆言すれば「何びとも自己の本性に反する外部の原因に強制されるのではなくては自己の有の維持を放棄しはしない」のである。このことは、単に「人間」においてのみ妥当するものではなく、凡そ「存在するもの」(res existens)「すべてに妥当する普遍的原理と考えられる。即ち、「おのおのの物は自己の及ぶかぎり自己の有に固執するように努める」のであり、また「いかなる物も外部の原因によってでなくては滅ぼされることが出来ない」、とされる所以である。それ故、「もし人間が単に彼自身の本性のみによって理解され得るような変化だけしか受けないということが可能であるとしたら、人間は滅び得ずして必然的に常に存在することになるであらう」、と言うことも出来る。しかしながら、有限な様態的存在者としての人間にとっては、こうしたことは明らかに不可能である。人間にとって「自己の本性に反する」他なるものが存在することは殆ど不可避的であり、また「人間の能力はきわめて制限されていて」(45)そうした「外部の原因の力によって無限に凌駕される」、からである。従って、「我々は単に全自然の一部分であってその秩序に従わなければならない」、(47)言い換えれば、「人間は必然的に常に受動に隷属している」(48)のである。これが我々、人間という存在者の置かれている存在状況なのである。それ故、スピノザの倫理思想は、

そうした人間の存在状況を前提とした上で、なおそうした状況の中での人間の「自由」を探ろうとする。なぜなら、スピノザにとって「自由」とは、人間が真に自己の存在を維持し得る唯一の途だからである。人間における「自己保存の努力」は、「自由の人」において初めて、その全き必然性をもって実現される。言い換えれば、「自由」とは、人間の現実的本質である「努力 (conatus)」が自己を実現している場、なのである。先に我々が、自己の本性の必然性のみに従って行動すること、即ち「自由」であること、自律的であることが、優れて「自己の有を維持しようと努める」ことが出来るということでもあるとしたのも、そうした「自由」な人間、自律的な人間を内実とする「人間本性の型」が、取りも直さず、その人間の本質である「努力」が自己の実現を目指して要請したもの、に他ならないからである。このようにして、スピノザにおいては、人間の「努力」とは、人間が「単に全自然の一部分である」限りにおいてのまさに「努力」なのであり、また人間の「自由」とは、そうした存在状況の中での「努力」の自己実現なのである。

「努力」は自己の実現を目指す。このことは、「努力」が人間の「本質」であることを意味している。と言うのも、「それ自体で見られた人間本性が自己自身を超越する」⁽⁴⁹⁾、ということとは不可能だからである。それ故、「努力」は自己目的である、と言うことが出来るであろう。スピノザにおいて、「目的 (fins)」という概念が、「努力」の具体的現れである「衝動 (appetitus)」と等置されているのもそのためである。あるいはまた、「努力」をその基礎とし、「努力」の一つの実現と見做される「徳 (virtus)」が、「それ自身のために求められるべきである」⁽⁵⁰⁾と言われるのも、同じである。「徳よりも価値あるもの、そのために徳が追求されなければならぬようなもの、は決して存在しない」、とスピノザは言う。言い換えれば、「徳」とは人間が幸福になるための手段あるいは必要条件ではなく、「有徳的」であるということが既に幸福の十分条件、否、幸福そのもののなのである。スピノザは言う。「至福は徳の報酬ではなくて徳それ自身である」⁽⁵²⁾と。これと同様のことがまた、同じく「人間本性の型」の内実を構成していた「自由」

や「理性」といった概念についても、語られ得るであろう。即ち、スピノザにおいては、「自由」や「理性」もまた我々が幸福を獲得するための手段ではなく、却って、「自由」であること、「理性のみに導かれる」ことが我々の求める幸福の意味なのであろう。

そして、注意しなければならないことは、そうした人間のあり方、それ自体として求められるべき「人間本性の型」は、その内実、「努力」の実現ということと同義である、という点である。それ故、「人間本性の型」が一つの「倫理規範」として我々の行為を規定するとすれば、それは我々に次のように命ずるであろう。即ち、「自己の本性の必然性のみに従って行為せよ」と。こうした意味において、スピノザの言う「人間本性の型」は決して我々の外部から、他者によって我々に与えられるべきものではなく、我々自身が、我々自身の本性に従って形成して行かなければならないもの、なのである。我々は、宗教の指し示す規範に、あるいは社会道徳の教える規範に、盲目的に従うことが出来ない。我々がそれらの規範を「善し」とすることが仮にあるとしても、その時でもやはり、我々は我々自身の本性に従って、我々の全き責任において、これを「善し」とするのでなければならない。我々が従うべき規範は、常に、我々自身の本性たる「努力」が要請し、我々の「理性」をして我々に告げ知らせるもの、でなければならぬからである。従って、我々の行為が目指すべき「目的」もまた、我々が我々自身に与えたものである。言い換えれば、我々の「本性」ないし「努力」は、それ自身の必然的展開を「目的」としているのであって、それ故、自己目的なのである。

以上の考察から我々は、スピノザの言う「人間本性の型」あるいはその内実が、我々の個別的な「本性」とは無関係に人間一般における普遍的価値を担うものとして、予め何者かによって我々の前に設定された理念などではなく、むしろ我々自身が自己の置かれているその都度の状況において、自己の「本性」の必然的展開を目指して、あるいは自己の「努力」の実現を目指して形成し自らに与えて行く目標ないし理念である、と理解する。更にまた我々は、こ

の概念が我々自身の本性の必然性のみに従って形成されたものである限りにおいて、理性概念としてのその客観性と妥当性を認め、我々自身にとってそれが一つの「倫理規範」たり得ることを認める。それ故、この概念は権利上、スピノザの倫理思想が我々に提示する一つの規範概念である、と結論し得るのではないであらうか。

ところで、何故スピノザは自らの倫理思想において、人間の「本性」の必然的展開を語り、また人間における「自己保存の努力」を語るのであろうか。我々はこの問いの中に、「目的因」の否定と「倫理規範」の関係という本稿の課題に関する、スピノザの意図とその射程を見るのである。既に見て来たように、スピノザの倫理思想の中核をなしていたこれらの概念ないし原理は、実のところ、単に倫理学の問題領域においてのみ意味を持つものではなく、むしろスピノザの哲学体系全体にとってこそ重要な意義を持つべき概念なのである。そのことは誰しもが認めるところであらう。スピノザは『エチカ』の中でしばしば、「本性の必然性」から生起するものどもについて語る。その究極は、「神の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じる」、ということであらう。そしてスピノザは、また好んでこのことを、「三角形の本性からその三つの角の和が二直角に等しいことが永遠から永遠にわたって生起するのと同じ次第である」、と主張する。我々はこれを単なる比喩と見るべきではない。既に触れたように、スピノザにおいては、「自然の法則および規則はいたるところ常に同一である」、とされるからである。それ故、スピノザが「人間の諸感情およびその諸特質をその他の自然物と同様に考察する」と言い、また「人間の行動と衝動とを線・面および立体を研究する場合と同様にして考察する」と宣明する時、そうした前提のもとにあるということを我々は理解しておかなければならない。そして、スピノザの依って立つこの前提を我々が認める限りにおいて、倫理思想においてもなお、幾何学や自然学におけると同様、「目的因」という概念は退けられなければならない、とするスピノザの意図を我々は理解することが出来るのである。

「各人はその善あるいは悪と判断するものを自己の本性の法則に従って必然的に欲求しあるいは忌避する」、という

スピノザの定理は、それ故「三角形の本性からその三つの角の和が二直角に等しいということが起こる」と同様に必然的なものであり、後者における三角形の公理が何ら「目的」を持っていないのと同様に、前者における人間本性の定理もまた、その中にいかなる「目的」も含意してはいないのである。もし我々がこれを否定しようとするなら、我々はもはやスピノザの前提そのものへと、延いてはスピノザの形而上学へと、立ち戻らなければならない。倫理学において人間の本性たる「自己保存の努力」を語ることが、決して、自然学において物体の本性たる「慣性の法則」を語ることと等価にはなり得ない、と主張するのであれば、我々の議論は既に、これら両原理を支える形而上学の領域へと移っているのである。従って、この問題の検討⁽⁵⁹⁾を我々の今後の課題とすることを確認しつつ、本稿における考察を終えたいと思う。

(一)

註

スピノザの引用は、著作・部・章等を略号で示し、適宜全集の頁数を付した。

- (1) cf. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §19 et 20; *Monadologie*, §79 etc.
- (2) E. I, App., Op. p. 80.
- (3) D. Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza*, New York, 1962, p. 272.
- (4) cf. 曼尼申の訳註を著す J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, 1984, p. 213 ff. 以下。
- (5) E. III, Prae., Op. p. 138.
- (6) *ibid.* Op. p. 137.
- (7) スピノザにおける「目的論の否定は必ずしも機械論を意味しない。なぜ、この問題については、近く改めて稿を起すことを願ふ。」cf. H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York, 1901, p. 230 f. n. 5.
- (8) cf. Bidney, op. cit., p. 272 f.
- (9) E. IV, Prae., Op. p. 208.
- (10) Bidney, op. cit., p. 273.
- (11) *ibid.*
- (12) E. I, App., Op. p. 83.
- (13) cf. E. I, Prop. 31 S et II, Prop. 48 S.

- (14) E. III, Prop. 7 D.
 (51) cf. Bidney, op. cit., p. 137.
 (91) E. IV, Prae., Op. p. 207.
 (71) E. II, Prop. 44 C2-D.
 (81) E. III, Aff. Def. 2.
 (61) E. III, Aff. Gen. Def., Op. p. 204.
 (20) Ep. 19, Op. p. 89.
 (12) C. M. I, Cap. 6, Op. p. 248.
 (22) E. III, Prop. 39 S.
 (32) E. IV, Def. 1.
 (72) E. IV, Prop. 17 S.
 (52) E. IV, Prop. 14.
 (26) E. IV, Prop. 22 C.
 (27) E. I, Def. 7.
 (82) E. IV, Prop. 4 C.
 (22) E. IV, Prop. 20 S.
 (30) E. I, Def. 7.
 (13) E. IV, Prae., Op. p. 205.
 (32) E. IV, Prop. 18 S.
 (33) E. IV, Prop. 37 S1.
 (34) E. IV, Prop. 18 S.
 (56) *ibid.*
 (66) E. IV, Def. 8.
 (55) E. IV, Prop. 37 S1.
 (88) E. IV, Prop. 59 D.
 (63) E. IV, Prop. 18 S.
 (40) E. IV, Prop. 25.
 (14) E. IV, Prop. 20 S.
 (33) E. III, Prop. 6.
 (34) E. III, Prop. 4.
 (44) E. IV, Prop. 4 D.
 (54) E. IV, App. Cap. 32.
 (49) *ibid.*
 (47) *ibid.*
 (44) E. IV, Prop. 4 C.
 (34) E. IV, Prop. 61 D.
 (65) E. IV, Prop. 18 S.
 (15) *ibid.*
 (33) E. V, Prop. 42.
 (63) E. I, Prop. 16.
 (45) E. I, Prop. 17 S, Op. p. 62.
 (53) E. III, Prae., Op. p. 138.

- (56) E. IV, Prop. 57 S.
 (57) E. III, Prae, Op. p. 138.
 (58) E. IV, Prop. 19.

(59) これについては、既に若干の検討を他所で試みた。
 『中部哲学会会報』昭和60年度、第18号を参照されたい。

(筆者 さなだ・さとし 名古屋大学文学部「哲学」博士後期課程三回生)

次 目 号 前

曼荼羅の構成(二)……………	清水善三
「真理への意志」……………	圓 増 治 之
——近世哲学に於ける	
——その内的変動——	
デカルトにおける意志の	
問題……………	安 藤 正 人
——意志の indifferentia——	
トマス倫理思想の基礎……………	中 村 治
——至福への本性的欲求に	
つて——	
〔資料〕西田幾多郎・全集未収載遺稿(三)	
〔討論〕田村均氏の書評に答	
う……………	神 野 慧 一 郎
〔書評〕藤田正勝著……………	早 瀬 明
『若きクーゲル』	

La négation de la cause finale dans l'éthique de Spinoza
—sur la notion “*exemplar humanae naturae*”—

par Satoshi Sanada
étudiant en cours de doctorat
à l'Université de Nagoya,
Faculté des lettres,
Philosophie

La doctrine célèbre de la négation de la cause finale (*causa finalis*) chez Spinoza, pourrait-elle être raisonnable quand même l'on penserait au problème éthique?

Quant au problème, les interprétations générales jusqu'à présent ont répondu par une négation; par exemple, elles ont pris la notion “*exemplar humanae naturae*” qui se manifeste dans le début de la quatrième partie (la théorie morale) de l'Éthique, pour la cause finale que Spinoza lui-même a introduite à nouveau, et par conséquent, pour la notion qui fait échouer théoriquement la doctrine de la négation de la cause finale.

Mais nous voulons penser que non. Pour l'élucider, d'abord, prenant l'interprétation par Bidney à titre d'exemple, nous en faisons remarquer la difficulté; ensuite, nous démontrons que cette notion “*exemplar humanae naturae*” ne signifie pas la cause finale par rapport à la perfection (*perfectio*), de même que le bon (*bonum*); enfin, nous considérons quelle signification positive elle peut avoir dans l'éthique de Spinoza, c'est-à-dire qu'elle n'est pas la notion de la cause finale, néanmoins elle est une notion normative qui est indispensable à la théorie morale chez Spinoza.