

スピノザの実践哲学

「喜び」の方法による自己認識の試み

柴田 健志

スピノザの実践哲学

目次

序論 『エチカ』における「第二種の認識」

- 1 第二種の認識の重要性 1
- 2 『短論文』における認識の分類 2
- 3 『知性改善論』における認識の分類 4
- 4 「共通概念」の意義 10
- 5 実践哲学と形而上学 13
- 6 ドゥルーズのスピノザ論 19
- 7 論文の要旨 22
- 注 31

第一章 政治論における「共同の権利」 共同体の仕組み

- 1 自然権 34
- 2 共同の権利 35
- 3 契約説の否定 37
- 4 共通の感情 42
- 5 社会的感情の起源 45
- 6 最高権力の起源 49
- 7 政治論から実践哲学へ 51
- 注 53

第二章 模倣の論理 エチカの世界心理学

- 1 自己の利益を求めること 57
- 2 喜び／悲しみと愛／憎しみ 59
- 3 感情の模倣と自己の身体 62
- 4 名誉欲の諸様態 70
- 5 社会心理学から実践哲学へ 75

注 77

第三章 スピノザの方法 「喜び」の感情はなぜ理性に一致するのか

- 1 二つの身体 80
- 2 「喜び」の感情と「善」の概念 82
- 3 実践哲学の方法 84
- 4 「喜び」の感情と理性の一致 87
- 5 「思惟能力の増大」は何を意味するか 90
- 6 実践概念としての理性 97

注 100

第四章 第二種の認識 共通概念とは何か

- 1 共通性と個性性 102
- 2 立脚点としての個別的経験 105
- 3 受動的喜びと能動的喜び 113
- 4 感情の模倣からの脱却 117

注 128

第五章 理性と名誉 エチカにおける自由人

- 1 イメージなき自己 136
- 2 自由人と無知なる者 138

3 名誉の分析 148

4 自由人の名誉 155

注 166

結論 困難なる喜び 173

二次文献表

人名索引

『エチカ』引用定理一覧表

凡例

(1) 文献

テキストの参照箇所は以下の要領で指示する

SPINOZA Gebhardt (ed), *Spinoza Opera*, Heidelberg, 1925, 5 vols.

Ethica (『エチカ』) Gebhardt 版全集第二巻

各部をローマ数字で示し、次いで定義その他を以下の略号とアラビア数字によって示す。Definitio/D. Propositio/Pr. Demonstratio/Dem. Corollarium/Cor. Scholium/Sc. Explicatio/Ex. Affectuum Generalis Definitio/A.GD Affectuum Definitiones/A.D. Appendix/App. Postulata/Pst. Lemma/Lem. Praefatio/Prf.

Tractatus de Intellectus Emendatione (『知性改善論』) Gebhardt 版全集第二巻

略号 TIE を用い、節番号をアラビア数字で示す。

Tractatus Theologico-Politicus (『神学・政治論』) Gebhardt 版全集第三巻

略号 TTP を用い、各章をローマ数字で示し、Gebhardt 版全集第三巻の頁数を GIII の記号とともにアラビア数字で示す。

Tractatus Politicus (『政治論』) Gebhardt 版全集第三巻

略号 TP を用い、各章をローマ数字で、各節をアラビア数字で示す。

Cogitata Metaphysica (『形而上学的思想』) Gebhardt 版全集第一巻

略号 CM を用い、Gebhardt 版全集第一巻の頁数を GI の記号とともにアラビア数字で示す。

Korte Verhandeling van God, Mensch en seszelfs welstand (『神、人間および人間の幸福に関する短論文』) Gebhardt 版全集第一巻

略号 KV を用い、各部をローマ数字で、各章をアラビア数字で示し、Gebhardt 版全集第一巻の頁数を GI の記号とともにアラビア数字で示す。

Epistolae (『書簡集』) Gebhardt 版全集第四巻

Gebhardt 版全集第四巻の頁数を GIV の記号とともにアラビア数字で示す。

HOBBS Molesworth (ed), *English Works*, London, 1992, 12 vols.

Elements of Law (『法の原理』) Molesworth 版全集第四巻

略号 EL を用い、各章をローマ数字で、各節をアラビア数字で示す。

Leviathan (『リヴァイアサン』) Molesworth 版全集第三巻

略号 Lev を用い、各章をローマ数字で示す。

- (2) 強調はすべてゴシック体で行う。
- (3) [] は筆者による補いである。
- (4) 省略は . . . で表す。
- (5) 上記以外の文献はすべて巻末の文献表に掲げている。

序論

『エチカ』における「第二種の認識」

1 第二種の認識の重要性

スピノザは『エチカ』において、認識を三種類に分類した。表象ないし意見（第一種の認識）、理性（第二種の認識）、そして直観知（第三種の認識）である(II40Sc.2)。我々はこの論文で、この三種類の内、第二種の認識とは何かという問題を中心において、スピノザの実践哲学を論じようと思う。そこで、序論においては、なぜ『エチカ』における第二種の認識が重要なものと考えられるのか、この点を示しておかねばなるまい。

『エチカ』における「第二種の認識」の重要性は、マルシャル・ゲルー、フェルディナン・アルキエ、ジル・ドゥルーズなど、最も優れたスピノザ研究者たちが、口を揃えて指摘しており、その理由もほぼ共通している。『エチカ』において見出される認識の分類に対応するものは、スピノザのそれ以前の著作である『短論文』と『知性改善論』にもある。ところが『エチカ』の分類と、それ以前のこの二著の分類のあいだには、用語法などの細かな相違点を別にして、決定的な相違がある。この相違は、とりわけ『エチカ』と『知性改善論』のあいだに明瞭に指摘できるものである。

この相違は、ある意味で誰の目にも明かである。この三つの著作をとおして、第一種の認識は「意見」、つまり誤謬の原因とされ、また第三

種の認識は、三つの著作のあいだでその定義がかなり変化してはいるが、「直観」という事物それ自体の認識とされている点にかわりはない。つまり、これらの認識に関して根本的な観点の変化はない。問題は第二種の認識である。「第二種の認識」は、『エチカ』では、すべてのものに共通のものに関する認識であると考えられているのに対して、『短論文』にも『知性改善論』にも、共通のものに関する言及はまったくみられない。それらはただ、ある種の推論について述べているだけなのである。また『エチカ』では、第二種の認識が「共通概念」による認識と呼ばれているが、この用語自体、それ以前の著作には見出されないものであることはいうまでもない。

こうした歴然とした変化が、研究者たちの関心を惹かないはずがない。もちろん、こうした変化がどのような意味をもつかが問題である。この点を、この三つの著作における認識の分類を「第二種の認識」に重点をおいて比較することで、明らかにしなければなるまい。ただし、『短論文』には初期草稿に特有の曖昧さが目立ち、比較によって明確な論点を取り出すのに相応しいテキストとはいえない。そこで、このテキストに関しては要点のみを押さえた上で、本格的な議論を『知性改善論』と『エチカ』の比較に限定しておこなうことにする。

2 『短論文』における認識の分類

『短論文』では¹、『エチカ』の第一種の認識に対応するものは、「信念(geloof)」(KVII1,GI54)つまり「意見(waan)」(KVII2,GI55)であり、それは経験ないし聞き覚えから生じるとされている。この点、『エチカ』における第一種の認識も「表象」ないし「意見」と呼ばれ、それは「漠然とした経験」による認識²、あるいは「様々な記号から」形成される認識であると説明されている(II40Sc.2)のだから³、これらに根本的な相違はないと考えてよい。

次に、順序を逆にして、まず第三種の認識に対応するものをみておくことにする。『エチカ』における第三種の認識は「直観知」と呼ばれ、その対象は個物の本質であると明言されている。これに対して、『短論文』でそれに対応するものは「明晰な認識(klaare kennis)」(KVII2, GI55)と呼ばれる。このように、用語法はまったく異なる。しかし、『短論文』において、この認識は数の比例関係を推論によってでなく「直接に観る」(KVII1, GI55)のものであると説明されており、したがってそれを「直観によって一目で観る」という『エチカ』と、基本的な発想において同一のものと考えてよい。もっとも、この認識が、「事物それ自身を感受し(gevoelen)、あるいは享受する(genieten)ことによって」(KVII2, GI55)もたらされるという『短論文』の表現は、きわめて曖昧であるといわねばなるまい。だが、第三種の認識は、『知性改善論』においても、じつはそれほど明確な定式化はなされていない。要するに、三つの著作をとおして、ただ直観によって事物そのものをみるという発想が一貫しているだけで、その明確な定式化は、『エチカ』においてはじめてなされたのである。後に述べるが、このことには、じつは『エチカ』における「第二種の認識」の意味の変化が本質的な仕方に関係しているのである。

さて、問題の第二種の認識である。『短論文』では、第二種の認識に対応するものは「真の信念(waar geloof)」(KVII1, GI54)と呼ばれる。この用語は、『エチカ』の第一種の認識に対応するものがただたんに「信念」と呼ばれていることに呼応している。「真の信念」とは「理性」(KVII1, GI 55)によってえられるものであるといわれているが、『エチカ』でも第二種の認識は「理性」と呼ばれている。つまり用語の上では、これらは厳密に一致している。しかし問題は「理性」という言葉の意味である。『短論文』における「理性」による認識とは、「ただ知性の確信によって、それがそうでありそれ以外ではありえないことが我々に知られる」(KVII2, GI55)ような認識である。ここには、『エチカ』とはまったく異なり、共通のものへの言及は存在していない。しかも、この認識

が「信念」と呼ばれていることに注意すべきである。なぜなら、この用語には、それが確実な真理ではないということが含意されているからである。「真の」という形容詞は、ここでは「真理」を意味しないのである。『短論文』における「真の信念」は、主観的な確信の域を出るものではない。つまり、それはただ「信念」とのみ呼ばれるものと、程度の上で区別されるにすぎないのである。「真の」という形容詞は、この主観的な確信の強さを示しているにすぎない。これに対して、『エチカ』における第二種の認識は、もちろん確実な真理の認識であると考えられている。

このように、『短論文』と『エチカ』のあいだで、第二種の認識は明らかに相違している。しかし、この相違点が何かを明確に取り出すことは難しい。「真の信念」とは何かを説明する「それがそうでありそれ以外ではありえない」という表現が、いったいどのような事態を意味しているのかが、はっきりしないからである。この点は、『知性改善論』においてより厳密な表現をえており、しかもいくつかの例をもとに議論されている。そこで次に、この点に重点をおいて『エチカ』と『知性改善論』を比較してみなければならない。

3 『知性改善論』における認識の分類

『知性改善論』では、分類が四種類になっており、それは「知覚の様式」と呼ばれている。もっとも、その内容を検討すれば、この分類を『エチカ』の三種類の認識に対応させることができる。第一の様式は、「聞き覚え」ないし「記号」によってえられる知覚である(TIE § 19)。また第二の様式は、「漠然とした経験」からえられる知覚である(ibid.)。この二つが、『エチカ』の第一種の認識に含まれる二つの条件を別々に述べたものであることは明白である。いや、これらの著作の執筆順序からいえば、『知性改善論』における第一、第二の知覚様式が、

『エチカ』において第一種の認識に統合されたといった方がよい。『短論文』においても、第一種の認識に対応するものは、「聞き覚えなし経験」から生じるとされていたのだから、『知性改善論』と『エチカ』において、「記号による」という条件が付け加わっている以外は、『短論文』から『エチカ』まで、この種の認識のとらえ方は基本的に変化していないことになる。

では次に、先程と同じように、第二種の認識の前に、第三種の認識に対応するものをみていくことにする。『知性改善論』では、それは第四の知覚様式である。短い定義なので全文引用する。「事物がその本質のみによって、あるいはその最も近い原因の認識によって知覚される場合の知覚」(ibid.)。ここでは、『短論文』での「事物それ自体」という表現にかわって、もっとはっきりと「事物の本質」あるいは「最も近い原因」という表現が用いられていることにまず注意すべきである。認識されるべきものが何なのかについて、それが事物の本質とされている点は、『エチカ』と同様であり、また『エチカ』第五部で第三種の認識が論じられる際、とりわけ頻繁に現れる「原因」の概念が明示されているのだ。こうしてみると、『エチカ』における「第三種の認識」の定義が、ここですでに暗示的に示されているようにみえる。しかしここには、『エチカ』において第三種の認識を成立させているところの、重要な条件が欠けている。『エチカ』における第三種の認識は、神の属性の本質の認識から、その中に含まれる個物の本質の認識へと進むものである。これに対して、『知性改善論』で第三種の認識に対応する第四の知覚様式についてスピノザがあげている例は、「あることを認識しているということから、あることを認識するとは何かを知るとき」あるいは「魂の本質を認識しているということから、魂が身体と合一していることを知るとき」というようなものである(TIE § 22)。ここに欠けているものは、『エチカ』において個物の本質の認識がそこから出てくると考えられている、神の属性の本質の認識にほかならない。では、『エチカ』において、我々はいかにして神の属性を認識できると考えられているのか。「共通概念」

による認識をもとにしてである。つまりそれは、すべての有限な存在者（様態）がその中にあり、かつその中で考えられるところの、共通の本性を産出する原因として認識されるのである。『知性改善論』における第四の知覚様式が、「本質」や「原因」に言及している点で『エチカ』に接近しつつも、やはり明確な定式を完成していない理由はこれで明かであろう。『知性改善論』において、スピノザはまだ「共通概念」という考えに到達していなかったのである。

では『知性改善論』において、『エチカ』では「共通概念」によって規定される第二種の認識に対応するもの（第三の知覚様式）は、どのようなものとして提示されているのだろうか。この点をみていかねばなるまい。

さて『知性改善論』は、この知覚様式についてこう述べている。「事物の本質が他の事物から推論される(*concluditur*)場合の知覚」(TIE § 19)。そしてこれには二つの型がある。第一の型は「我々が何らかの結果から原因を推論する(*colligimus*)とき」(*ibid.*)であり、第二の型は「何らかの普遍者から推論がなされる(*concluditur*)とき」(*ibid.*)である。明らかに、ここで問題になっているのは、知的な推論を介した認識である。スピノザは、これら二つの型の推論について、それぞれ例をあげている。第一の型については、我々がある身体を感覚し、それ以外には何も感覚しないことから、魂が身体と合一していて、それがこの感覚の原因であることを推論する、という推論の例が示されている(TIE § 21)。このような推論によって、原因である身体が存在は、ただ間接的に推論されているだけだという点に注意すべきである。それゆえ、この型の推論による限り、我々はしばしば、原因について「ゆえにこれあるいはあれではない」というような否定的な表現しかなしえないのだと、スピノザは指摘している(TIE § 19n.1)。スピノザは明示的に言及していないが、デカルトが「第六省察」で物質的事物の存在証明をおこなう際に用いたのが、この型の推論である。

第二の型について示される例は次のようなものだ。視力の本性には、

ものを近くから見たときよりも、遠くから見たときの方が小さく見える、という特徴がある。ここから我々は、太陽は現に見えているよりも大きいということを推論しうる(TIE § 21)。ここでは、視力の本性に関する理解が「何らかの普遍者」の例とされており（どんなものを見るときにもあてはまるという意味で「普遍的」）、そこから太陽の大きさに関する推論が引き出されているのである。これは、結果から原因への推論とは逆方向の、原因（普遍）から結果（個物）への推論であり、三段論法によって表現しうるものである。この推論が、アリストテレスによって知識の典型とみなされたものであることはいうまでもあるまい。

このように、『知性改善論』における第三の知覚様式は、二つの型の推論によって構成されている。問題は、これらを『短論文』と『エチカ』のあいだでどのように位置づけるかである。まず結果から原因を結論する第一の型の推論について。この推論は、すでに触れた第二の知覚様式に類似したものであるという点に注意すべきである。第二の知覚様式は、「漠然とした経験」からえられるといわれていたが、その意味は、「我々がこれに矛盾する経験を何ももたないというだけの理由で、我々に確実なものとみなされている」(TIE § 19)ということである。ところが、第三の知覚様式によって結果から原因を結論する際にも、我々はある身体を感覚して他の何も感覚しないがゆえに、魂が身体と合一していると推論するのだといわれていた。すると、これらは別々の知覚様式に分類されているが、その実質にほとんど違いはない。これに関連して、マルシャル・ゲルーは、この時点では、まだ表象と理性が十分明確に区別されていない、と指摘している⁴。我々も、ゲルーのこの見方は正しいと思う。そしてこれらが別々の様式に分類された理由をあえて推測してみるなら、結果から原因へという分析的な推論形式の有無が、これらを区別しているだけだと考えられる。だが、この推論も、注意して用いなければ誤謬に陥る可能性がある、とスピノザは指摘している(TIE § 21n.2)。したがって、第二の知覚様式と、第三の知覚様式に属するこの型の推論のあいだには、やはり程度の差しかないことになる。『エチカ』

なら、この型の推論をも躊躇なく第一種の認識に含めたであろう。事実、『エチカ』では、こうした推論を構成する主観的確信（「こうであって他ではない」）に、何ら確実性が認められていない。というのは、こうした場合、我々は、自分が表象するものに矛盾ないし対立する表象が与えられていないがゆえに、それを肯定しているにすぎないからだと考えられるからである。つまり我々は「それについて確実であるというのではなく、たんにそれについて疑わぬというだけ」(II49Sc.)なのである。しかもスピノザは、このような疑いの欠如にもとづく確信を虚偽の原因であるとみなす。すなわち、それは第一種の認識に分類されるのである。

ここで、『短論文』において第二種の認識に対応していた「真の信念」を考え直しておくべきであろう。この信念は、「それがそうでありそれ以外ではありえない」という形で表明される確信であった。『知性改善論』から振り返ってみれば、何やら訳の分からぬ表現と思われたこの定義の意味も明らかになる。『短論文』における「真の信念」は、『知性改善論』における第二の知覚様式と第三の知覚様式の中の第一の型の推論に対応している。つまり「それがそうでありそれ以外ではありえない」というのは、ある表象に矛盾ないし対立する他の表象が与えられていないがゆえに精神が抱く、主観的確信であり、『エチカ』の言葉でいえば「疑いの欠如」にすぎない。『短論文』では、これが第二種の認識に対応する位置におかれているのに対して、『知性改善論』では、それがさらに二つの場合に区別され、別々の知覚様式（『エチカ』の第一種、第二種に対応する）に分類されているだけなのである。

では次に、『知性改善論』における第三の知覚様式を構成する第二の型の推論について考察しなければならぬ。この型の推論は、普遍者から個々の事例に関する推論をひき出すものであり、その例として、視力の本性から太陽の実際の大きさを推論するという場合があげられていた。これは、第一の型の推論とはまったく形式が異なる。第一の型が、むしろ第二の知覚様式とひとまとめにして考えられることができ、主観的確信の域を出ないのに対して、この第二の型の推論は、古典的な意味での

学的認識たる条件を備えているからである。だが、この型の推論からえられる結論は、問題になっている個別事例そのものの本性ではない、という点に注意すべきである。スピノザがあげた例を用いていえば、我々は太陽そのものの本性については何ら知ることなく、ただ視力に相対的なものとしての太陽について考えているにすぎないのである。つまり、実証主義とも呼ばれようこの種の推論は、自然そのものについては何も明らかにしないのである。しかも、ここで問題になっているのは、その例から明瞭に分かるように、事物の「表象」にすぎない。だから、この型の推論も、『エチカ』においてはやはり第一種の認識に分類されるであろう。

＊

以上から、次のことが指摘できる。『知性改善論』においても、結局『短論文』と同様に、『エチカ』であれば第一種の認識に含まれるであろうものが、第二種の認識に対応する位置におかれている。だから、第一種の認識に対応するものと、第二種の認識に対応するものとのあいだには、じつは本性の上での区別は成立していない。認識の本性的みに着目するなら、『短論文』と『知性改善論』では、全体を二つに分類すれば足りる。それゆえ、認識の本性にもとづく本来の意味での三種類の分類は、『エチカ』における「共通概念」の導入によってはじめて成立したといってよい。「共通概念」による認識は、本性の上で第一種の認識と区別されうるものであることが、明言されているからである。『短論文』と『知性改善論』では、第二種の認識に対応するものと第一種の認識に対応するもののあいだに、実際には本性の区別が存在しないのに、それらを別のものとして分類していたがゆえに、第二種の認識に対応するものの位置づけが曖昧なものたらざるをえなかったのである。ゲルーは、こうした曖昧さないし不透明さの理由を、この時点ではまだ「共通概念」が発見されていなかったという点に見出している⁵。的確な指摘で

ある。この指摘を、以上の議論をもとにして、別の角度から表現し直せば、次のようなことになる。すなわち、本来なら第二種の認識の位置にあるべきものが、まだ発見されていなかったがゆえに、その場所を第一種の認識と程度の差しかないもので補った結果がこの不透明さである、と。

では「共通概念」とは何か。この点については、第三章、第四章で詳しく論じたい。ここではむしろ、「共通概念」の導入によって、認識の分類にどのような意味の変化が生じたかを考えておかねばならない。

4 「共通概念」の意義

上で指摘したとおり、『短論文』と『知性改善論』では、第一種の認識と第二種の認識に対応するもののあいだに程度の差がなく、第二種の認識つまり理性は、まだ固有の意味を与えられていなかった。したがって、これらの著作には、じつは意見ないし信念と、本質の直観という、二種類の認識しか存在しないことになる。つまり、この二つの著作は、知識論の立場としては二元論である。では、この場合、意見ないし信念から真理（本質）へと到る認識の方法はどのようなものなのか。『短論文』においても『知性改善論』においても、まさにこの点に関する議論が不透明なのだ。しかも、真理の認識が、直観による本質の認識という、きわめて形而上学的なものとして提示されているがゆえに、意見ないし信念から真理への移行が、あたかも神秘的な経験の様相を帯びてこざるをえないのである。

もっとも、このように『短論文』と『知性改善論』をひとまとめにして論じることが、いささか粗雑であるといわねばなるまい。『知性改善論』には、それを『短論文』から区別し、かつ『エチカ』に近づける、重要な要素が現れているからである。『短論文』では、真理の認識は事物から精神への作用によって成立すると考えられている。すなわち、真

理を認識する際、精神は受動である。「認識は、．．． 純粋な受動である」(KVII15,GI79)。これに対して、『知性改善論』では逆に、真理を認識することは「我々の能力のみに依存する」(TIE § 108)ということ、つまり精神が能動たることが強調されている。と同時に、受動性はむしろ混乱した認識の原因として退けられているのである。スピノザは、真理を認識する能力たる知性と、誤謬の源泉たる表象を区別し、表象についてこういつている。「魂は、表象に対しては、ただ受動的関係をもつにすぎない」(TIE § 86)。表象＝受動・知性＝能動というこの考えは、『エチカ』にそのまま引き継がれている、という点に注意すべきである。この点で、『知性改善論』は『短論文』よりもむしろ『エチカ』に近いといえるからである。ヴィクトル・デルボーは、この点に着目し、「『知性改善論』において、スピノザの知識論はきわめて大きな進展を遂げた」と評価している⁶。そしてデルボーは、真の観念は対象からの作用ではなく、「精神に固有の作用を表現する」という点に、この進展の核心が存するのだと述べている⁷。

我々は、こうした解釈に反対するつもりはない。『短論文』と『知性改善論』の相違は明らかだからである。しかし、より根本的な相違は『知性改善論』と『エチカ』のあいだにある、というべきである。これまで述べてきたように、『エチカ』以前の二著には、理性（第二種の認識）に固有の論理がまだ確立されていないからである。『知性改善論』において、知性の能動性が強調されるようになったことは、それ自体重要な変化だとしても、それはやはり過渡的な変化であると考えなければならない。フェルディナン・アルキエは、この点をはっきりと述べている。

「『短論文』においても『知性改善論』においても、スピノザはその合理主義に真の基礎を与えるに到っていない。スピノザは『エチカ』においてはじめてそこに到達するのであり、それは「共通概念」の理論によってなのである」⁸。

さて、我々が問題にしようとしていたのは、まさにアルキエのいう「合理主義の真の基礎」たる「共通概念」の導入によって、認識の分類がい

かなる意味をもつことになったか、という点であった。議論をそこに戻さねばならぬ。

『短論文』と『知性改善論』では、三種類の認識の内、第一種と第二種の認識に対応するものが一方にあり、他方に第三種の認識に対応するものがおかれている。つまり理性（第二種の認識）と直観（第三種の認識）のあいだに、本質的な断絶が存在している。これに対して、『エチカ』ではむしろ、第二種と第三種の認識が真理の認識として一方にあり、他方に第一種の認識がおかれることになる。つまりここでは、表象（第一種の認識）と理性（第二種の認識）のあいだへと、本質的な断絶が移動しているのである。「第一種の認識は誤謬の唯一の原因である。これに対して、第二種および第三種の認識は、必然的に真である」（II41Pr.）。「真なるものを偽なるものから区別することを我々に教えるのは、第一種の認識ではなく、第二種および第三種の認識である」（II42Pr.）。

このような変化は、次のような意味をもつ。『エチカ』において、理性から直観への移行は、共通のものの真の認識から、その共通のものの源泉たる神の属性の本質の認識を経て、個物の本質の認識に到るという形で、連続的なものとして理解されるようになる。またそれと同時に、表象ないし意見から、いかにして理性へ移行するかという点が、重要な問題として浮上してくるのである。こうして、認識の三種類の分類は、第一種の認識から第三種の認識へと進む、段階的な発展という意味をもつことになる。『エチカ』以前の著作にこうした意味を見出すことは、およそ不可能であった。『短論文』や『知性改善論』では三種類ないし四種類の認識ないし知覚が、ただ並列されているだけだったのである。

『エチカ』における認識の段階的発展の焦点が、「共通概念」にあるということはいうまでもない。「共通概念」による第二種の認識へ移行しない限り、本質の直観などありえないという点がはっきりしたからである。アルキエの言葉を借りていえば、第二種の認識は第三種の認識へ到るための「不可欠の手段」となったのだ⁹。事実、『エチカ』第五部定

理二八で、スピノザは次のようにいっている。「ものを第三種の認識において認識しようとするコナトゥスないし欲望は、第一種の認識から生じることはできないが、第二種の認識からは確かに生じることができる」。では、そもそも第一種の認識から第二種の認識への移行はいかにしてなされるのか、また第二種の認識の対象たる共通のものとは何か。この点を明らかにすることが、『エチカ』の哲学を理解するための核心であるといってもおそらく過言ではあるまい。

それでは、この点に関して、これまでのスピノザ研究はどこまで進んでいるだろうか。我々はここまで、主にアルキエとゲルーの研究成果をもとに議論を構成してきた。これらの研究が、スピノザ哲学の全体像を視野に入れ、かつ哲学史的な厳密さを備えた、きわめて的確なものだからである。しかし、アルキエもゲルーも、「共通概念」の重要性を指摘するに止まり、第一種の認識から第二種の認識への移行という観点から、「共通概念」によってもたらされた理論的展開の帰結を追求しようとはしていない。この問題を明確に設定し、かつそれを徹底的な仕方で追求したのは、ジル・ドゥルーズのスピノザ論である¹⁰。「共通概念」のもつ理論的射程に関する研究で、ドゥルーズの研究よりも先に進んだものは、筆者の知る限り、まだない。それゆえ我々は、「共通概念」つまり「第二種の認識」を中心に『エチカ』を研究する際、ドゥルーズのスピノザ論を出発点とし、それを批判的に発展させるという立場をとるべきであると考えた。

5 実践哲学と形而上学

ところで、ドゥルーズがアルキエやゲルーの解釈を越えて、「共通概念」のもつ実践的帰結を追求しえたのはなぜだろうか。我々の考えでは、その理由は、『エチカ』の形而上学そのものに対する、ドゥルーズのラジカルな見解の中に見出される。

『エチカ』によれば、神＝自然が唯一の実体であり(I14Pr.)、その外部には何も存在しない。したがって、有限な個物はその様態であるにすぎない。換言すれば、有限な個物は神なしには存在しえないし、また考えられえない(I15Dem.)。ここから次のことが出てくる。個物の本質は神の属性の中に含まれており、その中でのみ考えられるということ(I18Pr.)、これである。問題は、「含まれる(*comprehendi*)」という言葉の意味である。この言葉は、どのような存在の仕方を表しているのだろうか。個物の本質が含まれる各々の属性は、すべて分割不可能であると考えられている(I12Dem.)、という点がここで重要な意味をもつ。というのは、属性が分割不可能なものであるとするなら、その中に含まれる諸個物の本質は、すべて属性の中に解消されてしまうことになるからである。すなわち、個物の本質が神の属性の中に「含まれる」ということは、個物が神の中でその個性性を失い、結局は神だけが存在するということの意味するのである。ここには、個物の本質と属性の区別も、同一属性の下での諸個物の本質相互の区別も存在しえない。にもかかわらず、本質のレベルでなく現実存在のレベルでは個性性は成立している。だが、かりに本質においてそれがないというのなら、現実存在においてはあるとみなされている個性性など、人間が抱く幻想にすぎないことになる。

スピノザとほぼ同時代、この点に関していち早く危惧の念を表明したのは、ほかならぬライプニッツであった。ライプニッツは、すべての個体を実体とみなし（「個体的実体」）、かつそれらはすべて不生不滅であると説いた。これは、個物の個性性はいかなる仕方でも消滅しない、という主張である。ライプニッツにとって、個物は世界と同じように永遠に、それ自身であり続けねばならなかった。というのも、各々の個物は、異なった観点から世界を映す生きた鏡であり、神の創造した最善の世界を自己自身の内に含み、それを表現していると考えられるからである¹¹。このような形而上学的立場にたつライプニッツは、個物の個性性を何らかの普遍者ないし一者の中に解消してしまうような思想に断固反対したのである。ライプニッツは、そのような思想に「唯一の普遍的精

神の説」というレッテルを貼り、その代表者としてアヴェロエスやポンポナチウスとともにスピノザの名をあげるのである。「唯一の実体しか認めなかったスピノザは、唯一の普遍的精神の説からそれほど遠くないところにいる」¹²。

ライプニッツの危惧は、ある意味で正確である。というのも、今日に至るまで、スピノザの形而上学は個物の個性性を神＝自然の中に解消してしまうようなものとして理解されてきたからである。現代の哲学史家の中にさえ、ライプニッツと似たり寄ったりのことをいっている者は、まだいる。この種のスピノザ解釈によれば、神の属性の中でまったく無規定なものとして存在する本質は、現実存在へ移行する段階で初めて個性化されるということになる。だからまた、現実存在することを止めた個物は、再び神の中へと還り、その個性性を失う。こうして個物の個性性は、それが現実存在するあいだだけ持続するものにすぎず、形而上学的な意味での実在性は認められない。永遠の存在を享受しうるのは、その本質が現実存在することを含む唯一の実体、すなわち神のみなのだ。事実、スピノザは神の他には何者も存在しないと知っているのではないか。この種のスピノザ解釈は、結局こうした主張に帰着するのである。

だが、『エチカ』の形而上学に関してこうした理解に止まる限り、その実践哲学を正確に理解することは決してできない。『エチカ』が提示する個物の存在の究極形態は、神の中でのそれ自身の本質の認識である（「第三種の認識」）。そして『エチカ』の実践哲学の中核をなすのは、第一種の認識から第二種の認識を経て、この第三種の認識へと進む、認識の発展にほかならない。ところが、形而上学に関する以上のような理解にもとづく限り、第一種の認識から第三種の認識へと向かう認識の発展は、個物が徐々にその個性性を失っていき、ついには自己自身を神という全体の中に解消してしまう過程として理解されるほかない。しかし、このような理解は『エチカ』の実践哲学の内容にまったく一致しないという点に気づくべきである。

第一種の認識から第二種の認識への移行は、現実存在する個物の活動

能力の増大によってもたらされるものである。この点は『エチカ』のテキストに明示されている。さらにテキストによれば、活動能力の増大とは、個物がその個性性を維持する力の発展を意味するのである。ところが、形而上学に関する上のような理解にもとづく限り、こうして個性性を充実させた結果、第二種の認識から第三種の認識に至って、個物はその個性性をすべて失ってしまうということになる。これでは、第一種の認識から第二種の認識への移行の意味も、第二種の認識が含む実践的含意も、およそ見えてこない。これらの問題の重要性は、第三種の認識が、最も充実した個性性の認識として解釈されるとき、初めて明らかになる。アルキエもゲルーも、じつはこの点で躓いたのだ¹³。

スピノザの実践哲学の意義を正しく評価するには、その形而上学に関する伝統的な理解から出なければならない。以上から、この点はすでに明かであろう。『エチカ』の形而上学に対する、ドゥルーズのラジカルな見解とっておいたものは、まさにこの点に関わる。ドゥルーズは、神の属性の中に「含まれる」限りでの個物の本質が、すでに個体化した形で存在しているという、根本的な解釈の変更を試みた。そしてこの変更が、「共通概念」の実践的帰結に関する徹底した解釈を可能にした、我々はそう考えるのである。

ではドゥルーズは、いかなる仕方でこのラジカルな解釈を提示しえたのであろうか。ドゥルーズの解釈の核心は、外延量と内包量の区別にある。個物の個性性が本質のレベルで確保されるには、個物の本質が神の属性と区別されていなければならない。また当然、諸個物の本質も、神の属性の中で相互に区別されていなければならない。しかし、これらの区別は外延量という観点から考えられる限り存在しない。属性とは分割不可能な質的存在者だからである。こうして、個物と神の属性、諸個物相互の区別は、本質でなく現実存在のレベルにしか存在しないことになる。つまり、個体化の原理は現実存在にしかないということになる。これで見れば、個体化の原理が現実存在にあるという主張は、存在論的な区別をただ外延量というレベルで、つまりは相互に外在的な諸部分の関

係としてのみ考えるという前提からきていることは明かである。これに対して、内包量という観点からすれば、すなわち分割不可能な同一属性の中での強度という観点からすれば、本質のレベルでの存在論的区別は可能である、とドゥルーズは主張するのである。この場合、属性の存在論的統一性は保持されたままで、しかもその中に無限に多くの個物を区別することができる¹⁴。

このような解釈は、何ら『エチカ』のテキストに反するものではない。我々はここで、『エチカ』第二部定理八証明を参照すべきである。スピノザはこの定理において、神の中に含まれる限りでの個物（つまりその本質）およびその観念と、時間的な持続の下に現実存在する個物およびその観念とのあいだにある差異を、次の点に見出している。個物の観念は、その個物が神の中に含まれているだけでなく(non tantum)、さらにまた(sed etiam)時間的な持続の下に現実存在するようになると、持続するといわれる現実存在を含むようになる。すなわち、個物が本質のレベルから現実存在のレベルに移行するに伴って、その個物の観念につけ加わるものは、持続という相の下にみられたその個物のあり方である、とこの証明はいうのである。明らかに、ここで個物の観念につけ加わるのは、持続のみである。もし個体化そのものが現実存在への移行によって初めて成立するのなら、ここでその個物の観念そのものが生じるといわねばならないはずである。ところが、その構文(non tantum. . . sed etiam)からも分かるとおり、ここでスピノザがいおうとしていることは、個物の観念は、その個物の本質が属性の中に含まれている限りですでに個体として存在するが、そのように属性の中にあるばかりでなく(non tantum)、さらにまた(sed etiam)現実存在に移行すると、そこでこの個物の観念には持続という側面がつけ加わるのだ、ということである。つまりスピノザはここで、本質のレベルですでに個物の個体化が成立しているということを暗に認めていると解釈しうるのである¹⁵。

このように、ドゥルーズの解釈は、テキストを無視した乱暴なものではなく、むしろテキストの含意を的確に展開したものであるといわねば

ならないのである。もっとも、外延量・内包量という解釈の枠組みには疑問が残らぬではない。とりわけ内包量という概念の定義が十分になされているとは言い難いからである。ただし、ドゥルーズの解釈が、こうした概念装置を用いて、スピノザの形而上学の最も深く、かつ曖昧な点に切り込んでいるものであることは確かである。我々は、このドゥルーズの解釈を、その概念装置に多少の不満を感じつつも、やはり受け入れねばならぬと思う。というのも、このように解釈することで、アルキエもゲルーもみることのできなかった「共通概念」の実践的帰結を追求することが可能になったと考えられるからである。本質の個性性が肯定されることで、第一種、第二種の認識（現実存在）と第三種の認識（本質）が一直線上に置かれ、段階的発展として理解されうるのである。『エチカ』の形而上学と実践哲学を、その内的な連関において理解しようとするなら、ドゥルーズの解釈の卓越性を承認せざるをえないのである。

我々は、ドゥルーズのスピノザ論を以下の論考の出発点にすると述べた。もっとも、以下で問題にするのは、その解釈全体ではなく、もっぱら実践哲学に関する部分のみである。だが、以上みてきたように、スピノザの実践哲学に関するドゥルーズの徹底した解釈は、その形而上学に関するラジカルな解釈なしにはありえなかったという点は、十分認識しておかねばならない。

＊

以上、『エチカ』における「第二種の認識」がなぜ重要であると考えられるのか、その理由を、特に現代フランスにおけるスピノザ研究の現状を念頭において述べてきた。以下では、我々が出発点とするドゥルーズのスピノザ論、とりわけその実践哲学に関係する議論を、我々がどのように理解し、またこの論文でその研究のどの点を批判・発展させようとしているのかを、示していかなばなるまい。

6 ドゥルーズのスピノザ論

スピノザの実践哲学の中心部分は、受動と能動の区別、悲しみと喜びの感情の区別をもとに理論構成されている。このような対概念にもとづく理論構成の形式そのものは、ストア派からホッブスに至るまで踏襲されてきた、伝統的なものであるといつてよい。問題は、このような対概念が、スピノザにおいてどのように用いられているかである。まずは受動・能動という対概念。スピノザにおいて、受動・能動の区別にそのまま悲しみ・喜びが対応しているという訳ではない。人間が受動という状態にあるときには、悲しみも喜びも生じうる。そしてこれらの感情からは、我々を一定の行動へと決定する欲望が生じる。これに対して、人間が能動という状態にある限りでは、もはや悲しみはありえず、喜びの感情とそれに相応しい欲望があるだけだと考えられているのである。

ところで、欲望とは、与えられた何らかの変様によってあることをなすように決定されたと考えられる限りでの、人間の本質そのものである(III.A.D.1)。変様とはこの場合、喜びと悲しみ、およびこれらから派生する諸感情を指している。スピノザは、こうした感情によって決定された欲望は、人間の本質そのものだというのである。つまり、喜びと悲しみに代表される様々な感情、それらから生じる欲望が、我々人間の存在そのものを規定するものであると考えられているのである。それで、これらの感情が、外部の力によって生じた変様としてある場合、我々の存在は受動であり、逆にこれらが我々自身の本性によって生じた変様としてある場合には、我々の存在は能動なのである。こうして『エチカ』は、受動と能動という人間の二種類のあり方を明確に浮かび上がらせる。だが、この点を理解しただけでは、『エチカ』は我々に何ら実践的な意味をもたらしてくれない。そして多くの読者はここで立ち止まらざるをえない。『エチカ』の論述のあまりの簡潔さゆえに、かえってその本質的な思想をつかみかねるのだ。

こうしたスピノザの議論から、その人目には容易に触れ難い主題を抽出してみせたのがジル・ドゥルーズである。ドゥルーズは第一に、受動・能動の対概念を軸に構成された議論の中から、受動から能動への移行という主題を抽出した。スピノザの実践的問いは、「我々はいかにして能動となりうるのか」という命題として取り出されるのだ。いうまでもなく、受動から能動への移行は、第一種の認識（不十全な観念）から第二種の認識（十全な観念）への移行であるがゆえに、この実践的問いは、「我々はいかにして十全な観念をつくりだしうるのか」という理論的問いと不可分のものであるとされる¹⁶。

さらにドゥルーズは、『エチカ』の中には、この実践的問いに対する答えが書き込まれているという。ここで、悲しみ・喜びといういまひとつの対概念に注目すべきである。悲しみの感情が受動である限りでの人間のみに生じるのに対して、喜びの感情は受動である限りの人間にも、能動である限りの人間にも生じるとされていた。つまり、喜びの感情は受動と能動に共通するのだ。ここからドゥルーズは、我々を受動から能動へ移行させるのは、喜びの感情であるという主題を引き出す。しかしこれだけではない。ドゥルーズは、喜びを増大させることが能動への通路であり、それがスピノザの提示する方法であるという。ここで「我々はいかにして能動となりうるのか」という命題は、「我々はいかにして喜びの感情を最大限に感受しうるか」という、より具体的な命題に書き換えられるのである¹⁷。

ドゥルーズが受動・能動、悲しみ・喜びという対概念によって構成されたスピノザの議論から、こうした主題を抽出できたことは、ドゥルーズが伝統的なスピノザ解釈においてはほとんど無視されてきた「個性性」に関する理論を『エチカ』の重要な問題点として指摘し、その含意を厳密に追求した点におそらくは由来している。個性性の問題には、すでにも上で、本質に関する個性性の問題として触れたが、ここではさらに、現実存在する個物の個性性に関するドゥルーズの議論について触れておく必要がある。先に触れたように、人間の欲望は与えられた変様によって

規定されると考えられているが、現実的に変様を被るのは、人間身体という個体を構成する「きわめて多くの個体」(II15Dem.)が相互に保つところの、「運動-静止の割合」にほかならない。この割合が、外部の力によって様々な仕方に変様し、それに平行する精神の変様たる「感情」が、我々の欲望を規定していると考えられる。すなわち、人間の能力の現実的行使を規定していると考えられるのである。したがって、人間身体にはいかなる変様が可能かと問うことは、人間身体および人間精神、つまりは人間は何をなしうかと問うことに等しい。こうしてドゥルーズは、スピノザにおいて、個性性に関する問いが実践的な問いに直結する点を明確に取り出すのである¹⁸。

このような観点からみれば、悲しみの感情とは、「運動-静止の割合」が破壊され、活動能力の行使が制限されている状態を我々に表示するものであり、また喜びの感情とは、「運動-静止の割合」が維持され、活動能力の行使が促進されていることを表示するものである、ということになる。ところで、スピノザによれば、人間が能動であるということは、自己の個性性が外部の力によって変様させられるがままの状態で現実存在するのではなく、それが自己の本性に適った仕方維持されるということの意味する。ところが、人間が外部からの作用を一切受けることなく現実存在するなどということは不可能である。そこで、我々が能動となるためには、外部から作用する力の内に、自己の個性性（「運動-静止の割合」）に適合するものとそうでないものを見極め、適合的なものを選別していくことが要求される。こうした選別をおこなおうとする欲望のみが、人間を倫理的な存在者たらしめるのである。

ところで、ドゥルーズの解釈によれば、我々を能動へと導くのはこのような意味での喜びのみである。それ以外の手だては認められてはいないのだ。「『エチカ』は喜びの倫理である。喜びだけに価値があり、．．． 喜びだけが我々を能動へ近づけてくれるのだ」¹⁹。喜びの感情が我々を能動に導くという解釈に異存はない。しかしなぜ、ただ喜びの感情だけが、このことをなしうると考えられるのか。残念ながら、ドゥ

ルーズのスピノザ論はこの点に決定的な答えを与えてくれていない。ドゥルーズは、他の可能性が否定され、喜びの感情だけが後に残るような条件の考察をまったく省略して、喜びと悲しみの感情の実践的区別から、ただちに喜びだけを能動への通路とみなす解釈を提示するのである。我々はこの点が、多くの新鮮な解釈を含むドゥルーズのスピノザ論のひとつの限界となっていると思う。それゆえ、ドゥルーズのスピノザ論を活かすには、なぜ喜びの感情以外に手だてがないといえるのか、この問いに納得のいく仕方で答える必要がある。そうすることで、我々はドゥルーズの解釈を批判的に発展させてみたいのである。そのために、我々は次のような問題を考察する必要があると考えた。以下、その内容を、各章の要旨という形で述べておくことにする。

7 論文の要旨

第一章では、権利について論じる。スピノザにおいて、個々の人間の権利とは、その力そのものであるとされている。権利とは力であるというこの命題からは、次のことが帰結してくる。すなわち人間の単独の力は、人間がその一部である自然の力に比較して無に等しいがゆえに、それが現実的に行使されるには、多数の人間が結集して集団的な力とならなければならないということ、そして権利は力によって規定されると考えられるがゆえに、こうした力によって「共同の権利」と呼ばれるものが構成されるということ、これである。この「共同の権利」という考え方がもつ理論的射程を示すことが第一章の主題となるだろう。

ではなぜ権利に関する議論が、実践哲学を論じたこの論文の出発点に置かれているのか。スピノザにおいて、現実的に行使された力は「欲望」と呼ばれる。上で触れたように、人間の欲望は自己の本性に適合するものとそうでないものを選別する。人間の欲望は能動というあり方へ向かっているからだ。そして究極的には、それは自己自身へと向かう欲望には

かならない。実践哲学の課題は、この欲望をどのようにして導くかという点に集約される。だがそのためには、人間の欲望がどのような条件の下で行使されうるかが、明らかにされなければなるまい。第一章が「共同の権利」について論じているのはこうした理由による。つまりここで我々は、スピノザの実践哲学がどこから始まるのかを明示したいのである。

解釈の主要な対象となるテキストは、『政治論』第二章、第三章、第六章。我々は、『政治論』における権利論および国家理論が、『エチカ』の形而上学および感情論と本質的なつながりをもつという立場をとる。それで当然、『政治論』のテキストを解釈する際、『エチカ』の諸定理を援用している。内容的に『政治論』と最も明白なつながりをもつ『エチカ』第四部の、定理十八注解、定理三七注解が主要な参照箇所である。しかしとりわけ、民衆の「共通の感情」が国家成立の動因であるとする『政治論』第六章のテーゼを解釈する際、『エチカ』第三部定理二七から三一に、我々は極めて重要な役割を与えている。これらの定理は、スピノザが「感情の模倣」と呼ぶ心的現象に関する定理であるが、これらは、スピノザの政治論に対する研究者たちの関心の高まりとともに、その重要性が近年にわかに注目されるようになったものなのである。

*

第二章では、人間が他の人間とともに生活することによって、個々の人間の内に生み出される感情を問題にしている。この章において、スピノザにおいてなぜ喜びの選別だけが倫理的な意味をもつと考えられるか、その理由を絞り込もうと思う。その際、『エチカ』を解釈するにあたって極めて重要であると思われるにもかかわらず、ドゥルーズがまったく無視している問題を主題にしたい。スピノザが『エチカ』第三部定理二七から三一でその作用を子細に分析した「感情の模倣」という現象に関する問題である。これらの定理は、すでに第一章で議論の対象となった

ものである。我々はここで、これらの定理をもういちど論じる。もちろん、第一章とは観点を変えてである。第一章では、もっぱら『政治論』のテキストを解釈するという観点から、これらの定理を論じた。これに対して、ここでは『エチカ』の中でのこれらの定理の位置づけを明確にし、その内容をより本格的に論じる。「感情の模倣」を論じるに先立ち、「愛」と「憎しみ」という根本的な感情の生成の仕組みが証明される第三部定理十九から二四を考察するのはそのためである。これらの定理によれば、外部のものに対する愛や憎しみは、もちろん「感情の模倣」なしに生じることができる。ところがこれらの感情は、「感情の模倣」からも生じる。そして起源を異にするこれら二種類の「愛」と「憎しみ」が我々の意識において混同されることから、自分が何を求めるべきかについての混乱が我々の中に生み出される、と考えられる。この点を明らかにすることが、この章のひとつの主題となっている。

さて、感情の模倣とは、自分と同類のものがある感情に刺激されることを表象すると、それだけで自分もまたそれと同じ感情に刺激されてしまうという心的現象を指す。誰もが経験するこのあまりにもありふれた現象を、スピノザがなぜ重視したのかを明らかにすることが、『エチカ』全体の理解にもたらす意義は極めて大きい。ところが、ドゥルーズのみならず、決して少なくはないスピノザ研究者たちは、筆者の知る限り、この問題をこれまでほとんど主題的に論じてこなかったのである。

さて「感情の模倣」をめぐる我々の考察の論点はこうである。受動である限りの人間は、自己というものに関して真の認識をもたない。とはいえもちろん、我々は自己というものをまったく知らない訳ではない。受動的な人間にも、自己意識というものはある。だが、受動的な人間が自己として心の中に思い浮かべているものは、じつは他人の表象によって媒介されたイメージにすぎない。自己意識を構成する内実は、真の自己ならざるもののイメージに還元されるのである。だからこそ、「感情の模倣」という現象が生じうるのである。つまり、他人の感情が容易に伝染し、自分の感情になってしまうのだ。そうだとすれば、われわれが

自分のためと思ってしていることは、じつのところ他人のためでしかない。ところが我々はほとんどの場合このことを自覚しない。そしてそのゆえに、自分が本来求めねばならぬ善から遠ざかってしまっているのである。「感情の模倣」をめぐるスピノザの議論から、こうした洞察を汲み出してくることが、この章の主題となるだろう。ではこうした状態から我々を救出できるものは何か。「喜びを増大させること」において他にない。これがこの章の結論である。もちろん問題は、なぜそうなるのかである。この点を明らかにすることで、喜びを増大させることだけが我々に与えられた方法であるという、ドゥルーズの解釈の意味を明確にしてみようと思う。

＊

第三章では、「喜び」という感情がスピノザの実践哲学の方法の核心にあるという観点から、それがいかなる仕方で我々を第二種の認識へと導きうるかを考察する。第二種の認識とは、我々に作用を及ぼす外部のものと我々に共通の本性を対象にした認識である。この意味で、それは「共通概念」による認識とも呼ばれる。問題は、「喜び」の感情がなぜこうした認識に結びつくと考えられるかである。というのも、「喜び」そのものは、第一種の認識において生じる受動的な感情にすぎず、したがって、それは能動的な認識である第二種の認識へ直結するものではないからである。

とはいえ、「喜び」の感情は、すべてのものに共通する本性の存在を、我々に暗示してくれる唯一のものである、ということに変わりはない。我々は第一に、この点を明らかにせねばなるまい。しかし、だからといって、「喜び」の感情は、こうした本性の認識をただちに可能にしてくれる訳ではなかった。そこで我々は、第二に、その理由を示していくことにする。こうして第三に、上で述べた問題が設定されることになるだろう。それはいうまでもなく、「喜び」の感情はいかなる仕方で我々の認

識を「共通概念」にまで発展させうるのか、という問題にほかならない。この問題に対して、『エチカ』のテキストをもとにひとつの答えを提出すること、それがこの章の主題なのである。

問題となるテキストは、まず第一に、善・悪の概念の生成とその特質が、喜び・悲しみの感情から証明される第四部定理五、七、八、十四、十五、および十八、十九である。スピノザにおいて、我々が「善」を求めるということは、「喜び」を増大させるということに直結している。いや、「善」を求めるということの意味が「喜び」を増大させるということなのだ。また第二に、この章では『知性改善論』を論じる。スピノザのいう「喜び」を実践哲学の方法として理解するというこの章の主題の下に、スピノザがまさに人間精神を導く方法を主題にした書物『知性改善論』のいくつかのテキストと、『エチカ』との比較をとおして、『エチカ』の方法の核心に「喜び」があるという点を明確にするためである。そして第三に、スピノザが「喜び」の増大について述べたテキストとして、第三部定理十一、第四部定理三九、四一から四四、および六十を主に論じている。

さて、上の問題提起に到るまでの議論は、大筋においてドゥルーズの解釈を踏襲し、整理したものにはすぎない。我々独自の論点は、この先にある。ドゥルーズの考えでは、喜びを増大させ、同時に悲しみを排除していくことが、スピノザの実践哲学の方法と呼びうるものなのであった。我々は、もちろんこの解釈を否定するつもりはない。むしろ、我々の解釈はドゥルーズの解釈の延長線上にある。ただし、ここで増大させられるべき喜びが、いかなるものでなければならぬかに関しては、もっと詳しく議論する必要があると思うのである。そこで我々が注目したのは、スピノザが「身体」をモデルにして「精神」のあり方を考えようとしたという点である。「喜び」とは、身体の活動能力の増大に平行して生じるものとして理解されているのだ。では、スピノザのいう「身体」とは何か。スピノザは、我々が通常自分の身体としてイメージしているものとは、まったくかけ離れた身体を考えていたと思う。我々は、第二部公

理四、定理十三をもとにこの点を主張している。この解釈を発展させることで、スピノザのいう「喜び」の意味を厳密に理解すること、そうすることで、喜びの増大が我々を第二種の認識に導くというドゥルーズの解釈を、より強力なものにしてみたいのである。

*

第四章の主題は「第二種の認識」である。主要な問題点は、この認識の対象たる、すべてのものに共通のものとは何かである。しかしそれと同時に、第二種の認識において、人間は自己自身の個性性について何を知りうるか、という問題を論じなければならぬ。共通性と個性性、これがこの章で論じられる二つの問題である。

これまでのスピノザ解釈において、「第二種の認識」が論じられる際、共通性という問題がもっぱら議論の対象となってきた。「第二種の認識」とは、すべてのものに共通のものの認識であるのだから、これは当然のことといわねばならない。これに対して、個性性の認識という点は、ほとんど問題にされてこなかったといってよい。だがこれもまた当然のことといわねばなるまい。この点に関する明示的な記述が『エチカ』の中には見出されえないからである。スピノザの哲学における個性性の問題を重視したドゥルーズの解釈においてさえ、第二種の認識において我々が自己の個性性をいかなるものとして認識するのか、という角度からの問題提起はない。しかし、我々はこの問題が、『エチカ』を解釈する上での最重要問題のひとつであると思う。個性性の問題は、それ自体として重要であるというだけでなく、共通性の問題に関する理解に直結すると考えられるからである。

そもそも、すべてのものに共通のものを対象にした「第二種の認識」が成立する契機は、喜びの感情の増大にある。ところで喜びという感情の実質は、外部からの刺激が、刺激を受けた個体の個性性に適合しているという事態にある。我々が共通性の認識へ到る通路は、こうした事態

において他にない。とすれば、共通性の認識には、個性性の認識が本質的な仕方に関わっているということになる。このように、個性性の問題を抜きにして共通性の問題を論じることが、本当はできない相談なのである。だから、これまでのスピノザ解釈は、個性性に関する問いの欠落ゆえに、共通性に関する問題にもじつは十分に答えていないのである。

しかも、第二種の認識における個性性の問題の重要性は、第三種の認識の解釈との関連でも指摘できる。『エチカ』において、人間存在の究極形態として描かれている第三種の認識が、個体の本質の認識とされている以上、もし第二種の認識が、ただただ共通性の認識しか我々にもたらさないとすれば、第二種の認識から第三種の認識への移行は、共通性から個性性が導出されるという、まったく理解不可能な論理たらざるをえないということになる。事実、何人かの優れた哲學家は、まさにこうした理由で、第三種の認識を理解不可能なものとし、スピノザの理論的誠実性に疑念を呈してさえいるのである。しかし、我々の考えでは、これは彼らが、第二種の認識における個性性の問題を無視したことの、当然の帰結にすぎない。それをスピノザのせいにするのは的はずれである。

このように、第二種の認識における個性性の認識という問題は、『エチカ』の解釈において決して無視されてはならないものである。こうした観点から、共通のものの認識と個性性の認識という、正反対のものを対象とする二つの認識が、いかなる関係にあるかを追求する必要があると我々は考えたのである。中心になる議論を要約すると、次のようになる。

外部からの刺激によって人間身体に生じる変様には、大別して二種類のものがある。身体の個性性に合致する変様と、それに合致しない変様である。前者は喜びの感情として、また後者は悲しみの感情として、我々の欲望のあり方を規定している。ところで、人間身体の個性性に合致するような変様とは、本来なら人間身体がそれ自身で実現すべき変様にほかならない。そのような変様が、外部の力によって生み出されうるので

ある。人間が受動から能動へ移行する契機はここにある。

受動から能動への移行は、人間精神が喜びの感情によって自己の個性性を暗示されている状態から、それを自己自身の内に見出すような状態への移行という意味をもつ。ところが、異なった個性性をもつ外部のもののからの刺激を契機にして、こうした移行が可能となるには、外部のものと人間身体とに、何か共通のものがあるのでなければならない。この共通のものについての認識が「第二種の認識」である。問題は、この共通のものがいかにして認識されるかである。それはまず、人間身体の個性性に合致するものとして知られる。とすれば、共通のものの認識は、個性性の認識に含まれる形で我々に与えられると考えられるのである。

以上の点を、『エチカ』のテキストに即して詳しく議論すること、これが第四章の第一の主題である。第二に、この議論からえられた結論をもとに、スピノザのいう共通のものとは何かについて、ひとつの解釈を提出してみたい。ここまでは、第二部定理三八、三九がもっぱら議論の対象になっている。続いて第三に、人間が自己の個性性を知ることといふことがいかなることであるかを、受動から能動への移行に伴う具体的な感情の分析をとおして明らかにしたい。その際、スピノザが力学的見地から身体の個性性の特徴について述べたテキスト、第二部要請二から六、および補助定理四から七を参照する。またここでとりあげる具体的な感情は「哀れみ」と「勇気」であるが、前者は第三部定理二七および第四部定理五十、後者は第四部定理六九の解釈として論じられている。「喜び」の感情が、人間の存在を変貌させていく動的な仕組みを、以上の考察でいささかでも明らかにしてみたいと思う。

*

ここまでで、「人間はいかにして能動たりうるか」という主題の下での考察は終わる。残る第五章は、その存在を能動へと変貌させ、自己自身たることを実現した人間、スピノザのいう自由人とは何かについての

考察である。自己自身として存在するということはいかなることなのか。この点を、自己自身を知らぬ人間、スピノザのいう無知なる者と対比させることで明確にできると思う。我々がそこで論証を試みたのは、自己自身たることを知る人間は自己のイメージを欠いた存在であるという命題である。イメージなき自己、我々はこれが、スピノザ哲学のひとつの境地であると思う。

自由人に関するテキストは、第四部定理六七および定理七三。無知なる者については、第四部定理六六を参照。この章では、第一章、第二章ですでにくり返し論じた「感情の模倣」の議論をいまいちど論じている。「妬み」「高慢」「自卑」という、無知なる者の生態を規定する感情が、「感情の模倣」から出てくると考えられるからである。この点に関連するテキストは、第三部定理五二、五三、五五、五七、五八である。我々は、これらのテキストを入念に分析することで、無知なる者の生態をできる限り厳密に記述したのである。もちろん、この記述の目的は、自由人がこれらの感情からいかに遠い存在であるかを示すためである。そして最後に、第四部定理三九と五八をもとに、自由人と「名誉」との関係が考察されている。

＊

第一章から第五章までの議論を通して、我々が一貫して明確にしようとしたのは、人間を突き動かしているのは、自己自身たろうとする欲望にほかならず、喜びの感情はこうした欲望の発展を促進しうる唯一のものである、という点である。我々人間は現実にはそのような欲望に従っているにもかかわらず、そのことを自覚していない。人間はめったなことではこの自己自身たろうとする欲望を自分のものにしようとはしない。何らかの力によって強いられることなしに、人間は自己自身への変貌の試みに手を着けようとはしないのだ。だが少なくとも、それがいかなる試みであるかを、我々は『エチカ』の読解によって学ぶことができる。

そしてそれがいかに困難な試みであるかも。我々は、この試みを、「喜び」の方法による自己認識の試み、と名付けたいと思う。ではスピノザのいう喜びとは何か、それはなぜ方法たりうるのか、そしてそれはいかなる仕方で我々を導きうるのか、これらの点を以下の論考で明らかにしていかなばなるまい。この方法がいかに困難なものであるかという点は、結論で論じることにする。

注

- (1) 正確な題名は『神、人間および人間の幸福に関する短論文』である。慣例にしたがって『短論文』という短縮形を用いる。原文テキストはラテン語で書かれていたらしいが、現在我々に残されているものは、当時オランダ語に訳されたテキストのみである。
- (2) 「漠然とした経験」は、ラテン語原文では *experientia vaga* である。*vaga* とは、語源的な意味では、方向が定まらずただいきあたりばつりにあちこち動き回る状態をいう。スピノザが、この意味を含ませて *vaga* という言葉を用いていることは、『知性改善論』の十九節で「漠然とした経験、すなわち知性によって方向づけられていない経験」といわれていることから明かである。ちなみに、現代フランス語訳 (*L'Ethique de Spinoza*, traduction de A. Guérinot, éd. Ivrea, 1993., *Ethique* texte original et traduction nouvelle par Bernard Pauturat, éd. Seuil, 1988.) では、この部分が *expérience vague* となっていて、字面だけを見ればラテン語原文とまったく同じであるが、現代フランス語の *vague* には、もはやその語源的な意味は残っていない。現代フランス語においてこの意味を残しているのは、例えば *nerf vague* (迷走神経)〔解剖学〕のような、特別な用法に限られる。しかもこの例は、『プチ・ロベール辞典』によれば、十七世紀に成立したものなのである。現代フランス語でこうした語源的意味を継承している単語は、放浪ないし移り気を意味する *vagabond* である。
- (3) 以下、『エチカ』の記述は、特に断りのない限りすべて第二部定理四十注解二による。
- (4) Cf. Martial Gueroult, *Spinoza II*, Aubier, 1974, p.598 スピノザは、第三の知覚様式について、一方でそれは確実であると述べ(TIE § 21n.2)、他方で十全ではないと述べる(TIE § 19)。これは、真であるが十全ではない、といっているに等しい。ところが、スピノザ自身、後になって(1675年)、書簡六十で

真の観念と十全な観念のあいだにはいかなる相違も認めないと明言している (GIV270)。ここから振り返って見れば、『知性改善論』での知識論は、まだ未完成のものだと考えるのが適切な解釈であろう。スピノザが、真なるものと十全なものとのあいだにある、この重大な溝を埋めることができたのは、「共通概念の理論によってである」というのがゲルレーの解釈である。ibid. p.600

- (5) ibid. p. 597
- (6) Cf. Victor Delbos, *Le Spinozisme, Cours à la Sorbonne en 1912-1913*, Vrin, 1987, p.97
- (7) ibid., p.98
- (8) Cf. Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981, p.191
- (9) ibid. p.182
- (10) Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, 1969. この書物は、第一部「実体のトリアード」、第二部「平行論と内在性」、第三部「有限様態の理論」という三部からなる。第一部では、神＝自然＝唯一実体の形而上学が、第二部では心身平行論における知識論が、それぞれ主題となっている。つまり、ここではまだ、スピノザの実践哲学そのものは問題になっていない。実践哲学が中心問題となるのは、第三部においてであり、その中でも特に重要性が与えられている論点が「共通概念」の解釈なのである。このように、ドゥルーズのスピノザ論は、その実践哲学のみを対象としたものではなく、スピノザの哲学全体を論じたきわめて重厚なものである（ただし、政治論に関する解釈は不十分であるといわざるをえない）。我々が以下で言及するのは、実践哲学が扱われている部分（第三部）のみであることを、ここで注意しておくべきであろう。
- (11) Cf. *Discours de métaphysique*, § 9
- (12) Cf. “considérations sur la doctrine d’un Esprit universel unique,” Gerhardt(ed.) *Die Philosophischen Schriften* VI, p.530
- (13) この点に関しては、第四章の注(3)で詳しく論じられる。
- (14) Cf. Deleuze, op.cit., pp.179-180
- (15) スピノザは、この点を第二部定理八注解で視覚的な例を用いて説明している。円の中には、DEのように互いに交わり、相互に等しい比で自らを分割するような二つの線分が無限に存在する（図参照）。これら無限の線分の対は、円の中に「含まれている」。ところで、これらの中でDEのみが現実存在するとしたらどうか。つまり図にあるように、円の中に実際に書き込まれたとしたらどうか。その場合には、とスピノザはいう。その場合には、この線分

の観念は、円の中に含まれている限りにおいて存在するばかりでなく(non tantum)、さらにまた(sed etiam)その線分の現実存在を含む限りにおいても存在する。そしてこの点において、円の中に含まれる他の線分と区別されるのだ。

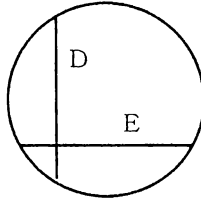


図 第二部定理八注解より

この図によってスピノザがいおうとしているのは、かりに円の中に実際に線分が書き込まれていなくても、我々はその中に、無限の線分を、円とは区別して認識しうることにはかなるまい。同様に、分割不可能な属性の中にも、個物はすでに個体化した形で含まれており、その観念は属性そのものとは区別して認識されうるのだ（もちろん神によって）、とこの注解はいつているのである。

(16) Cf. Deleuze, op.cit., p.201

(17) ibid. p.225

(18) ibid. p.198

(19) Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, éd. Minuit, 1981, p.42 この書物は、上で言及したスピノザ論とは別個のものであり、二百ページに満たない小著である。その中には、実践哲学に焦点を定めた五編の短い論文と『エチカ』の主要概念に関するインデックスが収録されている。

第一章

政治論における「共同の権利」

共同体の仕組み

1 自然権

各々の個物が自然のままで持っている権利、すなわち自然権(jus naturae)とは、個物が自己の存在を維持する権利にほかならない。スピノザは、こうした権利が自然の力そのものによって規定されると考えた。すなわち個物が現実存在し活動する力によって、自然権は規定されるのである。この考えにしたがえば、各々の個物は、それがもっている、現実存在し活動する力の分だけの自然権をもっていることになる(TPII3)。換言すれば、個物の自然権はその個物の力が及ぶところまで及ぶのである(TPII4)。このように、各々の個物に自己の存在を維持する自然の権利が認められるのは、それらが現実存在し活動する力をもつと考えられるからなのである。スピノザにおいて、力以外に自然権を規定するものは何もない¹。だが何故だろうか。

スピノザによる自然権の規定は、個物の力を神ないし自然の力の一部とみなすその形而上学からきている。有限な個物はすべて、現実存在し活動することのみを本質とする「絶対に無限」(ID6)な実体たる神の様態であり、したがって個物を現実存在させ活動させる力そのものは、すべての個物がその中で考えられるところの「神の力」(TPII3)ないし「自然

の力」(TPII4)であるといわれる。各々の個物は神ないし自然の力を「一定の仕方では表現している」(III6Dem.)と考えられるが、個物において行使される神ないし自然の力は「コナトゥス」(III6Pr.)とも「衝動」ないし「欲望」(III9Sc.)とも呼ばれる。そしてこれらは各々の個物が自己の存在に固執する作用と定義される(III7Pr.)。とすれば、個物のもつ力がそのまま個物の自然権を規定すると考えられるのは当然である。自然権とは個物が自己の存在を維持する権利なのだから。個物の存在そのものを規定するものが、神ないし自然の力以外に与えられていない以上、その自然権もまた力のみによって規定されなければならない。こうしてスピノザは自然権に関する議論からいっさいの道徳的含意を閉め出すのである。

自然権がただ力によって規定されるとき、人間が共同体ないし国家状態を形成する仕組みは、アリストテレス-スコラ主義のいう「社交性」なるものには、もはや求められえない²。これと同様の結論に達したホッブスが、いわゆる「契約説」という論理を唯一理解可能なものとして提出したことはよく知られている。ところがスピノザは「契約説」をも却下するのである。ではいったい人間に共同の生活を行わせている仕組みはいかなるものだとスピノザはいうのだろうか。これが問題である。

2 共同の権利

自然権を規定する個物の力は定まった有限なものであり、外部の力によって無限に凌駕されている(IV3Pr.)。それゆえ各々の人間が単独で自己の自然権を行使しようとしても、外部の力に比較すればそんなものは無いも同然である。実際それは「現実においてよりもむしろ空想において存在するにすぎない」(TPII15)といわれている。人間の自然権は、多数の人間が一体となることで構成される集団的な権利においてのみ現実的に考えられうるのである。多数の人間の力によって構成される権利、

スピノザはそれを「共同の権利(jura communia)」と呼ぶ。各々の人間は、こうした権利の下においてのみ自己の存在を維持することができる。すなわち自己の自然権を現実的に行使しうるのである。「人類に固有なものである」としての自然権は、人間が共同の権利をもち、住みかつ耕しうる土地をともどもに確保し、自己を守り、あらゆる暴力を排除し、そしてすべての人々の共同の決定によって生活しうる場合においてでなければほとんど考えられえない」(ibid.)。

このように、各々の人間の自然権がその中でのみ保持されうるような「共同の権利」は、個々の人間の力の総和として考えられている。それゆえ「共同の権利」がより多くの人間によって構成されるにしたがって、外部の力に対する抵抗もそれだけ大きくなり、各々の人間はそれだけ多く権利を持ちうるということになる(ibid.)。また各人が自己の存在を維持するには「すべての人間の精神と身体が一緒になってあたかも一精神一身体を構成する」ような仕方でも多数の人間の力が強固に結合することほど価値のあることはないという主張(IV18Sc.)も、こうした力のみにもとづく論理の帰結である。

ではスピノザは以上のような議論によって何がしたいのだろうか。各々の人間の自然権は単独では無に等しいがゆえに、人間は他の人間と共同して生活しなければならぬというのだろうか。もちろんそうではない。そのような規範的な含意は上で引用したテキストのどこにも読みとることができない。そもそもそのような道徳的規範は自然の力のみにもとづく論理によってあらかじめ排除されている。それならば、人間は単独で自己の存在を維持することができないがゆえに他の人間との共同を欲するというのだろうか。もちろんこのように解釈することもできない。上に引用した箇所でも、スピノザはそのような人間の欲求についてひとことも述べていないからだ。そもそも人間が自己の存在を維持するためとはいえ、他の人間との共同を望むなどということ自体が疑わしい。なぜなら人間はその本性からして妬みその他の感情に従属しており、それゆえ「本性からして互いに敵である」(TPII14)からだ。スピノザ自身が「共

同の権利」について述べる直前でこう明言しているのである。

先入観をもたずにテキストを虚心に読むなら、スピノザがいおうとしていることは単純明快である。自然権が力のみによって規定される以上、各々の人間の自然権は自然全体の権利に比較して無限に小さく、それ自体ではほとんど考えられることができない。それは「共同の権利」の下ではじめて考えられうるのだとスピノザはいつている。これとは逆に、各人の自然権をそれ自体で考えられうるものとみなすなら、他人と共同しなければならぬという規範や、他人と共同しようと欲するような人間の性質（社交性）を、共同という事象を説明するためにわざわざ持ち出さねばなるまい。それはいわば自然の中の人間を「国家の中の国家」(TPII6)のごとく考えることである。スピノザは各人の自然権が「共同の権利」の下でのみ考えられうる 것으로、こうした説明を否定しているのである。つまりここでスピノザは、人々が共同体を形成する仕組みについて何も語っていない。ただその説明がどのような観点からなされなければならぬかを述べているだけである。現実には各人の自然権はすでに「共同の権利」の下にありその中でのみ考えられるのに、わざわざ規範や社交性を持ち出す人々は、個々人の自然権をそれ自体で考えるという抽象的な思考に陥ってしまっているのだ。そしてホッブスによって提出された「契約説」という論理の中にも、スピノザは同じ抽象的思考を読みとったのである。

3 契約説の否定

ホッブスもまた各人が自己の自然権を単独で行使し、自己保存を追求するという抽象的な前提から出発して(ELXIV6, LevXIV)、各人の権利の追求から生じる混乱（戦争状態）を想定し(LevXIII)、そのような状態を回避する手段として「契約」を持ち出した。つまりホッブスにおいても自然の中の人間があたかも「国家の中の国家」のように考えられてい

るのである。この点ですでにホッブスは抽象的な思考に陥っている。だがさらにホッブスによれば、戦争状態を回避すべく各人が利害計算をおこない、そこから理性による自然法の認識にもとづいて国家契約がなされることになっている。ホッブスは次のようにいう。「理性は情念と同じくらい人間の本性に属し、すべての人間において同一である。というのもすべての人間は、彼らが到達しようと望むもの、すなわち自己自身にとっての善に向けて方向づけられ統治される意志をもつということにおいて一致するからであり、それこそが理性のはたらきなのである」(ELXV1)。それで「契約」とは、すべての人間が理性にもとづき、「相互的な利益を考慮して」なされる権利の譲渡のことであるとされるのである(ELXV8)。このとおりだとすれば、国家状態における人間は理性にしたがって生活していることになるだろう。しかしスピノザによれば、国家状態においても人間が理性的であることは現実には稀である。ホッブスもいうように、各々の人間はできる限り自己の存在を維持しようとしているのだから、もし理性の命令に従うことが盲目的欲望に従うことと同様に我々の力の内にあるとしたら、すべての人間が理性に導かれて賢明な生活をうちたて、自己の権利を享受しえたであろう。ところが「実際には少しもそうっていない」(TPII6)のである。ホッブスは人間がどのように他の人間とともに共同体を形成して生活しているかという「実際のあり様(praxis)」をみていない。これに対してスピノザは「実際のあり様と最もよく調和することを、．．．人間本性の状態そのものから導き出すこと」(TPI4)が必要であるという。では実際のあり様を説明する人間本性の状態とは何か。人間はほとんどの場合、理性ではなく感情に従属しているということ、これである。では何故人間本性の状態は理性よりも感情に従属するようになっているのだろうか。

スピノザによれば、人間が理性の命令に従わないことを人間本性の欠陥のせいにすることはできない。それは自然の秩序の中で必然的に生じることにはすぎない。人間を行動へ決定する欲望が理性から生じようがその他の原因から生じようが、それらはともに人間が自己の存在を維持し

ようとする自然的力の表現であり、したがって人間はその賢愚を問わず常に自然の諸法則・諸規則にしたがってのみ行動していると考えられる(TPII5)。では人間を理性よりもむしろ感情に従属させる理由はどのようなものなのか。

くり返していえば、人間が自己の存在を維持しようとする力は外部の力によってつねに凌駕される。それゆえ人間は自己の本性のみによって説明できないような変化を被らざるをえない(IV4Pr.)。こうした状態をスピノザは「受動」(IIID2)と呼ぶ。スピノザによれば、我々の身体が外部の力によって変化を被るのに平行して、我々の精神にも一定の変化が生じている。スピノザはこうした心身の変化を「変様(affectio)」と呼ぶが、身体の変様の観念として精神の側で生じる変様が「感情」なのである(III9Sc.)。身体の変様が外部の力によって生じている限り、精神がそれについて形成する観念は「不十全」なものであり、そこから混乱した「受動感情」(A.GD)が生じる。スピノザが理性に対して感情というとき、厳密にはこうした受動感情を意味している。というのもスピノザによれば我々が外部から作用を受ける限りで我々の内に生じる受動感情の他に、ただ我々の力のみによって生じる能動感情がありうるからだ(III58Pr.)。そしてスピノザにおいては能動感情によって行動に決定されるということが、理性によって行動に決定されるということと同義に理解されるのである。このとき我々は他人の権利を何ら害することなしに自己の権利を享受しうるだろう(IV37Sc.2)。そこでは「友愛」にもとづく真の共同が成立するはずである(IV37Sc.1)。もっともいま問題になっているのはこうした意味での共同ではない。外部の力が人間の単独の力をはるかに越える以上、我々はつねに受動感情によって行動に決定され、理性的に生活することなど稀だからだ。とはいえ、人間がほとんどの場合合理的に生活することができないのは、人間本性の欠陥のためではないということは、もうすでに明らかであろう。人間の存在が自然の力として規定され、かつ自然全体の力が人間の単独の力を上回ることは誰にも明らかである以上、人間が理性よりも感情に従属するという「人間本

性の状態」の中に、何ら欠如や欠陥を認めることなどできないのである。

以上のようなスピノザの議論には、いわゆる「自然法(*lex naturae*)」に関するきわめてラジカルな見方が含まれているということを、ここで指摘しておかねばなるまい。ホッブスにおいて、「自然法」とは、人々がそれに則って自らの自然権を行使すべき規範という意味をもつ。これに対して、スピノザは「自然法」にそのような規範的な意味をいっさい認めない。スピノザにとって、「自然法」とは、各々の個物がそれに従って現実に自然権を行使しているところの法則あるいは規則にすぎない。したがって厳密には、スピノザは「自然法」でなく「自然法則」しか認めていないのである（ラテン語原文は、「自然法」も「自然法則」も、ともに *lex naturae* である点に注意すべきである）。『政治論』第二章四節で、スピノザはこういつている。「このように、私は自然権ということで、万物がそれにしたがって生起するところの、自然の諸法則ないし自然の諸規則そのものと解する。すなわち、自然の能力そのものと解する」。こうしてスピノザにおいては、「自然法」はその規範的含意を抜き取られ、各々の個物の自然権の行使を内在的に規定している自然的規則としての「自然法則」となる。自然法則に従うことなしには、いかなる自然権の行使も現実にはありえないのである。『神学・政治論』では、「自然法則」が「自然の仕組み(*institutum*)」と呼ばれ、この点がもっとはっきりと述べられている。「私は自然権および自然の仕組みということで、各々の個体の自然の諸規則ということ以外の何も理解していない。この諸規則に従って、各々のものは一定の仕方で現実存在し活動するように、自然的に決定されている、と我々は考える。例えば、魚は泳ぐように、大なるものは小なるものを食うように、自然から決定されている」(TTPXVI, GIII175)。このテキストに、何ら誤読の余地はあ
るまい。各々の個物は、規範によって義務づけられるのではなく、規則によってただたんに決定されているにすぎない。個物の自然権の行使を、外部から規範という形で規制し義務づけるものとしての「自然法」という考えは、やはりスピノザにはない。スピノザにおいては、各々の個物

が欲しようと思えまいと、自然権を行使するというのが、自然法則に従うことなしにはありえず、その意味で自然権と自然法則は区別されないのである。

ところで、議論をここで元に戻すと、感情はただ力によって生じるものであるがゆえに、ある感情を抑制するにはそれよりも大きな感情によるほかないことになる(IV7Pr.)。それゆえ理性による善・悪の認識は感情を抑制してはくれないのである。「善および悪の真の認識は、それが真であるというだけではいかなる感情も抑制しえない」(IV14Pr.)といわれるのはこの意味においてである。そうだとすれば、他の人間と共同して生活することが自己保存にとっては得策だということがかりに認識されたとしても、そのような認識に人間は決して従うことができないであろう。すなわち他の人間と共同することが善であるという「真の認識」は、それと反対のいかなる感情も抑制しえないであろう。にもかかわらず、人間は現実には他の人間と共同して生活している。このことは、人間を共同させる仕組みが理性以外のところにあるということを示している。そしてここからみれば、理性による「自然法」の認識を国家契約の出発点としたホッブスは、やはり現実とは正反対のことを述べているといわざるをえない。ホッブスは自然状態における人間を「国家の中の国家」のごとく考えることで、人間の規範意識や社交性を持ち出す人々に劣らぬ、抽象的な思考に捉えられてしまったのである。

問題は、単独で自然権を行使しようとする各々の人間が、何らかの仕方では他の人間との共同という状態に移行する過程を想定することで、共同というあり方を説明しようとする思考法にある。ホッブスの契約説もまた、こうした思考法によって成り立っている。そしてこの意味でなら、スピノザは契約説を否定していたといってもよいであろう³。

スピノザが自然権をすでに「共同の権利」の中にあるものとしてのみ考えたのは、このような思考法そのものを否定するためだったといってもよい。こうした思考法に対して、スピノザは「共同の権利」の下で現実には自己の自然権を行使している人間を規定している諸力の中に、人間

を共同させる仕組みを見出そうとするのである。

4 共通の感情

人間がその外部にある諸力によって必然的に受動感情に従属するのだとすれば、人間を共同させる仕組みはこの受動感情そのものの中にあると考えなければならない。事実、スピノザはそう結論づけるのである。

「人間は、前述のように、理性よりは感情によって導かれるのであるから、民衆(multitudo)は理性の導きによってでなく、何らかの共通の感情(affectus communis)によって自ずから一致し、あたかもひとつの精神によってのように導かれることを欲するということがここから帰結する」(TPVI1)。

我々の解釈では、スピノザは、彼がここで「共通の感情」と呼ぶものを、民衆が国家状態を形成する動因とみなしている。「あたかもひとつの精神によってのように導かれる」ということは、最高権力の決定にしたがって生活する、ということの意味していると考えられるからである。こうした解釈にたつなら、このテキストに関連してふたつの重要な問いがたてられる。第一に、「共通の感情」とは何か。そして第二に、なぜそれが民衆を国家状態へ導く動因であると考えられるのか。このふたつの問いに答えることで、人間を共同させている仕組みについての、スピノザの考えを明らかにすることができると思う。

第一の問題。受動感情に従属する人々が、あたかもひとつの精神によってのように導かれたがるようにさせる「共通の感情」とはいったい何だろうか。これに対しては、そもそもそのような感情が本当にありうるのだろうか、という疑問が生じる。というのもスピノザは『エチカ』第三部定理五七で「任意の個体に生じる各々の感情は、ちょうどある個体の本質が他の個体の本質と異なっているのと同じほど、他の個体に生じる感情と相違している」と明言しているからである。しかもこれを受ける

形で『エチカ』第四部定理三二では「人間は受動に従属する限り、その限りで本性において一致するとはいわれえない」とされる。なぜなら受動であるということは、自己の内に自己の本性によっては説明できないようなことが生じるということを意味し、したがってその能力の部分的な否定であるからだ。それで、かりに受動的な人間どうしが一致することがあったとしても、それは本性における積極的な一致を意味せず、ただ両者の本性を否定するようなものにおける一致ということの意味するにすぎない。このようなことを本来は一致とはいわないだろう。例えば、白と黒がともに赤でないという点で一致するといいうるとしても、それはじつのところ何ら一致ではないように。あるいは石と人間がともに無力で有限であるという点で一致するといいたとしても、それもまた何ら一致ではないようにである(IV32Sc.)。それゆえ、事態をありのままにみるならむしろこういわなければならない。「人間は受動という感情に掬えられる限りにおいては本性において互いに相違しうる」(IV33Pr.)と。

このように『エチカ』のテキストは「共通の感情」の存在をむしろ否定している。しかしスピノザは『政治論』では、人々を共同させる動因は「共通の感情」にほかならぬと明言するのである。ここでくり返し問うてみよう。スピノザのいう「共通の感情」とは何なのだろうか。明らかにスピノザは「共通の感情」によって人々が現実一致するとは考えていない。人間は受動感情に従属する限り互いに相違しうるのだから。事実、テキストをみれば、そこでスピノザは人々が「共通の感情」によって「一致することを欲する」といっているだけである。「共通の感情」という、我々をして他の人間たちと同じように行動しようとさせるある感情が存在するとかテキストには書かれていないのだ。それなら、「共通の感情」とはいったい何なのか、が問題である。

スピノザは「共通の感情」の代表的なものとして「希望」と「恐怖」(TPIII9)をあげている。しかしもちろん、各人の希望や恐怖の内容が同一のものであるがゆえにこれらが「共通の感情」と呼ばれるのではない。すぐ上で指摘したとおり、『エチカ』の中でスピノザはむしろ、どのよ

うな受動感情であれ、その内容が万人のあいだで一致するというようなことは不可能だと考えていた。ここではさらに希望と恐怖に絞って、これらの感情が人間によって千差万別になってしまう理由を、より具体的な形でみていくことにする。

「希望」および「恐怖」はどのようにして我々の内に生じるのだろうか。スピノザは『エチカ』第三部定理十八注解二において、それを次のように説明している。「希望とは我々がその結果について疑っている未来または過去のもの表象(imago)から生じる不確かな喜びにほかならない。これに対して恐怖とは同様の仕方では疑わしいものの表象から生じる不確かな悲しみである」。この説明から明瞭に分かることは、希望と恐怖という感情の実質が喜びと悲しみであるということである。未来や過去の偶然的な事柄の表象に関係する喜びと悲しみ、それが希望と恐怖である。

まずは希望を例にとって考えてみたい。希望とは我々に喜びをもたらすであろうものに関する感情である。では我々はどのようなものを自己に喜びをもたらすものとして思い浮かべるのだろうか。これまで自己に喜びをもたらした事物である(III12Pr.)。しかしそれだけではない。自己に喜びをもたらした事物と同時に知覚された事物(III14Pr.)や、自己に喜びをもたらした事物に類似した事物(III16Pr.)をも、我々は自己に喜びをもたらすものとして思い浮かべる。

このように、人間はこれまでの経験によって形成された信念にしたがって自己に喜びをもたらすものを思い浮かべるのだが、スピノザはこうした信念を「記憶(memoria)」(II18Sc.)と呼んでいる。スピノザによれば、「記憶」とは「人間身体の外にあるものの本性を含む観念のある連結」にほかならず、この連結は「人間身体の変様の秩序および連結にしたがって人間精神の中に生じる」とされている(ibid.)。人間身体が外部のものから刺激され、一定の変様を被るとき、その変様には人間身体の本性と同時に外部のもの本性が含まれる(II16Pr.)。各々の人間身体には固有の本性があると考えられるがゆえに、かりに同一のものから同一の条件

の下に刺激されたとしても、それによって生じる人間身体の変様の秩序と連結は、各々の人間においてすべて相違したものとならざるをえない。ところでスピノザによれば、人間精神を構成する諸観念の秩序と連結は身体の変様の秩序と連結に平行して生じるので(II7Pr.)、各人が自己に喜びをもたらすものとして思い浮かべるものは各々の人間においてすべて異なりうるのである。そしてそのようなものの存在が疑わしいものであるとき、喜びは希望となる。悲しみないし恐怖に関してはこれと逆のことを考えればよい。

以上のように、各々の人間がすべて異なった「記憶」をもち、それにのっとり自己に喜びをもたらすものを思い浮かべている以上、個々の人間の希望する内容が一致するなどということは、まったく稀であると考えなければならない。恐怖についても、もちろん同様の仕方で議論することができよう。だから、希望と恐怖が「共通の感情」として機能するというスピノザの主張を理解するには、ここで観点を変えなければならない。すなわち「記憶」とは異なったレベルで生成する「希望」と「恐怖」について考えてみなければならないのである。

5 社会的感情の起源

ここで我々は、スピノザが『エチカ』第三部定理二七で分析した次のような事象に着目してみたい。スピノザはそこでこう述べている。我々は自分と同類のもの（つまり人間）がある感情に刺激されるのを思い浮かべる（表象する）と、自分もそれと同じ感情に刺激されるだろう、と。要するに、我々は他人が喜ぶのを思い浮かべると自分も喜び、逆に他人が悲しむのを思い浮かべると自分も悲しむのだとスピノザはいつているのである。そして我々の誰もが経験するこのありふれた事象を、スピノザは「感情の模倣」と名付けたのである(III27Sc.)⁴。

この「感情の模倣」に関する議論からは、予想される以上に多くの帰

結がもたらされるのだが、ここではむしろ次の点に注目したい。それは、「感情の模倣」という事象が成立するための条件としてスピノザが添付した但し書きである。感情の模倣が生じるには、我々が表象する人間に対して、我々があらかじめ何の感情ももっていないということ、この条件が満たされていなければならないというのである(III27Pr.)。問題はこの条件が何を意味するかである。我々があらかじめ何の感情ももっていない人間とは、我々が現実的な交渉をもっていない人間ということである。換言すれば、個々人の「記憶」には登録されていない人間ということである。だから、それはある人間の表象というよりも、「人間」という表象であるといった方がよい。スピノザ自身は、定理二九以下でこれを「人々(homines)」と言い換えている。

我々の考えでは、「感情の模倣」から喜びと悲しみが生成する条件として、スピノザがこの文言を付した意味はこうである。「感情の模倣」によって生成する喜びと悲しみは、外部の個物の本性を含む観念の連結つまり「記憶」とは別のレベルに設定されているということ、これがこの条件の意味することである。さて我々は、このレベルでの喜びと悲しみが、「共通の感情」としての希望と恐怖として機能しようと思う。ではいかにしてか、が問題である。その意味を以下で述べていきたい。

「感情の模倣」の帰結として、人間は、人々に喜びをもたらすと自らが思い浮かべていることを実現しようと努めるであろう、とスピノザはいう(III29Pr.)。何故か。人々がそれによって喜ぶという表象は自らの内にそれと同様の感情をもたらすが、我々は自分に喜びをもたらすと思われるものを実現しようと努めるからである(III29Dem.)。悲しみに関してはこれと逆のことが起こる。すなわち人間は人々を悲しみの感情に刺激すると思われるものが実現されることを嫌うであろう。

このような欲望をスピノザは「名誉欲」と呼んだ(III29Sc.)。人々を喜びに刺激するだろうと自分が思い浮かべたことを実行するなら、我々は喜びに刺激され、かつ自分自身をその喜びの原因として表象するだろう(III30Pr.Dem.)。これが「名誉」(III30Sc.)にほかならず、人々が喜びそ

うなことを実現しようと努めるとき我々はまさに名誉を欲望しているがゆえに、この欲望は「名誉欲」と呼ばれるのである。しかしじつは、それはあたかも自分が他の人々と一致しているかのごとくに振る舞おうとする欲望にすぎない。なぜなら、事態をありのままにみれば、我々はこので他人が喜びそうなことのみを眼中に置いて行為しているにすぎないからである。この意味で「名誉欲(Ambitio)」はじつは「追従」の別名なのである⁵。重要なのはこの点である。つまり「感情の模倣」は、人々への追従という姿勢を我々の中に生み出すのである。そして以下にみるように、このような姿勢は我々の社会生活の一面にすぎぬのではなく、じつは我々の欲望をつねに規定しているということをスピノザは明らかにしていくのである。

名誉欲＝追従を生成させる多数の人々の感情、それはもともと各人が自己の内に表象したものにすぎず、人々が現実は何を喜び何を悲しむかは分からない。しかし各人の存在が集団的な力の総和によって構成される「共同の権利」の下でのみ考えられる以上、我々はずねに「人々」という自分と同類の不特定多数の存在者に関する表象を形成する環境の中にいる。その結果、「人々」という表象はつねに我々につきまとい、我々の欲望を規定するだろう。すなわち我々の自然権の現実的な行使を規定し、かつ制限するだろう。我々はただたんに自己の感情にしたがってあることをなそうと欲望する度に、その結果が「人々」をどのような感情に刺激するかを思い浮かべている。それで、人々がそれによって喜びの感情に刺激されるだろうと思い浮かべることで当の本人も喜びを感じ、さらなる情熱を持ってそれを実現することに努めるだろう。逆に人々がそれによって悲しみの感情に刺激されるだろうと思い浮かべることで当の本人も悲しみを感じ、その実現を差し控えるだろう。だがこの場合にはまた、反対に自分の欲望を人々に認めさせようと努めるということもありうる(III31Cor.)。しかしこのことでさえ我々が「人々」という表象から逃れられない証拠であり、自分自身を他人に承認させようとするこの欲望もまた「じつは名誉欲である」(III31Sc.)。つまり人々に追従しよ

うとする欲望である。

さらに次のようなケースもある。各人がその感情によって欲望するのは、しばしば一人だけしか享受することのできないような種類のものである。ところが自分以外の「人々」が自分と同じ感情を共有するとすれば、自分が欲望している当のものが誰か他の人間に奪われてしまい、自分がそれを享受できなくなってしまう可能性がある(III32Pr.Dem.)。ところが人間は自分の感情を他人に承認させたい。それで我々は人々に対して「自分の愛するものへの賞賛を語ることを喜びつつ、それが信じられるのを恐れる」(IV37Sc.1)のである。

以上は各人の個人的な感情と「名誉欲」との関係から生じる事例だが、そうでない場合も考えられる。すなわち自分がそれまで無関心であった事柄も、それがひと度「人々」を喜びの感情に刺激するだろうと表象されるなら、我々はそのことを実現しようと必死になって努め、人々の賞賛を勝ち得ようとするであろう。あるいは逆に、人々を悲しみの感情に刺激するだろうと表象されうる事柄をなすことを我々は差し控えようとするであろう。もしそのようなことをあえてしてしまったときには、人々からの非難が待ち受けていると人間は信じるからである。これらは、純粹な形で表れた「追従」である。

各人が表象する「人々」の感情、それがこのような仕方であつねに我々の欲望を規定している。スピノザ自身、「名誉欲はすべての感情をはぐくみかつ強化する欲望である」(IIIA.D.44Ex.)といている。おそらく、我々の誰もここから逃れることはできない。換言すれば、このような喜びと悲しみは、ある意味で万人に共通している。つまり「共通の感情」としての希望と恐怖になりうるのである。ではいかにしてか。

我々はあることが人々を喜びの感情に刺激するだろうと表象することで喜びを感じる。このこと自体はもうすでに何度か述べた。ここでこのテーゼのもつ次のような側面に注意してみたい。人々の感情はただ各人が自己の意識の中で思い浮かべていることにすぎない。それゆえ、人々が現実に喜びうるか否かは決定不能であるということ、これである。し

かもこの事態は決して解消されえない。なぜなら、「人々」とは内容空虚な表象にほかならず、「記憶」に登録された個々の人間ではない。ところが現実には喜ぶのは個々の人間以外にないからである。このような、「人間」の表象と現実の人間とのあいだの落差を解消してくれるものはない。

にもかかわらず、我々は「人々」が喜ぶことを表象することで自分も喜びを感じることを止めない。いや、止められないのである。我々は「人々」が本当に喜ぶかどうか決定しえないまま、喜びを感じる。この喜びこそ、「不確かな喜び」としての希望にほかなるまい。悲しみについても同様のことがいいうる。「人々」があることを悲しむと表象しても、現実にはそうなるかどうかは決定不能である。だが我々はいったん「人々」が悲しむと表象してしまった以上、自分も悲しみを感じる。いうまでもなく、この悲しみが「不確かな悲しみ」としての恐怖である。

さて、あらゆる人間が「人々」の感情によってその欲望を規定されていると考えられるからには、こうした希望と恐怖は万人に共有されていることになる。この意味でこれらは「共通の感情」となりうるだろう。希望や恐怖の内容が共通するのではない。むしろ各人がどのような内容を表象しようとも、それが現実には生じるか否かが決定不能となってしまうがゆえに、希望と恐怖が産出され続けるという構造が共通なのである。

以上が「共通の感情」に関する我々の結論である。ではなぜこのような感情によって、民衆は「あたかもひとつの精神によってのように導かれることを欲する」のだろうか。換言すれば、「共通の感情」はなぜ国家状態の動因であると考えられるのだろうか。次に、この第二の問いに答えていかねばなるまい。

6 最高権力の起源

これまでの議論にもとづいてこの問いに答えることは、そう難しいこ

とではない。「あたかもひとつの精神によってのように導かれる」ということについて、『政治論』の別のテキストでスピノザはこういつている。「国家という身体は、あたかもひとつの精神によってのように導かれねばならず、したがって国家の意志は万人の意志であると考えられねばならぬのだから、国家が正であり善であると決定することは、各々の人間による決定と同じようにみなされねばならぬ」(TPIII5)。我々は、このテキストをもとにして、次のように論を進めることができよう。

読まれるとおりの、国家の決定を各々の人間の決定と同様のものとみなすこと、これが、我々があたかもひとつの精神によってのように導かれるための条件である、とスピノザはいつている。だから、「あたかもひとつの精神によってのように導かれることを欲する」ということの意味を知るには、我々がなぜ、国家の決定を各々の人間の決定と同様のものとみなそうとするかを考えてみればよい。その答えが、「共通の感情」に対する我々の解釈から導けるのである。

「共通の感情」として産出される希望ないし恐怖から不確かな要素を取り除くことは、個々人の力を越えている。人々の感情を模倣することで等しく各人の内に生じる喜びならびに悲しみは、個々人の力のみを眼中に置く限り、希望ないし恐怖たらざるをえないのである。それゆえ、人々が何を喜び何を悲しむのか、換言すれば、万人にとって何が善で何が悪か、何が正当で何が不当なことなのか、このことを、不確かさのない決定的な仕方で告げることができるものがあるとすれば、それは等しく「共通の感情」に捉えられているすべての人間の力によって構成された、ひとつの力でなければなるまい。ではそのような力とは何か。それがスピノザのいう「国家」ないし「最高権力(summa potestas)」にほかならない。「国家の権利は多数者の共同の力によって規定される」(TPIII9)。

とすれば、国家の決定にしたがうことによってのみ、我々は共通の善・悪ないし正当・不当の規範にのっとって生活しうることになる。そして国家の権利が多数者の力によって規定されと考えられる以上、

国家の決定にしたがうということは、万人の決定にしたがうということに等しい。すなわち、国家の決定は、各々の人間の決定と同様にみなされるのである。

さて、以上の議論から、次のような結論を導くことができる。人々が何を喜び何を悲しむか、つまりは何が共通の善・悪かという表象が各々の人間の欲望の行使を規定しているが、その表象には不確かな要素が必然的に含まれており、かつそれを取り除くことは各人の力を越えることである。だから人々が、多数者の力によって規定された最高権力による決定を万人の決定とみなし、それにしたがおうとすることの、そもそもの出発点は、感情の模倣から生じるところの、不確かな喜びと悲しみにある。つまり「共通の感情」としての希望と恐怖にある。ところが、国家の決定を各々の人間の決定と同様のものとみなすことは、我々があたかもひとつの精神によってのように導かれるための条件なのであった。こうした意味において、「共通の感情」をもつことは、「あたかもひとつの精神によってのように導かれる」ということの動因であるということになる。「共通の感情」が万人を共同させる動因となりうるのは、その中に、人間をして、最高権力の意志をあたかも各々の人間の意志であるかのごとくにみなさざるをえないようにするような、決定不能な要素が組み込まれているためなのである。以上が、第二の問いに対する我々の答えである⁶。最後に、政治論における以上のような議論が、スピノザの実践哲学にいかなる問いをもたらすかを考えておきたい。

7 政治論から実践哲学へ

スピノザの考えでは、人間は受動感情に従属する限り現実と一致しているのではなく、ただあたかも一致しているかのごとくに振る舞っているにすぎない。だから、異なった性行をもつ多数の人間が共同して生活する以上、そこでは人々を対立させる様々な問題が発生することは当然

である。共同とは必ずしも調和に満ちたものではないのだ。とはいえやはり「人間の共同社会からは損害よりもはるかに多くの利益が生じる」(IV35Sc.)のだから、共同という状態を解消することなど無意味である。むしろ、各人が自分の意向にしたがって生活することを欲するのば当然のことなのだから、そのような人間の性行が、決定的な分裂へと人々を導かぬような仕方での法が制定されねばならないのである。国家＝統治権(Imperium)の役割も、もっぱらここにあるとスピノザはみた。「安全は国家の徳である」(TPI6)といわれるのはこのような意味においてである。つまり、最高権力といえども、個々人に対して彼らの意見とは反対の意見を強制することなどできないのであって、それがなしうるのはただ、「健全な理性がすべての人間にとって有益であると教えるものを追求する」(TPIII7)こと以外にないのである。

このように、国家の徳が安全に存するのに対して、個人の徳は安全ではなく、むしろ自由ということに存する。「精神の自由あるいは強さは個人としての徳である」(ibid.)。スピノザによれば、自由とは理性によって導かれるということにほかならず(TPII11)、その限りで人間はただ自己の利益となるもののみを求めるのだとされている(IV24Pr.)。注目すべきは次の主張である。「我々が理性の導きに従って生活することにより多く努めるにつれて、我々は希望にあまり依存しないように、また自己自身を恐怖から解放するように、．．． それだけ多く努める」(IV47Sc.)。ここでいう「希望」と「恐怖」とは、すでにみたように、人間をして共通の善・悪の規範にのっとって生活することを欲望させる動因であった。スピノザは、自由な人間はそのような感情から解放されるように努めるというのである。

それではスピノザは、個人の徳たる自由は、希望と恐怖という「共通の感情」を動因として成立する国家の外で実現されなければならないというのだろうか。そうではない。各人の力＝自然権は「共同の権利」の下においてでなければ考えられえないという以上、国家の外では自己の利益を求めるところの話ではない。そこではそもそも各人の力＝自然権

がほとんど行使されえないのだから。したがって個人の徳たる自由もまた、国家の中で考えられなければならないということになる。つまり自由な人間は、国家を構成している「共通の感情」から解放されるよう努め、それと同時に国家の決定にもしたがうということになる。事実、スピノザはそう明言するのである。まずは『エチカ』第四部定理七三。「理性に導かれる人間は、自己自身にのみ服従する孤独の中においてよりも、共同の決定に従って生活する国家においていっそう自由である」。次に『政治論』第三章六節。「人間は理性によって導かれることが多ければ多いほど、つまり自由であればあるほど、それだけ確固として国家の法を護り、また自分がその下にある最高権力の命令を実行するであろう」。

では国家という枠組みの中で、人間はいかにして自己の力＝自然権を發展させ、自由を実現しうるのか。これがスピノザの実践哲学の問いなのである。

注

- (1) 権利は力によって規定されるというスピノザのテーゼは、1980年代にネグリやバリバルのスピノザ論が出て以来、よく知られるところとなった。このテーゼの意味は、権利が力に由来するということではないし、また権利が力にもとづくということでもない。つまりスピノザはこのテーゼによって権利の正当化を行おうとしているのではない。スピノザは「権利」の生成をその原因によって説明するために「力」という概念に訴えているのである。「権利」とは何かを知るには、「力」によってそれを理解しなければならぬとスピノザはいつているのである。この点を見誤るなら、スピノザの政治論の射程を十分評価することはできないであろう。反対に、このテーゼの意義を正しく受け止めるなら、それが極めて広い射程をもちうるという点は、バリバルによってすでに的確に指摘されている。Cf. Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985, pp.72-78.

我々の論文では、このテーゼのもつ射程の一端が示されているにすぎない。

- (2) グロチウスは、人間の社会生活を規定する自然法の基礎には「社交性」という本能があると考えた。理性がその含意を見出し一般的な格率へと引き写す

のだ。このように、人間は「社会的動物」であるというアリストテレス-スコラ主義の残滓がグロチウスの議論の中に認められる。この点をグロチウスの『戦争と平和の法』のテキストに即して明らかにしたのはマトゥロンである。Cf. Alexandre Matheron, "Spinoza et la problématique juridique de Grotius", *Philosophie* 4, 1984, pp.71-72.

なおグロチウスの自然法思想にまで生き延びていた「社交性」という概念を徹底的な仕方では排除したのは、いうまでもなくホッブズであり(LevXIII)、次いでスピノザである。

- (3) 周知のとおり、スピノザは『神学・政治論』第十六章で、契約説を語っている。しかしそれは、十七世紀の代表的な契約論者であるホッブズやアルトゥジウス等の語る契約説とは、似て非なるものであるというべきである。というのも、これまで述べてきたように、スピノザの議論においては、市民生活の規範たる「自然法」が認められておらず、また国家状態を形成して生活している人々は必ずしも理性の命令によってそうしている訳ではないと考えられているからである。つまり、スピノザにおいては、自然法と理性という、本来ならば契約説を構成するために不可欠な要件なしに、契約説が語られているのである。これで見れば、『神学・政治論』第十六章における契約説が、もはや契約説とは呼びえない何かについて語っているという解釈は十分に成り立ちうる。では、それは何についての理論なのか、がもちろん問題である。ただ残念ながら、この点に関して、筆者はまだ明確な解釈に到達できていない。

この問題は、フランスでも日本でも、近年になってようやく注目され始めたものである。筆者の知る限りでは、上野修氏が、『神学・政治論』は、契約説によっては語りえない何か、つまりは「契約説の外部」についての思考であるという観点から、きわめて興味深い論考を発表している。上野修「残りの者 あるいはホッブズ契約説のパラドックスとスピノザ」『精神の眼は論証そのもの』学樹書院, 1999, pp.17-50, 「スピノザ『神学・政治論』における社会契約と敬虔」『山口大学文学会誌』49巻, 1999, pp.159-172.参照。

- (4) 自分と同類のものがある感情に刺激されることを表象すると、自分もまたそれと同じ感情に刺激されてしまうという事象、それが「感情の模倣」である。もちろん、なぜこうしたことが生じるのかが問題である。我々はこの点を第二章で詳細に分析している。ここでは経験によって確認できる一般的な事象として「感情の模倣」を位置づけるに止め、そのようなものとして以下の議論の前提として用いることにする。
- (5) Ambitio の動詞形である ambio は、選挙の票集めをするということを意味

した。多くの票を集め人々に支持されるためには、人々の喜びそうなことをなし、その好意を勝ち得なければならない。この意味で Ambitio は何よりもまず「追従」を意味した。だが同時に、多くの人々に支持され、承認されることは名誉となる。この限りでAmbitioは「名誉欲」を意味したのである。Ambitio という言葉のこうした二義性をスピノザが巧みに利用して議論を構成していたということを指摘しているのは上野修氏である。上野修「スピノザの共有信念論」『山口大学哲学研究』第七巻, 1998, pp.70-72. 参照。我々はこの点を第二章で再び論じることになるが、上野氏の議論の具体的な内容についても、第二章の注(3)で紹介する。

- (6) 以上の解釈に対しては、次のような批判があるかもしれない。人間が共同して生活しているということと、人間が最高権力の下で、その決定に服して生活しているということを、我々が不用意に混同しているのではないかという批判である。確かに、市民生活のレベルで他の人間と共同して生活することと、政治的なレベルで最高権力の決定に服して生活することは、区別されなければならない。しかし、このような批判は、それが述べている内容は正しいとしても、スピノザの政治論には当てはまらない。その理由を述べる前にまず、我々がこれらのレベルを混同しているのではなく、スピノザのテキスト自体がこれらを同一レベルにおいて扱っているのだ、という点を指摘しておきたい。このことは、我々が以上で議論してきたテキストの中に明白に読みとられうる。というのは、スピノザの考えでは、我々人間は名誉欲＝追従という欲望によって、市民社会における生活の仕方を規定されているが、「共通の感情」とは、こうした欲望が生み出す希望と恐怖にほかならない。ところがスピノザは、そのような感情によって、人間は「あたかもひとつの精神によってのように導かれることを欲する」のだ、すなわち最高権力の決定に服従しようとするのだ、といっているからである。

ではなぜ上の批判はこの議論に当てはまらないのか。いっけんすると、まさにこの批判が述べているとおりのことを、スピノザはいつているというのに。その理由は、スピノザの政治論がその中で構想された、十七世紀のネーデルランド（オランダ）の現実にある。同時期のイギリスやフランスとは異なり、このスピノザの祖国では、ブルジョア市民層が形成する経済的＝私的領域と、個々人の私的利益の調整を計る政治的＝公的領域の分裂が生じていなかった。政治的＝公的領域と経済的＝私的領域の分裂、換言すれば国家と市民社会との分裂は、この時期のネーデルランドにはまだない。スピノザの政治論を解釈するにあたって、このような状況を考慮に入れる必要がある、という点を強調しているのは柴田寿子氏である。柴田寿子『スピノザの政治思想』未来

社, 2000, pp.94-98. 参照。

さて、スピノザの政治論が、こうした現実即して構想されたという観点に立てば（実際、そのように考えられる形跡は『政治論』のテキストにおいて何カ所も指摘できる）、上の批判が当てはまらないことは明白である。スピノザは私的領域と公的領域を混同しているのではない。そもそも、十七世紀のネーデルランドには、それらの明確な分裂が存在しなかったのだから。私的領域と公的領域の分裂、それらの矛盾・葛藤という事態は、我々の意識には自明のことのよう映るが、それらはもともとイギリスやフランスのような典型的な近代国家においてのみ生じ、それが後に一般化したにすぎない。スピノザはむしろ、こうした分裂の存在しない現実に向き合って、政治論を構想したのである。柴田寿子氏の言葉を借りていえば、スピノザの政治論における国家は、「市民社会の人間関係そのものを包摂してしまうようなキウィタスの延長線上にイメージされる国家」（前掲書, p.96）というべきものであろう。「共通の感情」という、きわめて私的なものの分析が、そのまま最高権力に関する議論に結びついていく理由は、こうした国家イメージの中にあると考えてよい。

第二章

模倣の論理

エチカの社会心理学

1 自己の利益を求めること

スピノザはエチカ第四部定理十八注解で、自己の本性に従って自己固有の存在を維持することが理性の命ずることすなわち「徳」であると述べ、それを実現するために我々が従うべき規範として「各人は自己の利益を求めるべきである」という原則を提示している。それと同時に、我々は単独で自己の存在を維持することができず外部にある様々なものを必要とするので、「すべての人間がすべての人間に共通の利益を求めることほど価値あることは何もない」ということが指摘されている。すべての人間に共通の利益となるようなものは、「共通概念」による認識と呼ばれる第二種の認識の対象である。『エチカ』の第一の課題は、第一種の認識から出発する我々がいかにして第二種の認識へ到達するかを示すことにあるが、この移行を可能にするための規範として「各人は自己の利益を求めるべきである」という原則が掲げられているのである。

スピノザがこうした原則を掲げた理由は明かである。「自己の利益を求める」という本来ならば徳の唯一の基礎たることを、不徳の基礎とみなし、そのかわりに「隣人を愛する」などということを徳の基礎であるとするキリスト教的な道徳に対する反対を表明すること、このことをお

いて他にあるまい。そしてスピノザは、こうした自らの原則にもとづいて次のような共同体のヴィジョンを描いている。

スピノザは、この原則に従い自己固有の存在を維持することが徳であるという。自己固有の存在とはその個性性を指し、その個性性は心身両面に関わっている。ここで身体の個性性についてみると、それは身体を構成する諸部分が相互に保っている「運動と静止の割合」(IV39Pr.)にあるとされる。各々の人間身体には固有の運動－静止の割合があり、それが身体の個性性をなす。スピノザが自己固有の存在というのはこのことである。したがって自己の身体の運動－静止の割合を維持することが徳であり、それに役立つようなものが自己の利益となるようなものなのである。そしてそのようなものは、すべての人間が固有の運動－静止の割合を維持することに役立つものでなければならないとされている。すなわち、それは万人に共通の利益となるものだとされているのである。第二種の認識が「共通概念」による呼ばれる理由はここにある。そしてここから次のような主張がでてくる。「各々の人間が自己に有益なものを最も多く求めるとき、人間は相互に最も有益である」(IV35Cor.2)。このように、スピノザにおいては、真の意味で自己にとって有益なものは、かえって万人に共有されうるものだと考えられているのである。何故そのような考えられるのか、がもちろん問題であるが、この点は第四章で詳しく論じたいと思う。ともあれ、「自己の利益を求める」ということが倫理的な生活の基礎に置かれる理由はこれで明かである。そのことが結局は万人の利益につながると考えられるからである。

これがスピノザの掲げる共同体のヴィジョンである。もっとも、それがあくまでヴィジョンであり理念であるという点に注意しなければならない。つまりスピノザはこうした共同体の可能性を説いているだけであって、それが現実にたやすく実現されるものだというニュアンスはいささかも込められてはいない。むしろスピノザはその実現が極めて困難なものであり、現実的にはほとんど不可能であるとさえ考えていたように思われる。何故か。人間が第一種の認識の実質である受動感情から脱却す

ることがほとんど不可能だから、という理由はもちろんある。だがそれ以外に、そもそも人間が自己の利益をまっとうに欲求することさえ不可能にしている原因がある。『政治論』の中に、その原因とは何かが明確に書き記されている。「各人は他の人々が彼の意向に従って生活し、彼の是認するものを是認し、彼の排斥するものを排斥することを欲求する。この結果、すべての人々がひとしく上に立とうと欲するがゆえに、みな争いに巻き込まれ、できる限り仲間を圧倒しようと努め、こうして勝利者となる者は、自分を益したことよりは他人を害したことを誇るにいたる」(TPI5)。だから、とスピノザは結論づける。だから民衆がもっぱら理性に従って生活することができると信じる人は「詩人たちの歌った黄金時代あるいは空想物語を夢みているのである」(ibid.)。

スピノザは、人間が理性に従って生活することは稀であるということを確認している。そしてその理由は、人間が自己にとっての利益を求めるよりも、他人に自己の意向を押しつけることに躍起になっているためだという。では何故こうなるのか、が問題である。スピノザはこの点すでに『エチカ』において証明済みだといっているのだが、それはおそらく第三部定理二七から始まる「感情の模倣」の議論を指していると思われる。そこで問題は、我々が自己利益の追求という姿勢を発展させてすべての人間に共通の利益を見出すことはなぜ困難だと考えられるのか、この点を「感情の模倣」の議論を手掛かりにして明らかにすることである。

そのために、以下ではまず、第一種の認識における人間の欲望のあり方をもとに、「自己の利益を求める」ということがいかなることであるかをみておくことにする。

2 喜び／悲しみと愛／憎しみ

我々は外部からの作用にさらされる「受動」という状態から出発する。

このとき自己の身体の運動－静止の割合は外部の力によって変様を被る。この変様には様々な度合いと様式があるが、スピノザはそれを二種類に大別した。運動－静止の割合が維持されるような変様と逆にそれが破壊されるような変様である。我々の精神はこうした身体の変様の観念をもち、それによって身体が存在を認識する(II19Pr.Dem.)。そして運動－静止の割合が維持されるような変様の観念は喜びの感情をもたらし、逆にそれが破壊されるような変様の観念は悲しみの感情をもたらし(III11Sc.)。ところで我々は自己の個性性を維持しようとするコナトゥスを持つがゆえに、身体の活動能力を増大しその個性性の維持に役立つものをできるだけ表象しようとし(III12Pr.)、逆に身体の活動能力を減少しその個性性の維持を阻害するものをできるだけ意識から排除しようとするだろう(III13Pr.)。これらが愛と憎しみの感情にほかならない。すなわち愛および憎しみとは、「外部の原因の観念を伴った喜びおよび悲しみ」(III13Sc.)のことなのである。

このように、第一種の認識において人間が自己の存在を維持しようとするコナトゥス、つまり「自己の利益を求める」という欲望は、外部の対象への愛・憎しみとして現れるのだが、このような感情の生成はほとんどの場合ただ表象にのみ関わる。例えば、人間は自分の愛する対象が破壊されることを表象すると、それだけで悲しを感じる(III19Pr.)。喜びの原因が取り除かれたからである。このことを裏返してみれば、あるものを愛するということは、そのものの存在が維持されることを望むということにすぎないことが分かる。では、自分の愛するものが喜びを感じていると表象されたとしたらどうか。こうした表象は、そのものの存在がよりよく維持されているということを意味している。喜びとはものの活動能力が増大していることを表示する感情だからである。したがってこうした表象によって我々は喜びを感じるだろう(III21Pr.)。いうまでもなく、この喜びは自分自身の喜びの原因の維持が確認されたことに由来している。さらにまた、自分の愛するものを何か他のものが喜びに刺激したと表象するなら、我々はその他のものをも愛するであろう

(III22Pr.)。なぜならその他のものは、我々の喜びの原因の維持を促進することで、結果的に我々自身の喜びの原因として表象されるからである。このように、外部の対象に対する人間の愛は、ただたんに表象の作用によってどこまでも増殖していくことが分かる。

しかし逆に、自分の愛するものが悲しみに刺激されたと表象するなら、我々は自分も悲しみを感じる(III21Pr.)。この表象は、自分の喜びの原因の活動能力が減少しているということ、すなわちその存在の維持が困難なものになったということを意味しているからである。さらに、自分の愛するものを何か他のものが悲しみに刺激したと表象する場合、我々はその他のものを憎むであろう(III22Pr.)。いうまでもなく、この他のものは、自分の喜びの原因の活動能力を減少させることで、結果的に自分の悲しみの原因として表象されるからである。もっとも、以上述べたことはすべて表象の中で起こりうることであって、必ずしも現実事態がそうになっている必要はない。例えば、我々は誰かが自分の友人の悪口を言っているのではないかと表象しただけで、その誰かを憎み始めるだろう。外部の対象へ向けられたコナトゥスは、ほとんどの場合表象にのみ関わると我々が述べたのはこういう意味である。

以上は自分がもともと愛している対象の場合だが、もちろん逆の場合も考えられる。最も基本的な型は次のようなものだ。我々は自分の憎んでいるものが破壊されることを表象すると喜びを感じる(III20Pr.)。悲しみの原因が取り除かれたからである。これでみれば、あるものを憎むということは、それが存在しなくなることを望むということの意味している、ということは明らかである。それゆえ、我々は自分の憎むものが悲しみを感じていると表象すれば、そのことで喜びを感じるだろう(III23Pr.)。当然である。悲しみは、この感情に刺激されているものの存在の維持が困難になっていることを表示する感情なのだから。しかし我々は、自分の憎んでいるものが喜びを感じていると表象されたとすると、今度は悲しみを感じるだろう(ibid.)。この表象は、自分の悲しみの原因が維持されていることを示しているのだから。このような訳で、我々は

自分の憎むものを悲しみの感情に刺激してくれる他のものを愛するし、逆に自分の憎むものを喜びの感情に刺激する他のものを憎むのである(III24Pr.)。くり返していえば、こうした事態が現実が生じている必要はない。例えば、我々は自分の嫌っている人間が誰かから痛い目にあわされたと表象すると、それだけで嬉しくなるということを否定しようがないであろう。

以上の議論から明瞭に理解できることは、**第一種の認識**において我々の心的生活を支配しているのは、こうした表象のメカニズムにほかならず、表象の中で行使される限りでの我々のコナトゥスないし欲望は、ひたすら外部の原因の観念を中心にして増殖していくということ、これである。こうした認識はもちろん不十全なものであり、それ自体としては脱却されるべきものである。

だから問題は、このような欲望をいかにして発展させ、それを**第二種の認識**といわれる共通の善の認識へと変貌させうるかである。スピノザの実践哲学の真骨頂はじつはこの、第一種の認識から第二種の認識へ我々を移行させる方法にあるといってよい。もっとも、スピノザはそれがすべての人間に実現可能な方法だとは考えていない。だが、こうした方法を説く以前に、スピノザは人間が自分の利益を求めるよりも、むしろ他人を自分の意向に従わせ、自分を益したことよりも他人を害したことを誇るという、呆れるばかりの現実を目の前にしていた。どうしてこうなってしまうのか。人間はなぜ自己の欲望を素直に発展させようとはしないのか。もちろん、スピノザはこのことをいささかも嘆いたりはしない。スピノザはこうした現実を人間の本性から「証明」しようとするのである。

3 感情の模倣と自己の身体

我々は愛する対象を享受したいと思い、憎む対象を破壊したいという

欲望をもつ。上でみたように、ここから派生する愛と憎しみが我々の心的生活のすべてであるといっても過言ではない。ところで我々が自己の利益を求めるためには、自己自身がひとつの身体であること、すなわち自己が対象から区別された個体として存在しているということを認知しなければならない。では我々はいったいどのようにして自分の身体を個体として認知しているのだろうか。我々はこうした認知を自明のものともなしているが、それは決して自明ではない。しかも以下にみるように、我々が自己の身体を個体として認知するようになる心的過程は、じつは我々の意識に明示されないのである。そしてこの心的過程の中で、人間の欲望を自己の利益から遠ざけてしまうような、知られざる仕組みが形成されるのである。

この観点から注目すべきは、『エチカ』第三部定理二七から三一で展開されている「感情の模倣」にもとづく議論である。感情の模倣とは、自分と同類のもの（つまり人間）で、自分がそれに対してあらかじめ何の感情ももっていない者がある感情をもつと表象することが、我々にそれと類似の感情をもたらすという心的事象を指す。別に難しいことではない。我々は他人が喜ぶのをみると自分も喜びを感じ、また他人が悲しむのをみると自分も悲しみを感ずるだろう。スピノザが「感情の模倣」と呼んでいるのはこうしたごくありふれた事象にすぎない。

ところでスピノザがここで特に、あらかじめ何の感情ももっていない者と断っているのには理由がある。というのは上でみたように、我々は自分が愛している者が喜ぶことを表象すると自分も喜びを感じるが(III21Pr.)、逆に自分が憎んでいる者が喜ぶことを表象すると、自分は悲しみを感ずる(III23Pr.)からである。このことは、「感情の模倣」から生じる喜びと悲しみが、外部の個物の観念を原因として含むような喜びと悲しみとは別のレベルにあるということを示している、という点に注意しておくべきである。というのも以下で論じるように、これらはじつは我々の意識においてたやすく混同されるようになるからである。

もうひとつ注意すべきことは、スピノザのいう「模倣(imitatio)」が無

意図的なものであるという点である。模倣しようとする意図なしに自然に模倣が生じてしまうというのだ。このことは上の説明からも明らかだろう。他人の喜びや悲しみをみて自分も喜びや悲しみを感ずるとき、我々はそのような感情を模倣しようなどとは意図していないのだから。したがって、スピノザのいう「模倣」は通常の意味とは少し違っている。通常の意味での「模倣」とは意図的に真似るということの意味しているからである。にもかかわらず、スピノザがこうした無意図的な事象をやはり「模倣」と呼んでいる点が重要である。なぜならここから、我々の感情が根本的には他人の感情であり、互いが互いを無意図的に模倣してしまうことで構成されているのが我々の道徳的世界にほかならないという極めて批判的な帰結がもたらされるからである。この点は第四章で詳しく論じることにした¹。

ここではまず、我々が自己の身体を個体として認知する心的過程を説明するために、なぜそれとは無関係にみえる「感情の模倣」という事象に注目しなければならないのかを示すために、「名誉欲(Ambitio)」に関するスピノザの説明を取り上げねばならない。何故か。「名誉欲」こそ、スピノザが「感情の模倣」に関する議論の中で最も重視するものだからである。では名誉欲が感情の模倣によって生じるということ、換言すれば名誉欲の原因は感情の模倣にあるということはいったいいかなる意味なのか。

名誉欲がなぜ感情の模倣から生じているといわれるのかは直観的には分からない。だがスピノザの説明は極めて明快である。それは三つの段階からなる。①感情の模倣により、人々が喜ぶようなことを表象(想像)することで、我々自身にも喜びの感情がもたらされる(III27Pr.)。②ところで我々は自分に喜びをもたらすようなことを実現しようとするので(III28Pr.)、③人々が喜ぶだろうと自分が想像することをなそうと努めるのである(III29Pr.Dem.)。こうした欲望が名誉欲にほかならない、とスピノザはいうのである。

このような欲望にもとづいて行為する人間は、そのことで喜びを感じ、

かつ自分をその喜びの原因であるとみなすだろう(III30Pr.)。自分が喜びを感じるのは、自分の行為が人々を喜ばせ、人々から賞賛されたからである、という訳だ。自分の行為が人々を喜ばせたというのは間違いあるまい。しかしそのことでなぜ自分が喜びを感じなければならぬのが。その理由は我々の意識には明示されない。人間は自分がなぜ喜んでいるのかをじつは何も知らないのである。スピノザはそこに「感情の模倣」という仕組みを見出した。人間に喜びをもたらす真の原因は、人々から賞賛されることをなしたという充実感などでなく、他人が喜ぶのをみて自分も喜びを感じるという「感情の模倣」にあるというのだ。しかも、この仕組みが意識に明示されないがゆえに、人間はその喜びの原因を自分自身である考えてしまうのである。この点に注意しなければならない。スピノザが「感情の模倣」と呼ぶ心的過程は当の本人の意識には現れてこないのである。結局のところ、「名誉欲」とは他人を喜ばせることで自分も喜びを感じたいという欲望にすぎない。言い換えれば、名誉欲とは他人の喜びの中に自分の喜びを見出そうとする欲望にほかならない。

だから、スピノザのいう名誉欲は、我々が通常この名称で呼んでいるところの欲望よりも意味が広い。通常の意味での名誉欲とは、何か注目すべきことをなして人々から賞賛されようとする欲望を指しているからである。それゆえスピノザの用語法は不適切で、いたずらに誤解を生むものではないか、という疑問が当然生じる。が、この用語法はもちろん意図的なものであって、スピノザはその意図を次のように述べている。

「私の意図するところは、言葉の意味を説明することではなく、事物の本性を説明しかつ事物を一定の言葉で—その通常の意味が私の用いたいと思う意味とひどくは食い違わないような言葉で表示することにある」(IIIA.D.20Ex.)。つまり、スピノザにとっては名誉欲という言葉の通常の意味を説明することが問題だったのではなく、ただ他人の喜びの中に自分の喜びを見出そうとする欲望を表示するために、名誉欲という言葉が選ばれたというにすぎない。

にもかかわらず、スピノザがほかならぬ名誉欲という言葉を選んだと

いう点に注目すべきである。なぜなら通常の意味での名誉欲でさえ、結局のところは他人の喜びの中に自分の喜びを見出そうとする欲望にすぎないという洞察が、そこに含まれていると考えられるからである。スピノザの用語法にしたがえば、名誉欲とは「ただ人々の気に入ろうとする理由だけであることをなしたり控えたりする努力」(III29Sc.)であると定義されている。たしかによく考えてみれば、通常の意味での名誉欲に駆られて極めて困難な目的に向けて努力する人間でさえ、実際にやっていることはこれだけのことなのではないだろうか。そしてこうした人間を讃えるという、通常の意味での賞賛でさえ、じつはスピノザのいうように「我々を喜ばせようとする努力のもとになされた他人の行為を表象する際に我々の感じる喜び」(ibid.)にすぎないのではないか。こう考えれば、スピノザがあえて名誉欲という言葉を選んだ理由はよく理解できる。名誉欲とは、ナポレオンのような限られた人間に固有の欲望ではなく、いかに平凡な人間さえも捉え、あらゆる局面でその生活を規定している欲望なのである。

このように、人間が名誉を求めるのは、他人の喜びを介して自分を喜ばせたいからにはかならず。だが考えてみればおかしな話ではないか。というのも、自分自身が喜びを享受するために、わざわざ他人の喜びを媒介せねばならぬというのだから。だがじつは、そうならざるをえない仕組みが我々の中に存在しているのである。そしてその正体は、我々が自己の身体を個体として認知するようになる心的過程の中にある。

「感情の模倣」が証明される**第三部定理二七証明**では、他人と自己の身体の類似が前提になっている。他人の感情は自己の身体に類似した身体の変様であり、それを表象することで自己の身体に同様の変様がもたらされるとされるのである。この証明を注意深くみてみなければならない。他人と自己の身体は、それらが人間という種に属するものである以上、客観的に類似している。しかし感情の模倣が成立するためには、客観的な類似が存在するだけでなくその類似を我々自身が何らかの仕方で認めていなければならない。我々の身体が無意識の内に模倣してしまう

他人の身体が、自分に似ていると思っているからこそこうした模倣が生じるのであって、たんなる客観的な類似からまったく機械的にそれが生じているわけではないだろう。定理二七証明はたしかにそのような客観的な類似のみを問題にしているようにみえる。しかし、この証明を必ずしもそのように読む必要はない。というのは、それに明らかに反するようなことをスピノザ自身が別の箇所ですべて語ってしまっているからである。例えば定理四六で、自分に似たものとして「同じ階級や民族に属する」人間が言及されているが、これらはただたんに客観的な類似といえるだろうか。そうではあるまい。実際スピノザは『神学・政治論』の中でこういつていたのではないか。「実際、自然は民族をつくるのではなく個体をつくるのであり、個体は言語、法律、風習の相違によってのみ民族に区別される」(TPXVII, GIII217)と。だから我々はいっけんスピノザの意図に反するようにみえたとしても、定理二七をその証明とは別の観点から解釈してみようと思う。それが結局は『エチカ』全体の解釈においてスピノザの真意に迫る近道となりうるであろう。そこで問題は次のことである。我々はいったいどのようにして他人の身体が自分に似ているということを認めているのか。この点を考えてみなければならない。

他人の身体が自分の身体に似ているということを認めるには、まず自己の身体を認知して、それをもとに他人の身体が認知されるのでなければならぬ。しかしここに重要な問題がある。というのは我々は自己の身体を内的な感覚によって認知することはできても、身体全体を外からみることは決してできないからである。いうまでもなく、我々は自分以外の人間の身体を外からみることはできる。いや、自分以外の人間の身体しか外からみることはできないといったほうがよい。ところが他人の身体が比較されるべき自己の身体の外からの知覚は、我々には与えられないのだ。とすれば、他人の身体が自己の身体に似ているという言い方は奇妙であるといわねばならぬ。そのような判断が成立するための前提が存在しないからである。それならスピノザは何をいつているのだろう。他人の身体が自分の身体に似ているなどという言い方はまったく筋

の通らぬ話ではないか。

そこで、他人が自分に似ているというスピノザの主張を受け入れるためには、ここで観点を逆転させてみる必要がある。すなわち我々が自己の身体全体の表象を現にもっているにもかかわらず、かつ他人の身体のみが外から知覚されうるとすれば、次のように考えるほかあるまい。すなわち自己の身体はもとも他人の身体を媒介して構成されてたものだということになるのではないだろうか。スピノザは他人のことを「我々に似たもの」と呼んでいるが、じつは我々の方こそ「彼らに似たもの」として構成された表象なのではないか。自分はこうしたものだというイメージ、つまり自分はひとつの個体であるという自己意識の起源はこの表象にあると考えてよい。いったんこの表象が成立すれば、今度は我々を起点にして、他人のことを「我々に似たもの」と呼ぶことができる。もちろん、我々の意識の中にはそれが成立した心的過程についての明確な痕跡はない。しかしそれは当然であろう。そのような心的過程は自己意識が成立する以前に生じているものだと考えられるのだから。この意味で、それは無意識の心的過程と呼ばれうる。そしてその構造は我々が自己意識をもった後にも残るのである。

もちろんこれはひとつの解釈であり、スピノザ自身はこの点を明示的に述べていない。しかし自己の身体を外からみることができないという点からすればこう考えるのが妥当であるし、また自己の身体が他人の身体に媒介されているという考えは現代の心理学によっても支持されるであろう²。

さて、感情の模倣を誘発する自己と他人の類似の認知をこのようなものとして解釈すれば、「名誉欲」の構造は極めて明快に説明できる。名誉欲とは、上で指摘したように、他人の喜びに媒介された自分の喜びを求める欲望にほかならぬ。だがなぜ自分が喜ぶために他人の喜びを媒介せねばならぬのか、その理由はこうである。我々が自分とみなしている表象の起源はじつは他人にある。つまり人間は他人の表象を媒介せぬ以上は自分というものをいかにしても表象しえないのだから、ただたんに

自分が喜ぶために、我々は他人の喜びを要求するのである。いや、他人が喜んでくれないければ、自分は決して喜ぶことなどできないのだ。実際スピノザは、他人から賞賛されたいという「名誉欲」は我々のあらゆる感情につきまとい、「ほとんど征服できない」(IIIA.D.44Ex.)ものだといっている。

これとは逆に、もし他人の認知に先立って自己というものが表象されていれば、自己と他人の関係は類似の認識によって結び付けられている反面、分離することもまた容易にできるだろう。しかしそうすると、上のようなスピノザの主張はほとんど意味をなさなくなる。こう考えるなら、感情の模倣に関して以上のような解釈をとらざるをえないと我々が考えた理由も理解されると思う。

もっとも、以上の解釈はまったくの思いつきという訳でもない。じつは『エチカ』にはこうした解釈を許容するような空隙が残されている。スピノザは『エチカ』第三部定理一三から二一で外部の対象に対する愛と憎しみを主観的に論じた後、定理二七で「感情の模倣」をとり扱う前に、定理二二、二四で外部の対象とは区別して「誰か(aliquis)」という存在者を導入している。つまり定理二七で「我々に似たもの」を前提して証明をおこなう前に、類似関係からは中立に設定された他人を導入しているのである。こうした他人から我々に似たものとしての他人へと移行する仕組みとして、我々が上で示したような心的過程が想定されていた可能性はある。少なくともスピノザがこうした仕組みを少しも考えていなかったとはいえないだろう。

＊

我々が「自己の利益を求める」ための出発点、それは我々が自己を個体として認知することにある。この点は明白であろう。自己というものが他とは区別されて意識されていないなら、自己の利益などありえない。ところで、何が自己にとっての利益であるかを我々に教えて

くれるものは「喜び」の感情以外にない。だがここに問題がある。我々が自己を個体として認知するようになる心的過程そのものが、感情の模倣を誘発するような仕組みを我々の中につくり出してしまう。この仕組みの内実は、自己の表象が他人の表象を媒介して成立したものであるがゆえに、自分が喜ぶために他人の喜びを必要とする、というものである。もちろん、この喜びは真の意味で自分自身の喜びではない。端的に言えば、それは他人の喜びにすぎない。だが、自分はもともと他人であるがゆえに、自分が喜ぶためには他人の喜びが不可欠なものとなっている。こうして、自己を個体として認知することでせつかく「自己の利益を求める」ための条件が与えられたというのに、それはあろうことか我々を他人の喜びの獲得へと駆り立ててしまうのだ。我々を他人の喜びの獲得へと駆り立てる欲望、それがスピノザのいう名誉欲である。いかに平凡な人間であったとしても、この欲望に捉えられない者はない、という点に注意すべきである。そこに、我々が「自己の利益を求める」ことを困難にし、したがってまた理性にもとづく共同体の成立を根本から拒んでいる本当の理由があるからである。この点を次に具体的にみていかなければならない。

4 名誉欲の諸様態

自己の利益を求めるためには自己自身がひとつの個体であるという認識が与えられている必要がある。我々はここまでこの認識がいかんして与えられるかを「感情の模倣」の議論を手掛かりにして、その証明の前提である「我々に似たもの」の認知そのものが成立する根拠へと遡り、そこに他人の身体を媒介した自己の身体の表象を見出したのである。くり返して言えば、我々が自分の身体を外から知覚することができないにもかかわらず、自分を起点にして他人を「我々に似たもの」として認知しうるのは、それ以前に自己の身体が他人の身体を媒介し

て与えられているからである。我々の身体の表象はもともと他人の身体
の表象である。そしていったんこうした表象が構成されると、我々はそ
れが初めからあったかのように考え始める。こうして、我々自身が他人
をもとに構成されているがゆえに、他人の喜びは自分の喜びになる。し
かもその模倣の過程は意識されない。こうした仕組みによって、我々は
何にもまして他人からの賞賛を求めるようになる。換言すれば、名誉欲
に捉えられるのである。

以上からまず第一に次のことが帰結してくる。すでに触れたように、
他人の喜びを表象することが我々自身に喜びをもたらすので、我々は他
人が喜ぶだろうと想像することを実現しようとし、そうすることで自分
自身喜びを感じるだろう。ところで我々の意識には他人が喜ぶものの表
象とそれを実現しようとする自己の欲望のみが現れ、感情の模倣そのも
のは意識されないので、自己の行為が他人を喜ばせ、他人が自分のこと
を賞賛するとき、我々は自己自身を自己の喜びの原因とみなすだろう。
外部の原因の観念でなく内的な原因の観念を伴う喜びがこうしてもたら
される。このような喜びをスピノザは「名誉(Gloria)」(III30Sc.)と呼ぶ。
名誉欲にしたがって行為した人間はこう思っている。自分の勇気ある行
為あるいは快い言動が他人から賞賛されているのだ。それゆえ自分は喜
びを感じるのだ。だが、他人から賞賛されることがなぜそんなにうれし
のか。この点に関しては人間は何も知らないのである。これとは逆に、
他人を悲しませると自ら想像したことをなしてしまったとき、我々
は自分自身を原因とする悲しみを感じるだろう。スピノザはこれを「羞
恥(Pudor)」(ibid.)と呼んでいる。ここでもまた人間は、自分が落胆し
ている原因を自分自身とみなしている。自分がこんなことをしてしまっ
たがゆえに自分は人々から非難され、それが自分を落胆させているのだ、
と。だが人々の非難がなぜそれほど自分を落胆させるのか。その理由を
人間はまるで知らないのである。

ところで、喜びと悲しみは、『エチカ』においてまずは活動能力の増
大と減少を表示する感情として導入されたものである。これらの感情は、

外部の力によって身体に生じた変様の観念として生成するものである。ところが、これ以外の仕方でも我々は喜びと悲しみを感じるということはおもう明かであろう。「名誉」と「羞恥」である。いうまでもなく、これらは真に自己自身にとっての喜び・悲しみとはなりえないものである。理由は明らかだろう。これらの喜び・悲しみの内実は他人の喜び・悲しみにすぎず、ただ「感情の模倣」によってのみ自分の喜び・悲しみとなっているにすぎないのだから。しかしあいにく人間は感情の模倣を意識しない。しかもこれらが喜び・悲しみである以上、現実的な身体の変様の観念としての喜び・悲しみとたやすく混同されてしまうのである。

こうして人間は、他人が賞賛するであろうことを自己自身の真の喜びと取り違え、それをひたすら実現するように努め、また逆に他人が非難するであろうことを避けようと努めるであろう。人間はその本性からして自己に喜びをもたらすものを求め、悲しみをもたらすものを避けようとする以上、これは当然のことであるといわねばならない。だがいうまでもなく、これらは自己自身にとっての喜び・悲しみとは似て非なるもののなのだ。「自己の利益を求める」ことが人間にとってかくも困難なものである理由のひとつがこれである。これはもちろん名誉欲の力によるのだが、それが極めて強力なものであるということを認識しておくべきである。我々は真に自己自身を喜びに刺激するものがあつたとしても、それを求めることが人々の賞賛に結びつかないとなると、たやすくその喜びを手放してしまうほどなのである。

とはいえ、外部の対象への愛（喜び）や憎しみ（悲しみ）は、名誉欲のもたらす喜びと悲しみの前に消滅してしまうかということそうではない。我々の身体は絶えず外部からの作用にさらされているし、またとりわけ自分にとっての真の利益を認識しないあいだは外部からの作用が我々を愛や憎しみに刺激し続けるだろう。ところが名誉欲にはこうした外部の対象への愛と憎しみを強化するという作用がある。「名誉欲はすべての感情をはぐくみ、かつ強化する感情である」(IIIA.D.44Ex.)。ではいかにしてか。

もし我々が、自分の愛するものを他人も愛すると想像するなら我々はその対象をいっそう愛するであろうし、また自分の憎むものを他人も憎むと想像するなら我々はその対象をいっそう憎むであろう(III31Pr.Dem.)。何故か。ものを愛するということは、その対象によって喜びの感情に刺激されるということを意味する。したがって他人がその対象を愛するという表象は、他人がその対象によって喜びの感情に刺激されているということを意味する。ところで感情の模倣により、人間は他人の喜びによって自分も喜ぶ。だから自分の愛する対象を他人も愛すると表象することは自己の喜びを増すことになるだろう。こうして人間はその対象をますます愛するようになるであろう。憎しみについてはこれと逆のことを考えればよい。

だがなぜこれが名誉欲の作用であると考えられるのか。他人の愛するものを自分も愛したいという欲望がここにはあるのだが、この欲望は他人が喜ぶことを自分の手で実現したいという欲望と同じ仕組みで生成する。つまり自分の喜びを他人の喜びの中に見出そうとする点で、これらはじつは同一の欲望の二面であることになる。このような意味で、以上のような欲望もまた名誉欲から起きていると考えてよい。

これでみれば、名誉欲は必ずしも害になるものとはいえないようにもみえる。ところがそうではない。名誉欲が愛や憎しみの感情の上に作用するとき、それらを強化するのとは別の結果をもたらすこともある、という点をスピノザは指摘している。すなわち自分が愛するものを他人が憎むと想像した場合、あるいは自分が憎むものを他人が愛すると想像した場合、我々はそのものを愛しかつ憎む。こうした状態をスピノザは「魂の動揺」(ibid.)と呼んでいる。この状態はじつは、自分自身の愛と名誉欲から生じる憎しみ、ないし自分自身の憎しみと名誉欲から生じる愛の対立にすぎないのだが、それらがともに愛・憎しみである限りレベルが混同されてしまい、同一のレベルで意識に現れる結果、こうした動揺をもたらすのである。

こうした場合、我々は自分が真に求めるべきものが何なのか分からな

くなってしまうだろう。ここから、次のようなことが起こる。こうした魂の動揺を回避するために、人間は自分の愛するものを他人も愛するように、自分の憎むものを他人も憎むように努めるのである(III31Cor.)。

ところが各人のいなく愛や憎しみはそれぞれ異なる(III57Pr.)。その結果「すべての人が同様に互いの障害になり、また．．．すべての人が憎み合う」(III31Sc.)ということになる。こうした状況の中では、各人が自己の利益を求めるようになる契機は消え去ってしまうだろう。各人が自己の利益を求めることから、すべての人が共通の利益を求めて協力しようというヴィジョンをスピノザは提示していたが、そのようなヴィジョンとは正反対の共同体がこれである。そしてそれは多くの共同体の現実である。しかし相互に憎み合っているからといって、人間は共同体を解消して孤独の中で生活するこなどできない(IV35Sc.)。何故だろうか。相互の憎しみは自分の感情を他人に承認させたいという欲望からきているが、こうした欲望も「じつは名誉欲である」(III31Sc.)。つまり人間は自己を個体として意識する限り他人の喜びを介してしか自分を喜ばすことができないがゆえに、何としても自分の喜びを他人に共有させたいのだ。つまり他人の喜びの中に自分の喜びを見出そうとしている点で、これもまた名誉欲の一様態であるといえるのである³。

しかしよく考えてみれば、ここで他人に承認させようとしている感情は、自分自身に固有の感情であったはずである。にもかかわらず、人間はそれを他人に承認させねば気が済まぬのだ。自己自身にとっての喜び・悲しみと名誉欲から生じる喜び・悲しみの混同がここでも指摘しうる。ともあれ人間がこのような自己の感情を他人に承認させようとする結果、相互に憎みあっているということは、じつは人間が他人を必要としているということにほかならない。だから、相互の憎しみは共同体を解消する理由となるどころか、人間が孤独の中での生活に耐えられない証拠なのである。

以上が、我々が「自己の利益を求める」ことを困難にしている第二の理由である。これが第一の理由と異なる点は、ここでは他人の感情に加

えて、自己固有の感情が問題にされていることである。しかしその議論の焦点は、それらがいかに他人の感情の中に組み込まれやすいものかという点にあることは明らかであろう。我々はいかにしても感情の模倣から、とりわけ名誉欲から脱却することはできない。そしてその限り、我々が「自己の利益を求める」ことは極めて困難であるといわねばならないのである。

＊

冒頭で引用した『政治論』のテキストの意味は以上で明らかになったはずである。人間は自己の利益を発展させることよりも、他人を自分の意向に従わせるよう躍起になっている。その原因は、「感情の模倣」がもたらす「名誉欲」にあるということである。スピノザはそれを人間の本性から「証明」した。この証明にもとづいて、理性にもとづく共同体が実現不可能であることを確信しえたのである。それにしても、なんと否定的な確信であろうか。しかしもちろん、スピノザの実践哲学にとって、この否定的な確信は出発点にすぎない。あらゆる人間が理性的になることはありえないというのは、スピノザにとって何ら問題ではなかった。それは証明されるべき事実である。問題はこの先にある。

5 社会心理学から実践哲学へ

人間は他人の喜びを求めることを自己の利益を求めることと混同してしまっている。これに対して、スピノザは真に自己の利益を求めるということを実行しなければならないといっている。ではそのためにはどうすればいいのか。スピノザがそのための方法を万人に向けて提示したのではないことは明かである。名誉欲に捉えられた人間たちの共同体の中で、自己自身が真の徳を実現するにはどうすればいいのか、これがスピ

ノザの問題である。その方法について、我々は第三章で論じることしたい。ここでは、名誉欲との関係に絞ってその方法の意義をみておくことにする。

スピノザによれば、感情はただその強度によってのみ相互に比較される。だからある感情を抑制するには、それと反対のしかもより強力な感情に刺激されなければならない(IV7Pr.)。ところで、喜びから生じる欲望は他の条件が等しければ悲しみから生じる欲望よりも強力である(IV18Pr.)。なぜなら喜びとは人間が自己を個体として維持するための活動能力の増大、換言すれば欲望そのものの増大であるのに対して、悲しみは活動能力ないし欲望の減少を意味するからである(IV18Dem.)。したがって喜びという感情は、その他の条件が等しければ他の感情を抑制しうるということになるだろう。共通の善の認識へと発展しうる感情はいうまでもなく喜びである。実践哲学の方法は、いかなる仕方でも喜びの増大が共通の善の認識をもたらすかを示すことに存するといつてよい。

だが、ここに重要な問題がある。名誉は喜びなのだ。だから、我々は喜びと悲しみの内では喜びの方を選別しなければならないが、さらに自己自身にとっての喜びと、実質的には他人の喜びにすぎない名誉とを注意深く区別しなければならない。真の困難はここにあるといつてよい。すでに論じたとおり、我々は自己を個体として意識する限り、間違いなく名誉欲に捉えられてしまうのだから。我々は自分を意識すればするほど、ますます他人の喜びを求めてしまう。他人の喜びがなければ自分を意識することができないかのように。その結果、我々は「我々自身あるいは他人の損害になるのもかまわずに、あることをなしたり控えたりするほどまでに民衆の気に入ろうと努める」(III29Sc.)のである。では、どうすればよいのか。

名誉欲そのものをあらかじめ取り除いてしまうような方法は存在しない。そんなことをすれば、意識そのものが解体してしまうだろう。もっとも、我々が第一種の認識から第二種の認識への移行を遂げたときには、名誉欲から脱却することが可能になるだろう。この点は第四章で詳述し

である⁴。では、第一種の認識の中で我々がなし得ることは何か。この点を明らかにしなければなるまい。スピノザのいうように、感情はただその強さによってのみ他の感情を抑制しうるのだとすれば、手だてはひとつしかない。自己自身にとっての喜びを、名誉という喜びを上回るほどまでに増大させること、これである。そうすれば、我々は名誉欲を抑制しうるはずである。スピノザが喜びの増大について語るときも、そうとは明言してはいないが、この点を念頭においていたのではないかと思われる。

ともあれ「自己の利益を求め」、第一種の認識から第二種の認識へと自らを移行させるには、より多くの喜びに刺激されるような状態へと自らの身体を整えること以外に方法はない。そしてもちろん、こうした方法はスピノザの哲学の中で根拠を与えられているものである。人間身体は「きわめて多くの仕方では外部の物体から刺激される」(II14Dem.)ことができ、また先にみたように、善として認識されるものは自己の個性の維持に役立ち、外部の対象と自己の身体に共通のものを含んでいるのだから、我々は無限に多くの仕方では喜びに刺激されうると考えられるのである。

そこで問題は、我々にとって好ましい喜びとは何か、また我々は様々な感情の中からいかにしてそれを選別し増大させうるかであり、その際、自己の喜びを名誉欲から生じる喜びと混同せぬよう用心せねばなるまい。そのためには一種の知恵が要求されることはいうまでもないが、この点については第五章で論じてある⁵。それで以下では、名誉欲の問題はいったん棚上げにして、我々はいかにして自己の喜びを増大させうるのか、そしてそのことがなぜ第二種の認識を可能にするのかに焦点を絞ってみようと思う。この点が明らかにされれば、第一種の認識から第二種の認識への移行の過程は十全に把握されるだろう⁶。

注

(1) pp.116, 119

- (2) 例えばワロンは、鏡に映った自己の身体像（鏡像）は外側から見られた自己自身の像であるということを幼児が認知するようになる過程で、自分が外側から見ることで他の者（親）の身体とその鏡像との対応関係（実在-虚像）の認知を条件に構成される、純粋に象徴的な自己の身体を表象像が重要な役割を演じているという点を示唆している。Cf. Henri Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant*, PUF, 1949, pp.226-234
- またワロンの鏡像理論を発展させたラカンによれば、我々の精神活動が他者の欲望によって媒介されてしまうのは、我々が自己と同類の者の表象（ラカンのいうイマージ）に自己を同化させているからである。無論こうした同化の過程は我々に意識されえない。Cf. Jacques Lacan, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, *Ecrits*, éd. Seuil, 1966, p.98
- (3) 上野修氏は、Ambitio というラテン語には「名誉欲」と「追従」という二つの意味があるという点を指摘し、スピノザがこの二つの意味を巧みに利用して「感情の模倣」の議論を構成していると論じている。上野修「スピノザの共有信念論」『山口大学哲学研究』第七巻, 1998, pp.70-72. 参照。上野氏は、第三部定理三一注解の、自分の感情を他人に承認させたいという欲望は「じつはAmbitioである」という部分を「じつのところ追従である」と訳している。つまり、この部分の意味を、他人に自分を認めさせるとすることがじつは他人への追従にすぎない、と解されている訳である。その上で、この追従が名誉欲でもある側面を指摘されている。つまり、人間は我こそが人々から賞賛されんとし、つまりは名誉欲に駆られて自分の意向に他人を従わせようとしているかにみえるが、この欲望は他人から気に入られようとする欲望を含んでいる。その限り、こうした欲望は「じつのところ追従である」ということになる。上野氏の議論はこのようなものである。なるほどこのように解釈すれば「じつのところ追従である(revera est Ambitio)」という一節の「じつのところ」という言葉の意味が生きるし、名誉欲に関するスピノザの議論全体からみても妥当であると思う。じつに鮮やかな分析である。我々はこの部分を「じつは名誉欲である」と訳しておいたが、解釈としては結局同じようなところに帰着している。というのも我々の解釈では、人間が他人に自分を認めさせようとするのは、他人の喜びによって自分を喜ばせたいからであり、そのために自分を気に入ってもらえるよう努めるのだが、このような欲望はまさしく「追従」だからである。
- (4) pp.117-120
- (5) pp.148-151
- (6) 第一種の認識から第二種の認識への移行はいかにしてなされるのかという問題設定をもとに、「いかにして喜びを増大させるか」という問いを『エチカ』から抽出したのはドゥルーズである。Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, 1969, pp.234-251. 我々がこの論文で試みたのは、

このドゥルーズの解釈を受け入れた上で、「いかにして喜びを増大させるか」という問いのもつ意味を「各人は自己の利益を求めるべきである」という原則の側からとらえることなのである。

序論で述べたように、ドゥルーズのスピノザ論には「感情の模倣」に関する議論が全くない。しかしこの問題を正確に位置づけなければ『エチカ』全体の解釈は不十分なものになるというのが我々の立場である。

第三章

スピノザの方法

「喜び」の感情はなぜ理性に一致するのか

1 二つの身体

意識に表象された（ないしイメージされた）自己にとっての喜びつまり名誉と、身体に生じた変様の観念としての喜び、この二つの喜びを区別し、後者の喜びを自分のものにしていく方法が『エチカ』の中にあるという解釈にたって、その方法を再構成すること、これがこの章の主題である。

こうした喜びに刺激されている限りでの我々は、個体としてイメージされた自己にはおよそ似ていないだろう。ただ内的な感覚によってのみ感じられる身体、それは外部からの諸力と身体のもつ諸力との絶えざるせめぎ合いの中で一定の「運動-静止の割合」を維持しようとするものとしてののみ感じられるはずである。

このような、我々が表象を介することで自分の身体として知っている身体とはおよそかけ離れた身体のあり方を、スピノザは考えていたように思われる。まずはこの点をテキストに即して示してみたい。『エチカ』第二部公理四はこう述べている。「我々はある物体が多様な仕方で刺激されるのを感じる」。ここで注目すべきことは、スピノザが「自己の身体」とは決していわず、「ある物体」が刺激されるのを感じると述べている点である。この公理によって証明される第二部定理十三でも、「身

体つまり現実存在するある延長の様態」という表現が選ばれていることを考え合わせれば、スピノザが意図的に「自己の身体」という表現を避けているという解釈は十分成り立ちうる。もちろん、なぜ「ある物体」とか「ある延長の様態」というような表現が選ばれているのか、が問題である。

「自己の身体」というとき、我々はすでに身体を個体として表象してしまっている。決して外からみることのできない自己の身体が、あたかも外からみられているかのごとくにイメージされているのだ。ところがただ内的な刺激の感覚のみを感受する際には、我々はこうしたイメージを介してはいない。だからこのとき、我々は「自己の身体」が刺激されているとは感じず、ただ「ある物体」が刺激されているとのみ感じていることになる。意識に表象された身体イメージに先立って、自己というものは認知されえないのだから。「ある物体」という表現が選ばれている理由はこれで明らかである。我々が実際に「ある物体」として身体を感じているからである。このように考えれば、公理四はひとつの事実を述べたものであると解釈できる。

こうした身体のあり方を理解することが非常に難しいものであることは確かである。それは想像（表象）することができないからだ。表象しようとしたとたんに、我々は個体としての「自己の身体」を意識してしまうだろう。我々の意識を覆っているのはこうした自己のイメージにすぎない。ただそのようなイメージの底に、「ある物体が刺激されるのを感じる」という表現でスピノザがいおうとしているような、一種の非人称的な感覚を感じ取ることは可能だと思う¹。

じつはこうした仕方で感じられる身体の方が、想像的に構成された身体イメージよりもはるかにリアルなものである。「人間身体は、我々がそれを感じるとおりに現実存在する」(II13Cor.)とスピノザはいつている。ところが、身体が刺激されるのを我々が感じる時、それは「ある物体」として感じられるのであった。それゆえここでスピノザは「ある物体」として感じられるのが身体の現実のあり方だといっているのでは

る。にもかかわらず、我々はイメージされた身体の方をリアルであると思ひこむ。何故か。我々はより表象しやすいものを明晰であると思ひ、したがってまたリアルであると思うからである。換言すれば、ただ表象(imaginare)しているにすぎないものを理解(intelligere)していると思うからである。「我々が表象作用(imaginatio)と知性の作用(intellectio)を区別しないときには、より表象しやすいものを我々にとってより明晰であると思ひ、表象しているものを理解していると思う」(TIE § 90)。

このように、第二部公理四の中に、我々の自己意識からつねに逃れているようなもうひとつの身体に関する記述を読みとることができるのである。このような身体としての自己を生きること、それこそが自己にとっての真の利益を見出す方法である。いうまでもなく、それは個体として表象された自己なるものには帰属しえない経験である。

だがそうはいっても、スピノザは真の利益を見出すために、感情の模倣を誘発して我々を真の利益の追求から遠ざけている自己のイメージを解体しなければならぬとは、ひとつこともいっていないという点に注意すべきである。むしろスピノザは、このイメージとしての身体と、イメージならざるリアルな身体とを区別し、後者の身体に倫理的な生活の基礎を置くべきだといっているにすぎない。重要なことは、自己自身の真の喜びと名誉という他人の喜びとを混同してしまわぬことだ。我々が以下でただ「喜び」とのみいう場合、それはもっぱらこの自己自身の喜びを指している。

2 「喜び」の感情と「善」の概念

スピノザによれば、善・悪の概念は我々によって自覚された限りでの喜び・悲しみの感情にほかならない(IV18Pr.)。喜び・悲しみの感情とは、我々の身体が外部の物体から作用を受け、その活動能力を増大ないし減少させるのに平行して生じる精神の思惟能力の増大ないし減少そのもの

である(III1Pr. Dem. Sc.)。喜び・悲しみの感情は外部の対象が自己の身体に及ぼした結果を表示する「不十全な観念」にもとづいており、したがってこのとき、自己の身体の本性も外部の対象の本性も、ただ混乱した仕方では認識されているにすぎない。外部からの作用の結果から生じているという意味で、喜び・悲しみはいずれも受動感情であり、その原因とみなされる外部の対象への愛と憎しみを伴う。もっとも、それらの対象は、不十全な観念によってただ混乱した仕方では表象されるのである。

このように、善・悪の概念は、不十全な観念から生じる喜び・悲しみという受動感情が自覚されることによって形成される概念である。「善および悪の認識は、我々に意識された限りにおける喜びあるいは悲しみの観念にほかならない」(IV8Pr.)。それゆえ善・悪の概念はまず何らかの観念が与えられなければ形成されえない。ところでスピノザによれば我々の精神が認識するのは身体であり、それ以外のものではない(II13Pr.)。しかし我々が認識するのは身体そのものではない。我々の身体は外部のものと相互作用によってつねに変様を被っているからだ。その結果、精神は身体の観念ではなく身体の変様の観念をもつことになる(II19Dem.)。こうした身体の変様の観念から喜びや悲しみという受動感情が生じ、それらについて善・悪の概念が形成される。したがって、スピノザにおいては善・悪の概念は一般的な規範としてではなく、個々人の現実的な経験にもとづく個別的な概念として理解されているということになる。

さてスピノザによれば、各々の個物は自己の個性性を維持しようとするコナトゥスないし欲望をもつ。我々は、一般的な規範でなく、こうした自己の本性のみにしたがって、善として認識されるものを求め、逆に悪として認識されるものを避けるだろう(IV19Pr.)。このようにスピノザによれば、我々が善・悪の概念を形成するのは、我々の身体に作用を及ぼす外部の対象に、我々の個性性の維持に役立つものとそうでないものがあるからなのである。スピノザによれば、現実存在する各々の個物の身体の個性性を構成するものは、身体の諸部分が相互に保っている「運

動と静止の割合」であり、それらは個物ごとに異なっている。我々の身体に作用する外部の対象は、我々の身体のもつ運動と静止の割合とは異なる個性をもつのである。では各々の個物の個性が異なるにもかかわらず、個性を破壊するような作用ばかりでなく、それを維持するのに役立つような作用が与えられるのはなぜなのだろうか。

スピノザによれば、外部からの作用によって個性の維持が促進され、我々が善の概念を形成しうるのは、すべてのものに共通する本性が存在し、それが伝達されているからにほかならない。その本性は我々の身体の変様の中に含まれているが、我々はそれを不十全な観念から生じる、喜びという受動感情の中に混乱した仕方認識しているにすぎない。この共通本性を十全に認識し、それを能動的に欲望すること、スピノザにおいては、これが理性的に生活するということを意味するのである。だから、我々が理性的になるための出発点は、共通本性の存在を我々に暗示する喜びの感情を自覚することにあると見てよい。問題は、我々が理性的になるために、それがいかなる仕方発展させられうるかである。スピノザの実践哲学の方法を明らかにするためには、この点を考えてみなければならないのである。

3 実践哲学の方法

『エチカ』における実践哲学の方法を、『知性改善論』（以下『改善論』と略記）における認識の方法と比較してみると、そこにはいくつかの共通点が認められるのと同時に、根本的な相違があるように思われる。まずは共通点の方からみていきたい。『改善論』の中でスピノザは、我々の精神に与えられている「真の観念」を認識するためには、それを「他の知覚から区別し、その本性を探究すること」が必要であると述べている(TIE§37)。ここで「他の知覚」といわれているのは、表象とそれにもとづく抽象的な思考のことであると解釈してよい。「真の観念」が与

えられているにもかかわらず、我々の精神は受動的な認識によって混乱しているがゆえに、それを十全に認識することができない(TIE § 84-90)と考えられているのは『エチカ』と同様である。では『改善論』はいかなる方法を提示しようとしているのか。

「真の観念」は表象によってではなく知性によってでなければ認識されえない。ところが我々の知性は表象の力によって抑制されて十分に行使されていない。それゆえ知性の能力によって真の観念を認識するための方法が要請されるのである。『知性改善論』という題名はここからきている。そして混乱した認識から真の観念を取り出す方法は、「反省的認識つまり観念の観念」(TIE § 38)であるといわれる²。つまり『エチカ』と同様に、自己自身の精神の状態を反省し自覚することが認識の方法であるとされているのである。

このように、表象によって混乱した観念を反省して、その中に現前する真の対象を認識するという基本的な発想は『知性改善論』と『エチカ』で何ら変化していない。しかし認識されるべき対象に関しては、この二つの著作のあいだに歴然とした相違が見いだされる。『改善論』において「真の観念」といわれているものは、事物の「表現的本質」すなわち事物の観念が表現するその事物の本質のことである(TIE § 35)。つまり『改善論』で問題になっているのは個物の本質の認識である。いうまでもなく『エチカ』においても最終的には個物の本質の認識が問題になる(第三種の認識)。しかしその前に、個物の本質を構成せず、かえってすべてのものに共通であるような対象が認識されなければならないと考えられている(第二種の認識)。要するに、『エチカ』では共通本性の認識をステップにして個物の本質の認識へ向かう方法が提示されているのに対して、『改善論』では始めから個物の本質だけが問題になっているのである。

しかしじつは、『知性改善論』と『エチカ』のあいだには、より重要な相違点がある。『改善論』においては、そこで提示されている認識の方法がもちうる実践的含意が追求されていない。そこでは認識の方法が

形式的に述べられているのみで、その実践的な適用については触れられていない。すなわち認識の発展が我々の感情のあり方とどう関係し、またどのような意味をもたらすのかが、まったく不問に付されているのである。

ただしスピノザは『改善論』の後半で、個物の本質の認識はそれが依存しているところの「確固かつ永遠の事物」ないしそれらの事物に刻み込まれている「法則」(TIE § 101)からのみ求められると述べている。『改善論』のテキストによれば、「確固かつ永遠の事物」とは、いたるところに現前する、すべての個物の最近原因である。スピノザはそうした事物もまた個物である述べているが、文脈から解釈すれば、ここでの個物とは抽象的存在者ではないという意味で用いられていると考えられる。そうすると、スピノザが『改善論』において「確固かつ永遠の事物」と名付けたものは、「すべてのものに共通で、ひとしく部分の中にも全体の中にもあるもの」(II37,38Pr.)という『エチカ』における共通本性の定義に極めて類似している。しかし『改善論』ではそれを認識するための方法は明示されていない。『エチカ』から振り返ってみれば、それを認識するには我々の活動能力の増大・減少を表示する喜びと悲しみの感情という実践的な内容を考えなければならないが、『改善論』全体が感情の問題には触れずに、認識の方法に関する形式的叙述に終始しているからである。

『エチカ』では、ただ観念を反省するだけでなく、観念を感情として反省することが問題になり、しかも喜びと悲しみという二種類の感情の中で喜びの感情とその自覚（善の概念）のみが理性的認識への手掛かりとして認められている。そしてスピノザにおいては、理性的認識さえ一定の感情に結びついているが、この点は最後に述べることにする。またこのような感情にもとづく方法に平行して、『改善論』では付随的にしか考えられなかった個物の本質の認識の基礎としての共通本性の認識が、方法の中核に位置づけられることになったのである³。我々が注目するのも、スピノザの方法におけるこうした実践的側面にほかならない。こう

した関心から、我々を理性的にするための方法の出発点である善の認識に含まれる、二つの連続した問題点をとりあげて考察してみることしたい。

4 「喜び」の感情と理性の一致

第一の問題点は、善の認識は喜びの感情そのものとただ見方の違いしかないという点に関わる。善の認識は自覚された喜びの感情であり、「観念の観念」である。したがって善の認識が存在しなくても喜びの感情は存在するが、逆に喜びの感情が存在しなければ善の認識は存在しないことになる。喜び・悲しみと善・悪が「ただ概念の上でのみ区別される」(IV8Pr.Dem.)といわれるのはこの意味においてである。しかも感情というものは、それと反対の、かつより強力な感情によってのみ抑制されるのだった(IV7Pr.)。ここから次のことが出てくる。すなわち善として認識される喜びの感情が他の感情よりも強力なものであれば、その感情は他の感情を抑制しうるが、反対にそれより強力な他の感情が存在すれば、それによって逆に抑制されるだろう。つまり善として認識される感情は、善であるがゆえに他の感情を抑制しうるのではなく、ただ感情として強力である場合にのみ他の感情を抑制しうるというにすぎない。このことは悪の認識についても同様である。例えば、自分にとっての善が何であるかを知りつつそれをみすみす逃してしまう、あるいは逆に自分にとって悪であると分かっているものをいかにしても拒み得ない、というように。「善および悪の真の認識は、それが真であるというだけではいかなる感情も抑制しえない」(IV14Pr.)といわれるのはこの意味においてである。自己の利益を求め不利益を避けようとする欲望は、こうしてたやすく他の感情とそこから生じる欲望によって抑圧されてしまうだろう。「善および悪の真の認識から生じる欲望は、我々の捉えられる諸感情から生じる多くの他の欲望によって圧倒されあるいは抑制されること

ができる」(IV15Pr.)。

しかも、我々がいかなる感情に決定されるかは我々の力の内にない。受動的である限りでの我々が自己の個性性を維持しようとする力の発展は、我々の能力でなく外部の原因の力に依存するのである(IV5Pr.Dem.)。我々はただ外部のものとの偶然的な接触によって喜び・悲しみの感情に決定されている。それゆえ現実には偶然によってより多く悲しみの感情に決定され、それによって喜びの感情の発露が抑制されてしまうということがありうる。スピノザは『神学・政治論』において、エジプトにおけるヘブライ人たちを、まさにそのような状態におかれた民族として理解している。スピノザによれば、エジプトから脱出した後も、ヘブライ人たちの精神は依然として無力であった。彼らは「エジプト人たちの迷信に慣れ、無教養で、みじめな隷属によって疲れ果て」ていた(TTPII,GIII40-41)。それゆえに自由に対する愛という喜びの感情によってでなく、恐怖と希望という悲しみを含んだ感情によって統治され続けなければならなかったのである。すなわちモーゼは哲学者として真の徳を教えようとしたのではなく、ただ立法者として正しい生活法を強制したにすぎない。そして「彼らがそのような掟に違反すれば彼らを威嚇して恐れさせ、また反対にそれを守れば多くのよいことを約束した」(ibid.)のである。もっともスピノザによれば、モーゼは恐怖によってよりもむしろ希望によってヘブライ人たちを自発的に服従させたのであった。すなわちモーゼは「彼らを諸々の恩恵によって義務づけ、また神の名において将来における多くのことを約束した」(TTPV,GIII60)のである。しかしそうだったとしても事態に変化はない。というのもスピノザによれば希望は悲しみを伴うことなしに存在しえず、したがってまたそれ自体としては決して善でありえない(IV47Pr.)からである。未来において何かが生じることを希望する人間は、同時にそれが起こらないことを恐怖している(IV47Dem.)が、恐怖は悲しみの一種であるからだ。この意味で、希望に満ちた人間は、いっけんしたのとは逆に、じつは自己の力にでなく外部の力に従属する無力な人間であることになる。実際スピ

ノザは、それが精神の能力でなく、その無能力を表示する感情であると断言するのである(IV47Sc.)。

このように考えてみると、喜びの感情ないし善の概念をもつということは、偶然の賜であるといわねばならない。それを得ることは自己の力にではなく外的条件に依存し、場合によってはきわめて困難なものなのである。それゆえもし喜びの感情ないし善の概念を手にすることができたなら、我々はそれを決して手放すべきではない。そのみが、我々を運命から救出することのできるアリアドネの糸だからだ。喜びの感情の自覚つまり善の概念を手掛かりに生活する人間のみが、理性的になりうるのである。

とはいえ、善の認識がただちに理性的認識をもたらすと考えるのは早計であるといわねばならない。第二の問題点はここにある。繰り返していえば、善の概念は我々に自覚された限りでの喜びの感情にほかならず、この感情は不十全な観念から生じている。善として認識されているものが我々の個性性の維持に役立つものであることは確かである。しかしそれは、不十全な混乱した仕方ではしか認識されてはいない。それゆえこうした認識に止まる限り、我々は確実に自己の利益になるものを求めて生活できる保証はない。我々にとって有益なものは外部の対象そのものではなく、外部の対象と自己の身体に共通の本性であるが、我々が不十全な観念によってものを認識している限り、自己の喜びの原因として表象されている外部の対象そのものを、自己に有益なものと思ひこむ危険が常にあるからだ。しかも、精神を喜びの感情に決定する対象と同時に知覚された対象をも、我々は自己の喜びの原因として認識してしまう。その対象は我々の喜びの直接の原因ではなかったにもかかわらず(III15Pr. Dem.)。また我々は、自己の喜びの原因として表象される外部の対象に類似する対象をも愛するであろう。そのような対象もまた、実際には喜びの原因ではないのにもかかわらずである(III16Pr. Dem.)。こうしたことは、我々が不十全な観念によってものを表象する限り避けられない。換言すれば、それは「人間本性から必然的に生じる」(TTPV, GIII58)こ

となのである。

善の認識からただちに理性的な生活が出てこないことはこれで明らかである。善の認識は共通本性そのものの認識ではなく、それを暗示する混乱した認識にすぎないのだ。しかし、我々が理性的になりうるとすれば、その条件は我々が受動的である限りにおいて形成する善の概念ないし喜びの感情の中にしかない。というのも、スピノザによれば、我々の観念の対象は身体以外にはなく、したがって共通本性もまた身体の中に認識されなければならないが、それは喜びという受動感情としてのみ我々に与えられ得るからである。ところが上でみたように、喜びという受動感情それ自体が直接に共通本性の認識に結びつく訳ではない。

以上が、我々が理性的になるための過程に横たわる問題点である。第一の点は、善の認識が外部から与えられる偶然的なものであるという点に関連している。また第二の点は、理性的になるための出発点である喜びの感情ないし善の認識が、それ自体では理性的認識に直結しないというものである。こうして、次の問いがスピノザの方法を考える際に重要な意味をもつことになる。すなわち、喜びの感情はいかなる仕方で共通本性の認識へと発展しうるのか。換言すれば、喜びの感情はなぜ理性に一致するのか。

では外部の対象に依存し、それ自体混乱した不十全な善の認識から出発して、すべてのものに共通のものとして考えられる本性の認識へ到るための方法とはどのようなものなのだろうか。以下ではこの問題を考えていくことにしたい。

5 「思惟能力の増大」は何を意味するか

スピノザによれば、現実存在する個物の観念は、すべて神の永遠・無限の本質を含んでいる(II45Pr.)。神の本質とは、活動し現実存在する能力そのものであり(I34Dem.)、それは十全にしか考えられることができ

ない(II46Pr.)。外部からの作用によって生じる身体の変様の観念の中には神の本質が含まれているがゆえに、我々は身体のあらゆる変様について明晰・判明な観念つまり十全な観念を形成しようと考えられるのである(V4Pr.)。きわめて思弁的な言い回しであるが、スピノザはここで、我々が不十全な認識から共通本性の認識へ移行しようの根拠を、形而上学的に述べているのである。我々は、この形而上学的な主張から、実践的な方法に関する帰結を引き出してみたい。

神の本質を表現する共通本性は、永遠・無限の本質を表現するものであるがゆえに、その存在は持続を含まない(II45Sc.)。それは我々の身体の変様の観念の中につねに現前しているのである。しかしこのことは、我々が初めからそれを認識しようということをいささかも意味していない。神の本質を表現する共通本性は、混乱した喜びの感情の中に暗示されているにすぎず、我々はしばしばそれを、喜びの原因として表象される外部の対象と混同しているのである。

外部の対象はつねに偶然的なものとして考えられるが、あるものを偶然的なものとして考えるということは、それを持続するものとして考えることと同じである。持続するということはそれが存在しなくなる可能性を含意しているのだから。それゆえ、受動的である限りでの我々の認識が偶然的なものを対象としているということは、我々の感情が外部のものの持続に依存しているということを意味している。すなわち我々は喜びの原因とみなされている対象が持続すると考える限りその喜びを感じることができるが、それが持続しなくなることを表象すると喜びは悲しみに転じるのである。「自分の愛するものが破壊されることを表象する人は悲しみを感ずる出あろう。これに対して自分の愛するものが維持されることを表象する人は喜びを感ずるであろう」(III19Pr.)。

このように、我々はものを持続という概念のもとで考える限り、不十全な認識しかもつことができない。「我々は我々の身体の持続についてはきわめて不十全な認識しかもつことができない」(II30Pr.)。「我々は我々の外部にある個物の持続についてはきわめて不十全な認識しかもつ

ことができない」(II31Pr.)。これに対して、十全に認識されるべきもの、すなわち共通本性は、決して持続という概念によっては考えられないものである。そこで、我々の精神にこの共通本性を認識させるには、まず第一に受動的な認識のもつ偶然性という性質をできるだけ還元しなければならないということになる。その方法について、次に考えてみることにしたい。

我々は不十全な観念をもつ限り「受動」である(III1Pr.)が、「受動」とは自己の個性性の維持を外部のものとの「偶然的な接触」(II29Sc.)にゆだねてしまっている無能力な状態にほかならない。しかしスピノザは、無能力という概念を決して事物そのものの本性については用いず、ただあるものが外部の力によって受動的に規定され、自己自身が本来なしうることから遠ざけられている状態を指すためにのみ用いる(IV37Sc.1)。というのも、受動という状態は我々の本質のみによっては説明できず、ただ我々に作用する外部のものの力によって説明されるものにすぎないからである(IV5Pr.Dem.)。とすれば、我々が本来なしうることから遠ざけられている受動という状態から、自己自身の活動能力を行使する能動という状態へ移行するには、我々の力の行使を妨げていた外部の力そのものが、それを促進するように配置されなければならないのである。

スピノザは『政治論』の中で「安全は国家の徳である」(TPI6)といっているが、ここでスピノザは安全という概念に、我々の活動能力の発展を促進するような環境という意味を込めていたと思われる。というのも『政治論』の別の箇所では、国家の組織について次のようにいわれているからである。「国家は、．．．すべての人間が公共の福利に重要であるようなことをなすように、換言すれば、すべての人間が理性の教えに従って生活するように強いられるように、組織されねばならぬ(instituendum)」(TPVI3)⁴。

人間が相互に援助し協力し合う国家状態を形成する動因は理性ではなく、共通の希望や共通の恐怖といったいわゆる「共通の感情」にあるとスピノザはいう(TPVI1)。だから、国家状態が現実形成されており、

その中で人々が理性の教えに従って生活しているようにみえたとしても、人々がみな実際に理性に導かれていると結論づけることなどできない。人々はむしろ、こんなことをしたら他人から非難されるかもしれないという一種の恐怖心から、また逆に、こうすれば他人から賞賛されるだろうという一種の希望から、万人が正しいと認めるだろうと考えられること（理性が教えると思われること）をなさざるをえないように決定されるのだ。第一章でみたように、人間がこうした仕方決定される原因は「感情の模倣」のもたらす追従＝名誉欲にある。また第二章でみたように、他人を自分の意向に従わせようとする人間でさえ、真っ向から理性に反するようなことを主張しはしない。というのも、もし万人の憤激を買うような言動をなせば、国家状態から排除されるという恐怖心によって、人間は理性に反するようなことを公然とはしようとしなからである。「〔人々から〕判断力を欠いていると見られないように、誰一人〔理性の教えに〕相反するようなことを公然としようとはしない」（TTPXVI, G.III191）のである⁵。国家の安全を維持するためには、こうした恐怖心を活用して法律を制定しなければならぬとまでスピノザはいつている(IV37Sc.2)。

こうして国家状態の中では、各人がただ偶然的な接触によって行為に決定される機会は減少するだろう。国家状態における相互援助や協力は、理性にもとづくものとは限らないが、我々に理性の行使を促すためのよりよい環境であるといえる。少なくとも国家状態は理性の要求に矛盾しない。すでに理性的である人間にとっても国家状態が好ましい環境とされる所以である(IV73Pr.)。

もちろん、外的条件の整備は、ただ偶然的な接触の機会を減少させるという消極的な役割をもつにすぎない。より重要なことは、我々自身の認識が、外部からの偶然的な刺激に依存する無能力な状態から、いかにして脱却しうるかである。我々はこの観点から偶然性の還元について考えてみなければならない。

ここで喜びの感情そのものである思惟能力の増大という事態について

考え直してみたい。すでにみたように、身体の活動能力の増大と精神の思惟能力の増大は平行していると考えられた。では身体の活動能力ないし精神の思惟能力の増大とは何を意味しているのだろうか。それは身体がより多くの仕方では刺激を受け、同時に精神がより多くのものを思惟することができるようになるということを意味している(II13Sc.14Pr. Dem.)。これに対して、悲しみの感情そのものである、身体の活動能力ないし精神の思惟能力の減少とは、身体がもはや特定の対象からしか刺激を受けられず、また精神が特定のもののしか思惟できないという意味である。このように、喜びの感情は我々により多くのものを思惟させる機会をもたらすのである。

精神の思惟能力の増大と思惟対象の多様化が相伴って生じるという点は、すでに『改善論』において指摘されている。「精神は自然について理解することが多ければ多いほど、それだけよく自己自身を理解する」(TIE § 39)。「精神は多くを認識すればするほど、それだけよく自己の力と自然の秩序を理解する」。(TIE § 40)。ではなぜ思惟能力の増大と思惟対象の多様化は相伴って生じるのだろうか。そのメカニズムは『エチカ』において説明されている。

スピノザが心身の活動を身体の方をモデルにして説明しようとしている以上、我々もそれに従って議論せねばなるまい⁶。我々のコナトゥスは自己自身の個性性の維持に向かっているが、人間身体の個性性を維持するということは、その諸部分が相互に保っている運動と静止の固有の割合を維持するというにほかならない。この割合が維持されるような仕方では身体が刺激されるとき、我々の活動能力は現実的により多く行使されることになる。すなわち我々の活動能力は増大するのである。何故か。

スピノザによれば、人間身体は本性の異なる（異なった運動－静止の割合をもつ）個体から成っており、これらの個体がさらに下位の個体から成っている(IIpSt.1)⁷。それゆえ人間身体は外部の物体から極めて多くの仕方では刺激されうる(IIpSt.3)のであり、また同様に人間身体自身が外

部の物体に対して極めて多くの仕方で作用しうる(IIPst.6)のである。人間身体の仕組みがこのようなものだとなれば、人間身体全体の運動－静止の割合が維持されるには、人間身体がより多くの仕方で刺激され、かつより多くの仕方で外部に作用するような状態にされなければならないということになる。実際、スピノザはそう明言しているのである。「人間身体の諸部分が相互にもっている運動および静止の割合が維持されるようにさせるものは人間身体の形相を維持するものであり、したがってまた人間身体が多くの仕方で刺激されうるようにさせ、また人間身体が外部の物体を多くの仕方で刺激しうるようにさせるものである」(IV39Dem.)。ところが人間身体の諸部分がこのように多くの仕方で刺激され、かつ外部のものを刺激するような状態になるということは、身体の活動能力がより多く行使されているのでなければありえないことである。

さて精神の思惟能力の増大は、こうした身体の活動能力の増大に平行して生じ、したがって身体が受ける刺激が多様であればあるほど精神の思惟対象も多様になると考えられるのである。このように、思惟能力の増大と思惟対象の多様化が相伴うという事態は、身体が活動能力を増大するにはそれが多様な仕方で刺激されなければならないということ、運動－静止の割合の維持というモデルで説明した上で、精神の側でそれと平行して生じる事態として解明されるのである。

これに対して、身体の一部のみが刺激されるとき、身体全体の運動－静止の割合はくずれ、その個性の維持に適さない状態が生じるだろう。「身体がすべての部分でなく一部分ないし若干部分にのみ関係する喜びあるいは悲しみから生じる欲望は、人間全体の利益に関知しない」(IV60Pr.Dem.)。このとき精神は特定の対象しか思惟することのできない状態に置かれていることになる。この状態は我々が「喜び」を感じているときにも生じうる。もっともそのような喜びは過剰な喜びである(IV44Sc.)。例えばひたすら貨幣のみを愛する人（銭守奴）や自己の力以上の名声に強い喜びを感じる人（偽善者）はこうした状態に陥っている

と考えてよい。スピノザはこうした過剰な喜びを「快感」(IV43Pr.Dem.)と呼んだ。そして身体全体が「一様に刺激を受ける」(III11Sc.)ことで固有の運動－静止の割合の維持が促進される際に生じる喜びを「快活」(IV42Pr.Dem.)と呼んでこれらを区別したのである。というのも「快感」が悪でありえ(IV43Pr.)、活動能力の減少をもたらす危険があるのに対して、「快活」はつねに善であり(IV42Pr.)、活動能力の増大だからである。それで、「苦痛」は悲しみ的一种であり、それ自体では悪である(IV41Pr.)が、それが「快感」を抑制しうる限りで間接的に善でありうる(IV43Dem.)と考えられるのである。

さて我々はここで、思惟能力の増大に伴い精神が多くのを同時に思惟するという点に注目してみたい。このことが受動的な認識のもつ偶然性という性質を還元するための条件となっていると考えられるからである。精神が自らの喜びの原因として表象する対象が多くなるにしたがって、喜びの感情はますます大きくなる(V8Pr.)。そして原因の数が多ければ多いほど、我々の感じる喜びは特定の対象に依存することがより少なくなるだろう。すなわち我々はつねに何等かの対象を喜びの原因として表象でき、そのどれかが欠けても依然として喜びを感じ続けることができるだろう。換言すれば、我々の感情は外部の対象の持続に影響されることが少なくなる。こうして受動的な認識のもつ偶然性という性質は、その原因の数が増大することで徐々に還元されるのである。

そしてここからさらに次のことが帰結してくる。我々が自己の喜びの原因としてより多くの対象をもち、それらの持続の影響を少なくすることは、外部の対象の持続とは独立に自己の喜びを観想する機会となるだろう。こうして外部の対象でなく、我々に喜びをもたらすものの自体を思惟することが可能になる。対象の持続に関係なく我々に喜びをもたらすものとは、外部との相互作用によって伝達される共通本性にほかならない。このような意味で、多くのものを思惟することは最終的に共通本性の認識へとつながっていくのである。実際スピノザは『エチカ』第二部定理二九注解で、不十全な認識から十全な認識へ移行するための条件と

して、多くのものを同時に観想するということを明示的に述べ、しかもそれが偶然性の減少という事態を伴っているということを示唆しているのである。「ものとの偶然的な接触にもとづいてこれまたはあれを観想する場合には、〔精神は〕つねに自己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もたず、ただ混乱した認識をもつだけである。これに対して、．．．多くのものを同時に観想することによって、それらの一致点・相違点・反対点を認識する場合はそうではない」。

このように、多くの対象を同時に観想するということは、それらの対象の表象でなく、その表象に含まれる一致点や対立点を観想することにつながる。換言すれば、自己自身の内に与えられた本性について思惟することにつながるのである。この点で、我々は外部の対象の持続に依存しない本性を認識しうる状態へと移行するのである。そしてそのためには、精神がより多くの仕方で喜びの感情に刺激される必要がある。いうまでもなく、すべての出発点はそこにある。

6 実践概念としての理性

以上のように、我々は外部の原因の観念を伴う不十全な認識から出発し、善として認識される喜びの感情を機会にして「共通概念」による理性的認識へと移行することができる、と考えられる。不十全な観念は我々自身の本性のみによってではなく、外部の対象の本性によって説明されるものであり、その限り我々は受動であるが、十全な観念は我々自身の本性つまりその活動能力のみによって説明されうる。この意味で我々は能動的になる(IIID2)。能動的である限りでの我々は自己の活動能力のみを自覚するので、決して悲しみの感情をもたずただ喜びの感情とそこから生じる欲望のみをもつだろう(III59Pr. Dem.)。もちろんこの喜びは能動的な喜びであり、それ以前の受動的な喜びとは異なる。すなわち外部

の対象の持続に依存しない喜びである。「理性から生じる感情は、必然的に事物の共通の特性に関係するが、この特性を我々はつねに現前する者として観想し、またつねに同じ仕方で表象する。したがって、こうした感情はつねに同一に止まる」(V7Dem.)。

さて、我々はここで、理性的になることの実践的な帰結を考えてみなければならない。すなわちこうした喜びのもつ意味をより詳しく考えてみなければならない。

十全な観念によってもものを認識する限りでも、我々は依然として外部からの作用によってもものを表象するだろう。しかし理性的な人間の認識は、もはや表象された外部の対象に依存していないがゆえに、そうした表象によって自己の感情を左右されないであろう。かえってそれらを共通概念に結びつけ(V12Pr.Dem.)、「知性と一致した秩序にしたがって」(V10Pr.)それらを自己の本性からのみ理解できるようにするであろう。スピノザが『エチカ』の第二部定理十七注解で「もしこの表象能力が精神の本性のみに依存しているとしたら」と述べていたのはこのことである。ここでいう精神の本性とは、外部の対象の持続に影響されないような、永遠の本性を認識することに存する。だからそれは理性と言い換えられてもよい。「ものを偶然としてでなく必然として観想することは理性の本性に属する」(II44Pr.)。これに対して、表象能力とは外部の対象の持続に左右されるものでしかない。つまりそれはものを偶然として観想する能力にすぎない。それで、この表象能力が精神の本性にのみ依存しているとしたら、とスピノザがここでいっていることの意味は、表象の役割が外部のものの存在を示すことにあるのではなく、外部のものと人間身体とに共通する永遠の本性を我々に知らせることにあつたとしたら、というように解することができよう。

そしてここから、きわめて具体的な実践的帰結が出てくる。すなわち理性的人間は自分に対する憎しみに対して愛によって応えるということ、これである(IV46Pr.)。何故そうなるのか、が問題である。我々は不十全にもものを認識している限り、誰かが自分を憎んでいることを表象すると

その人間を憎み返す(III40Pr.)。なぜなら人から憎まれているという表象は我々の活動能力を減少させ、従って我々は悲しみを感じ、その原因として表象される人間を憎むからである。そしてこの憎しみの感情から生じる欲望によってその人間を遠ざけあるいは破壊しようとするのである(III39Dem.)。ところが、こうした感情のメカニズムから容易に分かることだが、憎しみは憎み返しによって増大する(III43Pr.)。こうして受動的な人間はいつまでも憎しみ合うことになる。これでみれば、不十全な認識においては、表象が外部の対象にのみ関係づけられているということは明らかである。

これに対して、能動的で理性的な人間は、外部の対象の表象を共通概念に結びつけて認識しようとする、換言すれば「精神の本性のみによって」考えようとするがゆえに、憎しみという感情から「はたらきを受けることがより少ない」(V6Pr.)。何故か。理性的な人間はその対象と自己とに共通のものを認識しようとするだろう。このとき、その対象は自己に悲しみをもたらした対象としてではなく、自己と共通の本性をもつ存在者とみなされている。そのような存在者としてみられる限り、自分を憎んでいるものとして表象されたとしても、その人間は自分にとって悪とはなりえない。「いかなるものも、それが我々の本性と共通にもっているものによって悪であることはできない」(IV30Pr.)のである。したがって我々はそれを憎むことができない。反対に我々はそれを愛するであろう。なぜなら共通本性の認識は我々の活動能力を増大させ、能動的な喜びの感情をもたらすが、喜びの感情はその原因への愛を伴うからである。

このように、スピノザにおいて、人間が理性的になるということは、ただちに知的にものを考えるというようなことを意味するのではない。理性的になるということは徹底的に実践的な観点から考えられているのである。理性的であるということは、自己の個性性の維持に役立つものを真に認識するというだけでなく、他人との関係に関わる帰結をもつ。いうまでもなく、この関係はもはや「名誉欲」に支配されたものではない。この点は第四章でさらに詳しく論じるつもりである。ともあれ、ス

スピノザにおいて理性的であるという概念は、倫理的な存在の仕方全体を覆う概念なのであり、その出発点に「喜び」の感情が見出されるのである。この喜びが「名誉」という喜びとは無縁のものであるということは、もはやくり返すまでもあるまい。

注

- (1) スピノザの哲学の中にこうした非人称的な身体を読みとったのはドゥルーズとガタリである。ドゥルーズとガタリはそれを、アルトーの言葉を借りて「器官なき身体」と呼ぶ。こうした身体は「君の身体、僕の身体、等々の身体では決してない。それはいつも、あるひとつの身体＝物体(*un corps*)なのである」。Cf. Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Mille Plateaux*, éd. Minuit, 1980, p.203
ところがドゥルーズは、この点をスピノザ論そのものにおいては、まったく主張しないのである。何故だろうかと考えたところである。しかし、我々は、その理由をここで詮索するつもりはない。我々はむしろ、このアイデアを、この論文の第二章の議論から得られた結論につなげる形で発展させていこうと思う。
- (2) スピノザのいう「観念の観念(*idea ideae*)」とは、観念そのものを対象とする認識であり、例えば自分が考えていることを考えるような場合、我々は「観念の観念」をもつといわれる。『エチカ』における善の概念はこの意味での観念の観念である。
- (3) この問題の重要性を明確に指摘し、そこからスピノザ哲学の展開を再構成したのはドゥルーズである。スピノザの方法に関する我々の解釈は、このドゥルーズの解釈を受け入れそれを出発点にしている。Cf. Gilles Deleuze, "L'évolution de Spinoza", *Spinoza: Philosophie Pratique*, 1981, éd. Minuit, pp.149-163
- (4) 'instituo'という動詞は、ホッブスでは「設立する」と訳されるべきものだが、スピノザにおいてはこの訳語は適切ではない。なぜならホッブスでは国家が「人工的人間」として人為的な操作の対象と考えられているのに対して、スピノザでは自然の力そのものから国家の発生が説かれているからである。ホッブスとスピノザの国家論の発想の原点におけるこのような根本的な対立関係は、次の研究で詳細に分析されている。河井徳治『スピノザ哲学論攷』1994, 創文社, pp.283-295参照
- (5) この点は、アレクサンドル・マトゥロンがきわめて的確かつ簡潔に定式化し

ている。「人間を理性にしたがわせているのは、彼らの理性的な欲望の力ではない。それはむしろ、名誉に向けられた受動的な欲望であり、あるいはその裏返しとしての恥辱に対する恐れである。だが、その帰結は事実として理性に一致するのである」。Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, éd.Minuit, 1969, p.310.

- (6) 「このような訳で、いかなる点で人間精神は他の精神と異なっているか、またいかなる点で人間精神が他の精神より優れているかを決定するためには、すでに我々がいったように、その対象の本性つまり人間身体の本性を知ることが必要である」(II13Sc.)とスピノザはいつている。つまり、精神の本性を知るためにまず身体の本性を知るべきであるという点が明言されているのである。そしてこの観点からスピノザは物体一般の本性に関する公理、補助定理を『エチカ』**第二部定理十三**の後に挿入し、さらにそこから人間身体に関する公準を導いている。その後の**定理十四**以降では、不十全な観念の生成の仕組みが身体の変様(affectio)という概念を中心にして展開されていくことになるだろう。
- (7) スピノザは個体を構成する究極要素を「最単純物体(corpus simplicissimum)」(IILem.7Sc.)と呼ぶ。ただしそれはガッサンディのいうような分割不可能な最小の単位である原子と同じものではない。なぜならそれは決して大きさではなく「運動と静止、速さと遅さによってのみ相互に区別される」(ibid.)と明言されているからである。ゲルーは、スピノザのいう最単純物体とそれらから成る複合物体(個体)との関係は、当時ホイヘンスらによって説明された単振り子と複振り子との関係をモデルにして理解される方が適切であるという重要な指摘を残している。Cf.MartialGueroult, *Spinoza II*, Aubier, 1974, p.175.

第四章

第二種の認識

共通概念とは何か

1 共通性と個性

我々は第三章で、人間精神が共通本性を認識するようになる仕組みが、『エチカ』においてどのように考えられているかを明らかにすることが、スピノザの実践哲学を理解する上で重要な問題であることを指摘し、この問題に対するひとつの解釈を示した。先に進むにあたってその解釈の内容をここでくり返して述べる必要はあるまい。むしろ以下では、その解釈の中で十分明らかにすることのできなかった点を取り出し、それについて議論を進めたいと思う。では、第三章の議論で明らかにすることのできなかった点とは何か。

第二種の認識の対象となる共通本性はすべてのものに共通のものであり、かつ個々の人間がその個性を維持するために役立つものなのであった。我々が第三章での議論の焦点としたのは、外部の力によって決定されている限りでの人間精神に、この共通本性を認識させるための方法はどのようなものなのかである。そしてこの点については十分明確な解釈を提出できたと思う。

だが、その方法によって目指されていた共通本性とはそもそも何なのか。それが人間の活動能力の増大を促進し、その個性の維持に役立つ

ものであるということは第三章でくり返し述べた。ではなぜその共通本性は我々の活動能力を増大させ、個性性の維持に役立つのか。この点を明らかにしなければなるまい。つまり問題は、共通本性とは具体的に何であるのか、これである。

この点について、じつは『エチカ』の中でスピノザははっきりしたことを述べていない。もっとも、「共通本性」という言葉自体、我々が解釈のために用いているものにすぎず、『エチカ』の中に見出される言葉ではない。『エチカ』の中に見出されるのは「共通概念」という言葉であるが、我々はこの「共通概念」によって認識される対象を、仮に「共通本性」と名付けておいたのである。だから、スピノザの用語をそのまま用いるなら、共通本性とは何かという問いを、こう言い換えてもよい。共通概念による認識の対象は何か、と。もちろんこう言い換えたとしても、スピノザがそれについてはっきりしたことを述べていないことに変わりはない。そこで、『エチカ』の中からこの問いに対する答えを引き出すためには、解釈上の明確な枠組みが必要になる。

そこで我々は、第三章で論じ残したもうひとつの問題をこの問題と組み合わせようと思う。もうひとつの問題とは、第二種の認識に到達した人間は、自己自身の個性性についてどのような認識をもつのか、というものである。ではなぜこの点が問題なのか。

スピノザの方法の出発点は、喜びの感情ないし善の概念という、現実存在する個物に生じる個別的なものなのであった。この点は何度強調してもしすぎることはない。すべてのものに共通する本性は、個別的な存在者に生じる個別的な経験を出発点にしており、かつそのような経験に内在するものとして理解されねばならないのである。では喜びという個別的な経験は何を意味しているのか。その個物の身体の個性性を構成する運動-静止の割合の維持が、促進されているということを意味する。つまり、個性性を維持する力の発展を表示するのが喜びの感情である。とすれば、共通本性が認識される契機は何ら一般的なものではない。あくまで個別的なものである。それは個物の個性性の維持という、個別的でしかありえない経験に内在的な仕方で見出されるものなのだ。だから、

スピノザが「共通概念」について述べる際、個別性を捨象しているようにみえたとしても、我々はそれをあえて取り上げねばならぬ。

たしかに、共通概念による認識の対象は、すべてのものに共通する本性であるがゆえに、その認識は自己の身体に固有のものを何ら表現しないようにみえる。とすれば、共通本性の認識によって我々の認識が十全なものになるとしても、我々はそれによって自己自身のことを何も知ることができないということになる。しかしもしこれだけのことなら、これほど個別的な経験にこだわるスピノザが、この段階ではそれをあっさり放棄していることになる。だが、それは奇妙なことだといわざるをえない。

我々がいいたいことはこうである。共通概念によって認識されるものは、たしかにすべての存在者に共通のものであろう。この点に疑問を差し挟む余地はない。テキストにはっきりそう書き記されているのだから。しかしその契機が個別的な経験をおいて他に存在しない以上、共通概念による認識には、共通本性の認識と同時に、何か個々の存在者の個性性に関係する認識が結びついているのではないか。このような問いに『エチカ』のテキストはただちに答えてくれない。スピノザはこの点を明示的に述べようとしていないのである。だが以上のような理由から、第二種の認識における個性性の認識を問題化することは、スピノザ解釈において重要性をもつはずである¹。

我々は、共通本性とは何かという問いに答えるために、第二種の認識における個性性の認識という問題をそれに組み合わせて論じると述べた。ところがこの二つはいずれも『エチカ』の中にその答えをただちに見出すことのできぬ問題である。それなら未決定の問題をただ組み合わせてみて、本当に明確な答えが期待できるのか。我々の考えでは、共通性と個性性という相反するこの二つの問題は、第二種の認識を構成する二つのモメントであり、相補的なものである。それゆえこれら的一方だけを独立に論じても満足な解決は見出されえない。むしろこれらに関係づけながら論じるべきなのだ。

以下の議論では、共通性と個性性という二つの問題の関係が問題にさ

れることになる。前半部分で、議論の重点をまずは共通本性とは何かという問題の方に置くことにする。個性性の認識は、この問題を解くための補助線の役割を演じるであろう。そしてその議論を経た上で、後半部分では個性性の認識を主題的に論じることにする。共通本性とは何かに関するそれまでの議論の結論が、ここで利用されることはいうまでもない。だがその前に、解釈の枠組みである共通性と個性性の相補性を『エチカ』のテキストに即して立証しておかねばなるまい。

2 立脚点としての個別的経験

『エチカ』のテキストを慎重にみつめるなら、スピノザが共通性について語る際、個別的な経験という観点をいささかも手放していなかったということが明確に読みとられる。問題となるテキストは『エチカ』第二部定理三八、三九である。これらの定理で共通性がどのように認識されるといわれているかを我々はみなければならぬ。

定理三八では、すべてのものに共通のものは「十全にしか考えられることができない」とのみ述べられていて、ここではたしかに個別的な存在者の経験が捨象されているかにみえる。しかし重要なのはこれに続く定理三九である。「人間身体および人間身体が刺激されるのを常とする外部の物体に共通でかつ特有であるもの、そしてこれら各物体の部分の中にも全体の中にもあるもの、そうしたものの観念もまた精神の中で十全であろう」。ここでスピノザは、共通本性を定理三八とはやや異なるレベルから問題にしている。定理三八では「すべてのものに共通」であるようなものが問題になっていたのに対して、この定理三九ではある人間身体とそれに対して常に作用を及ぼしている外部の物体に「共通でかつ特有であるもの」が問題になっている。「共通でかつ特有」というのは、それらの物体のあいだにおいてのみ共通である、という意味である。つまりこの共通性は一般的に妥当する共通性ではなく、あくまである人間身体に生じる刺激に定位することで見出される共通性なのである。こ

ここでスピノザは、明らかに個物の個別的な経験というレベルで共通のものを考えようとしている。スピノザが共通性について語る際、個別的な経験という観点を手放していなかった証拠である。

だがここでひとつ問題が残る。定理三九とそれに先行する定理三八との関係である。というのも定理三八では端的に普遍的な共通性が問題になっているのに対して、定理三九では個別的な経験に固有の共通性が問題になっているからである。それではこの二つの共通性はまったく別のものなのか、それとも何らかの仕方に関連しているものなのか、この点を明らかにしておかねばなるまい。

いうまでもなく、定理三八と定理三九で証明されているのは、共通のものが存在するとすれば、それはつねに十全に認識されうるという主張である。だがなぜこのようなことが証明されねばならぬのか。スピノザは『エチカ』第二部定理三一までを、不十全な認識が生じる条件の分析に費やした後、定理三二以下では、人間が不十全な認識から十全な認識へ移行しうる条件について述べていると解釈してよい。そしてそう解釈すれば、定理三八、三九の証明の目的は明白である。我々はそれを次のように言い表すことができるだろう。我々が十全な認識をもちうるとすれば、それは共通性を認識する限りにおいてである、と。だから、これらの定理の焦点は共通性であって個性性ではない。というのも、もし共通性を認識することができなければ、我々の認識は必然的に不十全なものに止まり続けねばならぬ条件が存在するからだ。我々はまずこの条件がどのようなものであるかを明確にした上で、定理三八と三九の関係について考えていくことにしようと思う。

スピノザによれば、人間精神と人間身体は、それぞれ思惟属性と延長属性における神の有限な様態である。ところで人間身体は外部の物体から作用を受けることで、一定の変様を被らざるをえない。そしてこうした身体の変様に平行して、精神も一定の変様を被るだろう。ここで精神に生じる変様つまり観念は、身体の変様をその観念内容としてもっており、したがってそれは「身体の変様の観念」と呼ばれるという点はすでにみたとおりである。さてこの観念は外部からの作用の結果として生じ

た変様を表示するものであるがゆえに、人間精神の本性のみによっては説明されえない。換言すれば、不十全にしか認識されえない。この観念を十全に認識するには、人間身体に変様を生じさせた原因つまり外部の物体自体を認識しなければならない。ところがこの外部の物体も他の物体によってすでに変様を被っていると考えられる。これらすべての因果系列を同時に認識しない限り、人間身体の変様の観念は十全なものとはならないのである。もちろん人間精神がその因果系列を同時に視野に納めることなど不可能であり、したがって身体の変様の観念は不十全たらざるをえないのである。スピノザ自身の言葉によれば、身体の変様の観念の十全な認識は、神がただ人間精神に様態化している限りにおいては神の内になく、神が「他の諸観念に変様したとみられる限りにおいて神の内にある」(II28Dem)ということになる。

以上が、我々の認識を不十全なものたらしめている条件である。ひとことでいえば「身体の変様の観念」はその本性からして不十全たらざるをえないのである。とはいえ、身体の変様の中に共通のものが含まれている場合にはこの限りではない。これが**定理三八、三九**で証明されるべき事柄である。我々はここでその証明の内容を検討しなければならぬ。この二つの定理の証明の構造の中に、各々の定理における共通性の関連が示唆されていると考えられるからである。

問題は以下の点に集約される。相互作用を行う多くの物体の観念へと神が様態化している限りにおいては、それらの相互作用の結果である人間身体の変様の十全な観念は神の中にあるのであった。これに対して、ただ人間精神へと様態化している限りでの神の中には、人間身体の変様の十全な観念はない。何故か。いうまでもなく、身体の変様は、人間身体に固有の本性のみによっては説明できない外部のものを、原因として含んでしまっているからだ。だから、人間精神へと様態化している限りでの神の中に、人間身体の変様に関する十全な認識があるとすれば、外部のものを原因としているにもかかわらず、それを説明するために外部のものを必要としないような変様が、人間身体に生じるのでなければならないということになる。しかしそんなことがありうるのだろうか。も

ちろんある。

人間身体の変様を説明するために外部の原因が必要とされるのは、外部の原因が人間身体の本性と相違したものである限りにおいてである。この場合、人間身体の変様はいかにしても人間身体の本性のみによって説明されえない。したがってその観念は必然的に不十全なものたざるをえないということになる。では人間身体の本性と共通する本性によって、人間身体が外部から刺激されたとしたらどうか。その場合には、人間身体の変様を説明するために、もはや外部の原因は必要ないということになるだろう。何故か。このとき外部のものがもつ運動-静止の割合は、人間身体を構成する諸要素と結合し、そのことで人間身体の中にはそれが自己自身で実現すべき運動-静止の割合が生み出されていることになるからである。

ここから次のことが帰結してくる。人間身体の個性性に合致した変様が、人間身体自身の内からでなく、外部からの作用から生み出されたのだとしたら、その変様は当然外部のものの本性を含む。ところがこの変様を説明するには、もはや外部のものは要求されない。その変様は人間身体のみによって生み出されうるものだと仮定されているからである。したがって、もともと外部から与えられたその本性は、外部のものに属するものであり、同時に人間身体に属するものである。つまり、それらに共通するものである。

スピノザが**定理三八**、**三九**で証明しているのはこうした共通の本性は十全にしか認識されえないということであった。それが十全にしか認識されえない理由はすでに明らかであろう。共通であるということの意味は、どの個体の個性性とも適合するという意味であり、自己の個性性と適合するものである限り、それは自己自身の本性のみによって説明されうる、つまりは十全に認識されうるのである。その証明を引用してみよう。まずは**定理三八**。スピノザは共通の本性をAと呼んで次のようにいっている。「Aの観念は神が人間精神を構成する限りにおいて、あるいは人間精神の中にあるような諸観念を神がもっている限りにおいて、必然的に神の中で十全であろう。ゆえに精神はAを必然的に十全に知覚す

る」。そして**定理三九**。「この変様の観念は、Aという特質を含む限りにおいて、神の中で十全であろう。人間身体の観念に変様している限りでの、つまりは人間精神の本性を構成している限りでの神の中においてである。したがってまたこの観念は人間精神の中で十全である」。ここで「人間精神の本性を構成する限りにおいて」という表現に注目すべきである。人間身体の変様がその本性のみで説明されるとき、その観念もまた人間精神の本性のみによって説明されうる、とスピノザはいつているのである。後にもういちど述べるが、十全な認識ということは、人間の思惟能力の十全な行使という意味を含んでいる。こうした意味は、人間身体が自己の個性性を維持しようとする力と、人間精神がものを認識しようとする力は、異なった属性における同一の力の行使であるという形而上学から導かれるものであるということはいうまでもない。

さてみてのとおり、**定理三八**、**三九**は、証明の構造としては同一である。この構造の同一性をもとに、我々はこの二つの定理が別々に述べている共通性が、ともに個別的な経験というレベルから問題にされていたと結論づけられると思う。もっとも、このように結論するには、**定理三八**、**三九**に即してさらに議論が必要であるということはいうまでもない。

定理三八では普遍的な意味での共通性が問題になっているのに対して、**定理三九**では限られた数の個体のあいだで共有される共通性が問題になっているという点はすでに述べた。それで、個物の個別的な経験というレベルから共通性が考えられているという我々の解釈は、**定理三九**については十分に成り立ちうる。問題は**定理三八**である。なぜこの共通性は個別的な経験に定位して考えられていると解釈できるのかを以下で明らかにしてみたい。

定理三八における共通性は「すべての人間に共通」で、それゆえ「すべての人間によって十全にあるいは明晰・判明に知覚されねばならぬ」(II38Cor.)ものである。だがそれは具体的には何か。この主張の前提として参照されている**補助定理二**にそれが明記されている。その定理は「すべての物体はいくつかの点において一致する」というものであり、その証明にこう述べられているのだ。「すべての物体は同一属性の概念を含

むという点で一致する。次にそれらは、あるときは遅くあるときは速く運動しうるという点で、そして絶対的な意味ではあるときは運動しあるときは静止しうるという点で一致する」²。あらゆる物体が延長という同一属性の下で考えられ、かつ運動しているか静止しているかであるという主張に疑問を差し挟む余地はあるまい。しかしこうした認識はあまりに一般的であって、個別的で具体的な経験からはかけ離れたものである。ではこうした共通性を認識するのはいったい誰なのか。いうまでもなく人間精神である。しかも抽象的な推論によってでなく、個別的な経験においてである、と考えられる。何故そう考えられるのか。定理三八と定理三九の証明の構造の同一性にもとづいてである。

これらの証明はいずれも人間身体の変様という個別的な経験に立脚してなされている。ただ定理三九ではいくつかの個体のあいだでのみ共有される共通性が問題になっているがゆえに、それが個別的な経験に関する主張であるということが一目で読みとられうるのに対して、定理三八では普遍的な意味での共通性が問題になっているために、定理三九と証明の構造が同一であること、つまりは同じように個別的な経験とうレベルからの証明であるということが見過ごされやすいということなのだ。

だからまた、定理三八と定理三九の関係は、抽象的な推論による一般的な主張と、具体的な経験におけるその検証というようなものとして理解されてはならない。どちらも具体的な経験における主張なのだ。それなら、なぜ二つの別々の定理が必要なのか。つまり、普遍的な意味での共通性といくつかの個体間に固有の共通性を区別しうる観点は何か。人間身体の能力の発展という観点である。限られたものとししか共通性をもちえない身体よりも、あらゆるものと共通性をもちうる身体の方が能力において勝っている(II13Sc.)。あらゆるものと共通性をもちうる身体とは、あらゆるものを自己の個性性の維持に利用しうる身体にほかならない。そのような身体にとっては、外部のものはただ延長属性の概念を含むと考えられるだけで十分に自己の役に立つであろう。たとえそれが自己の身体の個性性の維持を阻害したとしても、「その本性が我々の本性とまったく異なる個物は、我々の活動能力を促進することも阻害するこ

ともできない」(IV29Pr.)という認識にたって、そうした刺激でさえ自己のために役立てようと努めるであろう。もっとも、こうしたことは限られた賢者にのみ許された、類い希な知恵であるだろうけれども。これに対して、我々は誰でも外部の力に翻弄される無力な状態の身体として出発する。こうした身体にとって、普遍的な意味での共通性はさしあたり意味をなさない。必要なのは、自己の身体の個性性の維持を、間違いなく促進してくれるような刺激である。これを出発点として、自己の身体をより多くのことをなしうる状態に変貌させていくなら、我々は次第に普遍的な意味での共通性に近づくはずである。事実、定理三九系にはこう述べられている。「身体が他の物体と共通のものをより多く有するにしたがって、その精神は多くのものを十全に知覚する能力をそれだけ多く有する」。

このように、定理三八と定理三九は、人間身体の能力の度合いという観点の下に、その発展の上限と下限における共通性についての記述として解釈されうる。そしてもちろんその記述の立脚点は同じである。要するに、これらの定理はともに個別的な経験というレベルにおいてみられた共通性を問題にしているのである。

以上の議論から次のことが帰結してくる。それは定理三八で述べられる普遍的な意味での共通性よりも、定理三九で述べられている、いくつかのものに特有の共通性の方がより容易に認識されうるということである。だから、スピノザが定理三八でまず普遍的な意味での共通性について述べ、次いで定理三九でいくつかのものに特有の共通性について述べているのは、認識の順序に従ってのことではない。スピノザはここで「幾何学的秩序に従って」、つまりは証明の順序として、普遍的な共通性から特殊な共通性へと進んでいるにすぎない。

いっけんすると、事態は逆であるかのようにみえるかもしれない。つまりすべての物体が延長という属性を含むという、普遍的な意味での共通性の認識の方が、我々にとってより容易なものであり、認識の順序からいっても先にくるようにはみえるかもしれない。しかしそのようにみえるのは、こうした普遍的な意味での共通性に関する認識が、具体的な経

験から離れた、抽象的な推論によってえられるものだと考える限りにおいてであるにすぎない³。だがこのような考えはスピノザの意図したところではあるまい。というのもスピノザは『エチカ』第二部定理四十注解一において、抽象的な推論によって形成される一般概念（人間、馬、犬）と「共通概念」とをはっきり区別しているからである⁴。だから、普遍的な意味での共通性もやはり経験をもとに認識される具体的なものであると考えなければならない。とすれば、普遍的な意味での共通性の認識の方が我々にとってはより困難なものであることになる。何故か。

第三章でみたように、我々に共通性の存在を示唆するのは「喜び」の感情であるが、このような感情は外部の物体からの刺激が人間身体のもつ個性性に適合的なものである場合に、かつそのような場合にのみ生じるものである。いまだ自己の個性性を知らない受動的な人間に共通性の認識をもたらすきっかけはここにしかない。そして人間身体とその外部のいくつかのものに特有の共通性を認識するということは、人間身体の個性性に適合的な刺激だけをもとに、そこに含まれている共通性を認識するということを意味している。これに対して、普遍的な意味での共通性を認識するということは、外部からのいかなる刺激の中にも共通性を認識するということを意味する。換言すれば、それは外部からの刺激が人間身体の個性性に適合的でない場合にも、その中に何らかの共通性を見出すということを意味するのである。上で示唆したように、このようなことがいかに困難なものであるかは、外部からの刺激が人間身体の個性性に適合的でない場合に生じる感情が悲しみないし憎しみであるという点に注意すればたやすく理解されよう。これらの感情をもつ限り、人間身体はその個性性の維持に適さない状態におかれており、その限りでの人間の欲望は、悲しみや憎しみの原因とみなされる外部の対象をもっぱら排除ないし破壊する方向へ向かっているのだから。

このように、共通性の認識はつねに個物の個別的経験という観点から考えられており、個物の個性性の維持という局面に密接に結びついている。すなわち共通性と個性性が相補的なものであるということの意味は、外部の力によって生じた人間身体の変様が、人間身体自身が本来実現す

べきものと合致したものである場合、共通性は認識されることができる、ということである。

しかしこのことは共通性が認識される可能性を示しているだけで、現に共通性が認識されているという事態そのものにとらえたものではない。ではそのような事態はいかなるものなのか。共通概念とは何かという問いに具体的に答えるためには、この点を明確にしなければならない。

じつは、この事態をとらえるための議論の焦点は以上からすでに示唆されている。問題は第一種の認識から第二種の認識への移行が受動から能動への移行であり、その契機が喜びの感情であるという、これまで何度か指摘してきた点にある。つまりこういうことだ。我々を能動にするための条件は受動的な喜びの感情にほかならぬとすれば、我々が能動に移行することでこの喜びの感情はいったいどうなるのだろうか。喜びの感情の重要性を再三指摘しておきながら、我々はまだこの点について何も議論していない。

この点について考えるための手掛かりは、受動的な喜び以外に能動的な喜びがあるという(III58Pr.Dem.)、これまた何度か指摘したことにある。受動的な喜びと能動的な喜び、この二つの喜びの関係はいかなるものか。我々が問うべきなのはこの問題である。何故か。我々に自己自身の状態を表示してくれるものが感情にほかならぬ以上、我々が能動的になり、第二種の認識によって共通性を認識しているという事態そのものを明らかにするためには、この二つの喜びについて考えてみなければならないのである。

3 受動的喜びと能動的喜び

受動的な喜びと能動的な喜びは次の点で異なる。受動的な喜びがその原因とみなされる外部の対象の表象像を含み、その表象が何らかの仕方では排除されるとともに消滅するのに対して、能動的な喜びは、外部の対象に関係せず、ただ自己自身の内に感じられる喜びなのである。

しかし、この二つの喜びをこのような仕方では区別するのはそうたやすいことではない。第一種の認識から第二種の認識へ移行する最終局面での受動的な喜びは、人間身体が自己自身の本性によって実現すべき運動-静止の割合が、外部の力に助けられて生み出されていることを表示する感情にほかならぬ。つまりここですでに、人間身体がその本性のみによって説明できるような変様が生じているのである。とすれば、人間精神はこのときすでにただ自己自身の内に喜びを見出しているはずである。換言すれば、人間精神は外部の対象に依存しない喜びを享受しえているはずである。それなら、人間精神がここで感じている喜びはすでに能動的な喜びであることになるのではないか。

こう考えてみると、受動的な喜びと能動的な喜びの区別は、なるほどそうたやすくはないということは明らかである。いったいどこで、受動から能動への移行が起こっているかが曖昧だからである。実際この区別は、非常に微妙な点に関わっている。外部からの作用によって、人間身体が独力で実現すべき運動-静止の割合が維持されるような変様が生じたときに、人間精神はその変様を外部の対象とともに観想することも可能であるし、外部の対象とは独立に観想することも可能である。前者の場合、この喜びはまだ受動的であり、後者の場合にはじめて能動的な喜びとなる。つまり受動的な喜びが能動的な喜びとなるには、その喜びが外部の対象と独立に観想されうるということに、人間精神が気づきさえすればよい。「受動という感情は、我々がそれについて明晰・判明な観念を形成すると同時に受動であることを止める」(V3Pr.)とスピノザはいつている。ここでいう明晰・判明な観念とは、外部の原因の観念を含まない観念という意味である。ただそれだけのことはあるが、そのためには人間精神の思惟能力が、自律的に行使されうるほどまでに増大していなければならない(IV59Dem)。このように、受動から能動への移行という事態は、我々がその思惟能力を自分のものとして自覚的に行使できるようになる、ということの意味するのである。

ところで、以上の議論から次のことが指摘できる。受動的な喜びと能動的な喜びは、それらがただ喜びとしてみられる限り同一であるという

こと、これである。この点は重要である。なぜならまさにこのために、受動的な喜びと能動的な喜びはたやすく混同されてしまうのだから。その結果として、喜びはつねに外部の対象に結びつけられ、たんなる物質的な快樂と同一視されるだろう。そしてここから、倫理的生活の実現のために、喜び一般を退けるという禁欲主義が帰結したとしても何ら不思議ではない。倫理的禁欲主義。それは、思惟能力の行使が喜びにほかならぬということを知らぬ無力な精神の末路にすぎない。こうしたつまらぬ道を歩まぬためにも、受動的な喜び以外に能動的な喜びがあるということ、そして能動的な喜びが受動的な喜びとどの点で同じであり、どの点で異なるかということを知っておかねばなるまい。『エチカ』第四部定理五九証明をこのような観点から読むことは十分可能であろう。スピノザはそこで次のように述べている。「もし喜びを感じている人間が、自己および自己の活動を十全に認識するほどの完全性にまで達したとしたら、彼はいま受動という感情によって決定されているのと同じの活動をなすことができるであろう」。なぜ同一の活動をなすことができるのか。我々を活動に決定する喜びの感情が同一だからである。これらの違いはただ、人間精神がその喜びを自己自身の内に所有しているかどうか存する。スピノザにおける倫理的生活は、喜びの感情を抑制することによってでなく、反対にそれを発展させ、自分のものにするための知恵によってのみ可能となるのである。

受動から能動への移行としての思惟能力の自律的行使ということは、このような倫理的含意をもつ。そして共通性の認識は、人間精神がこのように自己の思惟能力を自律的に行使し、喜びの感情を自己の能力の行使にのみ結びつけて認識している限りにおいて可能なのである。我々はこの結論をもとに、共通本性とは何かに関するひとつの解釈を述べてみようと思う。

＊

第二種の認識によってまずはじめに認識されるものは、外部からの作

用によって自己の身体の内に成立した一定の運動-静止の割合にほかならず、その割合は自己の身体に固有のものなのであった。すなわち身体が自己の本性によってのみ維持しうるものなのであった。したがってそれは、外部の対象とは独立に観想されねばならない。しかし、ここで次の点に注意すべきである。外部の対象はこの認識から排除されねばならないが、それは外部の対象が身体の変様の原因として不十全に認識されている限りにおいて、つまりは表象されるものとしてみられる限りにおいてである。いうまでもなく、表象とは第一種の認識に固有の認識様式だからである。だから、もし表象という様式によらずに外部の対象が認識されうのなら、その場合は外部の対象の認識が排除される必要はない。ではそのような認識様式は存在するのだろうか。もちろん存在する、とスピノザはいう。「もし我々が魂の動きつまり感情を、外部の原因の思惟から切り離し、他の思惟と結合するなら、外部の原因に対する愛あるいは憎しみ、ならびにそのような感情から生じる魂の動揺は破壊されるだろう」(V2Pr)。外部の原因の思惟とは表象による認識を意味している。それを他の思惟へと転換すれば、というのがこの定理の前半の意味である。そうすれば、外部の対象に対する愛や憎しみなどが破壊されるのだと、この定理の後半部分は結論づけている。愛や憎しみは外部の対象の表象に関係する喜びと悲しみであると定義されている以上(III13Sc)、この結論は当然である。注意しなければならぬのは次の点である。ここで破壊されるのは愛や憎しみの感情であって、外部の対象の認識そのものではない。つまりこの定理が述べているのは、外部の対象が我々をただ喜び(愛)や悲しみ(憎しみ)に決定する原因として表象されることを止めるということであって、外部の対象が我々にとってまったく無関係なものになるなどとは述べられていないのである。

もっとも、それではどうなるのかという点はここでは触れられていない。だが第二種の認識においてまずはじめに認識されるものが、自己の身体の個性性の維持に役立つ一定の運動-静止の割合であるというこれまでの議論の帰結をもとに解釈するなら、外部の対象に対する新たな認識様式は次のようなものであると考えられよう。外部のものは、その理

由も分からぬまま我々を喜びや悲しみに刺激するものとしてではなく、我々が自己自身を個体として維持するために役立つものか、あるいはそうでないか、という観点からのみ認識されるだろう。

こうした認識様式の特徴は、外部の対象を自己に対して一方的に作用するものとしてでなく、一定の条件の下で自己の身体の運動-静止の割合と結合しうるものとして見出すことの内に存する。このような、自己の身体と共同してはたらきうるもの、そしてそのことで自己の身体の個性がよりよく保存されうるようなもの、それこそが第二種の認識の対象たる共通本性にほかならぬ。より厳密にいうなら、自己の個性の維持という観点から、運動-静止の割合というレベルでみられた外部のものの本性、共通概念による認識の対象たる共通本性とはそうしたものである⁵。

以上で我々は、共通本性とは何かという第一の問題に答えた。そしてその中で、共通性の認識が個性の認識と不可分の仕方結びついているという点を示した。我々は自己の個性を知ることなしに共通性を知ることなどできないのである。

以下では、共通性に関する議論から、個性そのものを主題にした議論へ移ることにする。問題は、我々が自己の個性を認識しているということはいかなることであるかである。この点を具体的な感情の分析をとおして明らかにしていきたい。外部の対象に対して、もはや愛や憎しみを感じることなく、自己にとって有益なもののみを、自己の外部に追求する人間。それはいっけんすると、人間らしところを欠いた冷酷な存在者ではあるまいか。そうではない。スピノザはそれを「徳」と呼んでいるのである。しかし何故にそれが「徳」でなければならぬのか。この点を明らかにするためにも、具体的な感情の分析が必要なのである。

4 感情の模倣からの脱却

人間身体は極めて複雑な構造をもつ個体である。それは「本性の異な

る極めて多くの個体—その各々がまた極めて複雑な組織の一から構成されている」(IIPst.1)のであって、その構造は「人間の技能によって作り出されたすべてのものを技術的にはるかに越えている」(III2Sc.)と考えられるほどである。だがなぜそんなふうに考えられるのだろうか。答えは明快である。人間の技能によって作り出されたものなら、それがいかなる仕組みでいかなる結果をもたらしうるかを我々は知りうる。ところが人間身体は、いったいそれがなぜそんなことをするのか、その仕組みが誰にも説明できないような多くのことをしているではないか。しかもスピノザによれば、その活動によって人間が説明できないような多くの結果を生み出しているのは、精神によって決定された身体ではなく、それ自体としてみられた身体にほかならない。その証拠に「夢遊病者は覚醒時にはとてもしないような多くのことを睡眠中になしている」が、それらは「精神の導きなしになされうるとは彼ら〔身体は精神の決定に従って活動していると信じる人々〕が信じなかったであろうこと」(ibid.)なのである。だから、人間身体が生み出す様々な事柄の原因はすべて精神にあるのだといって片づけてはならない。だがそうすると、「建築、絵画など」(ibid.)を生み出す身体の仕組みなど、誰にも説明することはできないだろう。それらは人間身体のもつ知られざる能力によって生み出されているというほかない⁶。

以上から次のことが明らかである。人間が自己の身体の個性性を知るということは、身体がいかなる仕組みではたらいっているかについて、解剖学的な知識をもつということではない。そんなことは不可能だと、スピノザ自身がいつているのだから。では、人間が身体の個性性を知るといふことはいかなることなのか。いうまでもなく、身体を構成する極めて多くの個体が相互に保持しようとする、一定の割合を認識することである。この割合を、スピノザは身体の「形相」と呼んでいる(IV39Dem.)。つまり、それはある個体をまさにその個体たらしめている不変のものとして考えられている。しかし、この不変のものが認識されるのは時間的な持続の中においてである、という点が重要である。それは持続の中で認識される不変のものなのである。この点をもう少し詳

しく述べてみたい。

スピノザによれば「人間身体を組織する個体、したがってまた人間身体自身は、外部の物体から極めて多くの仕方で刺激される」(IIPst.2)。また逆に「人間身体は外部の物体を極めて多くの仕方で動かし、かつこれに極めて多くの仕方で影響することができる」(IIPst.6)。このように、人間身体はつねに外部のものとの多様な相互作用の中で自らを維持する組織として考えられている。それは自然を構成する諸力が交錯する結節点である。人間身体がつねにこうした相互作用の中に現実存在する以上、人間身体を構成する個体の本性や大きさ、その各々の運動の方向や速度は、絶え間なく変化していると考えなければならない。ではその中で、運動-静止の割合（形相）を一定に保持するとはどういうことなのか。スピノザは三つのモデルを提示している。

①個体を組織する一部の物体がそれらと同一本性・同一数量の他の物体と入れ替わるなら、その個体は自己の運動-静止の割合を維持しうる(IIILem.4)。

②個体を組織する各部分の大きさが変化しても、それら相互の運動-静止の割合は一定に保たれる(IIILem.5)。

③個体を組織する物体の一部に運動の方向の変化が生じて、以前と同じ割合でその運動を他の部分へ伝えることができるなら、運動-静止の割合は維持される(IIILem.6)。

これらはすべて、身体を構成する個体が量的に変化したとしても、それらの相互関係である割合は一定に保たれることができるという主張に還元することができる。そしてこの割合が実現されているときにおいてのみ、人間身体の個性性は本来の仕方で維持されているといえることができる。

ところで、身体を構成する個体の量的な変化は時間的持続を含む。したがって、身体がそのような変化に対応して自己固有の割合を維持することも、時間的な持続中でなされるほかない。次のようなテキストにこの点を読みとることができる。「複合した個体〔人間身体〕はその諸部分が自己の運動を保持してそれを以前と同じように(*uti antea*)残りの

部分に伝えてさえいれば、その本性を保持する」(III Lem.7)。このように、人間身体の個性性とは、時間的な持続の中で、つまりは今・ここで、それが実現されている限りにおいて認識される不変のものなのである。

ではこの不変のものはどのような形で認識されるのか。それを端的に言い表すことはできないが、少なくとも次の点は指摘できる。人間身体の個性性はいかなる仕方でも表象されるものではないという点である。何故表象できないのか。人間精神が認識すべきものは、人間身体が時間的な持続の中でその諸部分を様々な仕方に変化させつつも、**同一の割合を維持することそのものであるからだ**。人間身体の個性性とは、それがいかなる状態に変様しようとしてつねに同一のものとして表象されうるものではないさかもない。今・ここで認識されるほかないというのはこういう意味である。

第二章で分析したように、我々は自己の身体を個体として意識している。だがそれは、他人の身体の表象を媒介して構成されたイメージにすぎない。だから、我々は身体の実在の状態に関わりなく、それをいつでも同一のものとして心に思い描くことができ、自分はこうしたものだというイメージに充足することができる。自己意識という形で表象される自己の身体は、自己の身体に現実的に生じる変様とは別次元で、想像的に構成されたものなのだから。だがいうまでもなく、身体の個性性の認識とは、こうした安易な自己充足のことをいうのではない。人間が自己の個性性を認識しているということと、自己を個体としてイメージしていることとはまったく別のことなのである。それで次に、この点を具体的な感情の分析をとおして示してみたい。そのことで、個性性を認識するということがいかなることであるかを多少なりとも積極的に言い表すことができるだろう。

問題になるテキストは、『エチカ』第三部定理二七注解、ならびに第四部定理五十。これらのテキストで論じられている感情は「哀れみ(Commiseratio)」である。スピノザによれば、この感情はあの「感情の模倣」によって生じる。「感情のこの模倣が悲しみに関する場合には哀れみと呼ばれる」(III27Sc.)。だがそれはどういう意味なのか。人間は他

人が悲しみの感情に刺激されていると表象することで自分も悲しみの感情に刺激される。これが悲しみに関する感情の模倣であり、スピノザはそれが哀れみの感情そのものだといっているのである。では何故こうした感情の模倣が生じるのか。換言すれば、我々はなぜ他人の悲しみによって自らも悲しんだりしてしまうのだろうか。

第二章で述べたことだが、人間が自己の全体像をイメージするには他人の身体の表象像を媒介せねばならない。我々は自分を外からみることができないがゆえに、つねに他人の身体イメージをもとに自己のイメージを形成しているのだ。だから、自分の起源はじつは他人にあるとあってよい。このことは同じ共同体に属するすべての人間についてあてはまる。人間の共同体とは、各人が互いに他人を模倣しあうことで構成される、ほとんど均質な空間である。こうした空間の中では、他人の感情は容易に自分の感情になる。感情の模倣がこうして生じる。すべての人間にとって自分はもともと他人であり、かつそのことによって自分たりえているのだから。したがってまた、もしこうした感情の模倣が作動しないとすれば、その人間はほとんど自己たることさえできていないだろう。

このように、感情の模倣は人間が自己をイメージする限り必ず生じるものであり、それが悲しみの感情に関するものである場合には「哀れみ」と呼ばれるのである。だから、人間が他人の不幸をみて、それがあたかも自分におこったことであるかのように悲しむという言い方は、じつは正確ではない。他人の不幸は自分の不幸であり、他人の悲しみは自分の悲しみにほかならぬのだ。だから、「哀れみ」の感情は、人間をしてもともと悲しみの感情に刺激されている当の人間が、悲しみから脱するよう努めさせるとしても何ら不思議ではない。見も知らぬ他人の不幸あるいは悲しみなどあずかり知らぬことだと、誰が本気でいいうるだろう。人間は不幸な人間に必ず手を差し伸べようとする。少なくともそのような欲求をもつ。この欲求に程度の差はあったとしても。しかしそれは、ライプニッツがそう信じたように、人間の本性が神に似て慈悲深く創られているからではない。人間が他人を悲しみから救出しようとするのは、結局のところ自分を悲しみから救出せんがためにすぎない。「哀れみ」

の感情の実質は自分の悲しみである。だが困ったことに、「哀れみ」の感情に捉えられた人間は、他人の悲しみを除去することによってしか、自分の悲しみを除去することができないのである。

「哀れみ」の感情がそもそも感情の模倣によってもたらされたものであるがゆえに、他人の悲しみが持続する限り、この感情もまた持続するだろう。すなわち我々は自分の中に悲しみを感じ続けねばならぬだろう。ところが人間はその本性からして悲しみの感情を除去するように努める。こうして人間は他人を何としても不幸から救出し、悲しみから脱出させようと努めるのである。もっとも、人間をこうした行動へと駆り立てる「感情の模倣」という仕組みは意識されえない。であるがゆえに、「哀れみ」から生じるこのような欲望ないし行為は、「慈悲心」という美名で呼ばれている(III27Cor.3Sc.)。「慈悲心」とは、もっぱら他人のために何事かをなそうとする人間の心情を言い表したものにほかなるまいが、そのような心情はじつは虚構なのである。

ここで我々は、「哀れみ」の感情は人間が自己を個体としてイメージしていることと深く結びついていること、いやそこからのみ生じるものであるということが理解できるだろう。ところで我々は、人間が自己の個性性を認識しているということと、自己を個体としてイメージしていることとはまったく別のことであると述べた。問題は、我々がどちらの仕方では自己を知っているかを見極める基準である。以上の議論によれば、人間が自己を個体としてイメージしているかどうかは、その人間が他人の不幸を見て「哀れみ」を感じるかどうかによって分かる。もし感じるとすれば、その人間はイメージによって自己を認知していると考えてよい。「哀れみ」はそこからのみ生じるのだから。

とすれば、これとは逆に、人間が自己の個性性を認識している限り、その限りでは「哀れみ」の感情は生じないということになる。すなわち、自己の個性性を知る人間は、他人の不幸を目の前にして何らの感情にも動かされない人間だということになる。だがこれでは、理性的人間といったところで、実際はたんなる非人間にすぎぬではないか。第一、本当にこんなことになるとスピノザ自身がいつているのか。もちろんいつてい

る。自己の個性性を認識している人間、つまり自己の利益を求めることができ、理性の導きに従って生活する人間には「哀れみ」は無用だとスピノザは断言するのである。「哀れみは、理性の導きに従って生活する人間においてはそれ自体では悪であり無用である」(IV50Pr.)。

読まれるとおり、ここでスピノザは「哀れみ」が悪でありかつ無用であるとはいっているが、それが生じえないとまではいっていない。だがこの定理が何をいおうとしているかを考慮すれば、我々の解釈を撤回する必要はない。この定理の証明では、理性の導きに従って生活する人間は「哀れみ」の感情には捉えられないが、にもかかわらず不幸な人間に援助すると述べられている。ただし哀れみからでなく、ただ理性によってそうするというのである。この証明から見直せば、定理五十の意味はこうである。理性に導かれる人間をして、不幸な人間をその不幸ないし悲しみから救出しようと努めさせるために、「哀れみ」の感情は不要だとこの定理はいつているにすぎない。理性に導かれる人間はたんに理性の命令にもとづいて他人に援助しうるのだから。もちろんこの主張そのものの意味が問題であるが、その考察は後回しにする。要するに、この定理は、理性に導かれる人間にも「哀れみ」が生じるがそれは不要だというのではなく、「哀れみ」はそもそも生じないし、また理性に導かれる人間はたんに理性によって他人に援助しうるのだから、他人への援助の動因としてさえ「哀れみ」は不要であるといっている。

だから我々はこの定理を根拠にこう主張してよい。人間が自己の個性性を認識している限り、つまりは理性的である限り、人間は「哀れみ」の感情には決して動かされえないのだと。

ではなぜ理性に導かれる人間は不幸な人間に援助したりするのか。この点を考えてみなければならない。他人の不幸ないしは悲しみに対して何の哀れみも感じていないというのに、それでも他人に援助するというのなら、そんなものはたんなる偽善・欺瞞ではないのか。もちろんそうではない。自己の個性性を知る人間は、それと同時に自己の身体と外部のものに共通のものを知っている。個性性の認識と共通性の認識は相補的なものなのだ。この共通のものは、各々の個体がその個性性を維持す

るために利用しうるものである。こうした善（共通のもの）がよりよく享受しうるようになるには、それをより多くの人間が共有していくことが必要であろう。理性的人間はそうなるように努めるであろう。他人への援助も、この一環としてなされうる。つまり、理性的な人間が他人に援助するというのは、自分にとっての善（共通のもの）を他人のためにも求める、ということの当然の帰結にほかならない。

だから、他人の悲しみに「哀れみ」を感じない理性的人間は、本当は他人のことなど気にもならないのに、人々から非人間の誹りを受けることを恐れて外見だけ他人に親切にするというのではない。自己の本性に従ってすべての人が享受しうる善を求める結果、当然ながら他人に援助することになる、というだけの話だ。それを偽善ととることの方がどうかしている。

ところで、我々はここまで自己の個性性を認識している人間と、自己を個体としてイメージしている人間の相違をもとに議論を進めてきた。ところが『エチカ』には、この二つのどちらにも属さない人間について述べた不気味なテキストがあることを指摘しておかねばならない。自己を個体としてイメージするでもなく、いわんや自己の個性性を認識もしない人間。このような人間は、不幸な境遇にある人間に援助することは決してない。いや、おそらく他人というものが存在しない。これが真の意味での非人間である。「理性によっても哀れみによっても他人を援助するように動かされない人間は非人間と呼ばれて当然である」(IV50Sc.)。

もっとも、スピノザの主要な問題は、非人間とは何かというような点にはない。スピノザの主要な問題はむしろ、イメージとしての自己からいかにして脱却するかにあったといってよい。各々の人間が相互に模倣し合うことで構成される、ほとんど均質な空間、それをここでは道徳的世界と呼んでおくことにする。その意味は後に明らかにしたい。イメージとしての自己から脱却するということは、こうした道徳的世界から、共通性にもとづく真の共同の世界へと移行するということを意味する。このような世界を、我々はドゥルーズに倣って倫理的世界と呼ぶことに

する。いうもでもなく、こうした世界を構成する原理たる共通性の認識は、模倣を誘発するところの自己のイメージならざる、自己の個性性の認識の上に成立する。したがってそのような世界において存在する人間は、もはや他の誰にも似ることのない特異な存在者にほかなるまい。このことを端的に示すのは、第二種の認識を獲得した理性的人間における、名誉欲からの脱却という事態である。

スピノザによれば、理性的であることは能動的であることと同じである。そして悲しみは受動的な人間にのみ生じる感情であって、能動的な人間には決して生じない。ところが以上みてきた「哀れみ」の感情は悲しみの一種である。たんにこのことだけから、理性的人間に「哀れみ」の感情は生じないということを我々は結論する。以上で議論したのはその具体的な内容である。

では「名誉」という感情はどうだろうか。名誉はそれ自体としては喜びである。そして喜びである以上、理性的人間とまったく無縁のものという訳にはいかない。実際スピノザも、『エチカ』第四部定理五八で「名誉は理性から生じることができる」と述べている。だがこの定理は、理性的人間が名誉欲に捉えられており、他人の感情を模倣することにおいてのみ自己たりうるということを述べたものではない。この定理は後に第五章で詳しく論じているので、ここではこれ以上触れない。ここではむしろ、名誉という感情が喜びであるにもかかわらず、それが感情の模倣によってのみ生じるものであるがゆえに、個性性の認識から生じる喜びとは種類の違う喜びであること、そして同時に、他人からの賞賛を求める名誉欲という欲望も、人間が自己の個性性を十全に認識している限りにおいては生じない欲望であるということ、この二点を、今引用したのは別のテキストをもとに、具体的な感情に即して論証していくことにする。

『エチカ』第四部定理六九証明および系で、スピノザは「大胆(Audacia)」と「勇気(Animosus)」を区別している。我々はこの二つの極めて類似した感情が截然と区別されているということの内に、スピノザが名誉という喜びと個性性の認識から生じる喜びという、極めて混同

されやすい二種類の喜びを区別していたということを読みとることができると思うのである。

では大胆とはいかなる感情であるか。それは人々が恐れるような事柄をあえてなそうとする、そのような感情である。したがって大胆という感情には、この感情から生じる行為によって自分が危険にさらされる可能性が含まれている。この点は大胆という感情の生成にとって本質的なものであるといってよい。というのも、もし何らの危険も生じないと考えられるなら、人々がそれを恐れているとは表象されず、したがって人々が恐れもしないそんなことをしようとしたところで、人間は大胆でも何でもないことになるからである。

したがってまた、大胆という感情に捉えられている人間は必ず人々からの賞賛をあてにしている。つまり名誉を求めている。もしある人間が、人々の恐れている事柄をあえてなしたなら、それは常人よりも優れた能力の証であろう。人々はその行為を眼にして喜びの感情に刺激される。何故か。感情の模倣によってである。人々はここで大胆という感情を模倣し、自分があたかも人々から賞賛されているかのように想像して喜ぶのである。すると今度は、こうした人々の喜びが、大胆な行動をした当の人間の喜びとなるだろう。ここでもまた感情の模倣が無意識の内になされている。そしてこの人間は、この喜びの原因を自分自身であるとみなす。つまり名誉という感情に刺激されるのである。

これが大胆という感情の構造である。すなわち多数の人間が相互に感情を模倣し合うことで構成される、ほとんど均質な空間の中でのみ、大胆という感情は生成するのである。

大胆な人間は自己をイメージとしてしか知らない。これに対して、スピノザが大胆と区別する勇氣は、自己の個性性を認識する人間にのみ生じる感情である。それが名誉とは無縁の感情であることは、次のような記述から明瞭に分かる。スピノザによれば、勇氣とは戦闘と同様に逃避においても示されるものである(IV69Cor.)。戦闘に臨む人間に勇氣があることはいうまでもない。だがスピノザは、戦闘とは正反対のものである逃避もまた勇氣の証であるという。危険を目の前にして逃走する人間

は人々から臆病と呼ばれるであろう。しかし、それはじつは勇氣である、とスピノザはいうのだ。どのような意味において勇氣なのか、が問題である。

勇氣とは「各人がただ理性の命令に従って自己の存在を維持しようと努める欲望」(III59Sc.)である。より詳しくいえば、ただ自己の個性性の維持のみを念頭に置いて、自己自身を一定の行為へ決定しようとする欲望である。危険からの逃避は、こうした観点からなされる。もっとも、危険に真正面から挑むことが、自己の個性性の維持という観点からより得策であると考えられれば、危険に挑むことが勇氣である。だが、この二つの勇氣はいささか意味が異なる。理性的人間は、必要な場合には危険から逃避する。しかしこの場合には、人々から臆病の誹りを受けることに甘んじなければなるまい。それも辞さないとすれば、それは勇氣と呼ばれるに相応しい。逆に、臆病者の誹りを恐れてあえて危険に立ち向かうとすれば、その人間は大胆ではあっても決して勇氣をもたないことになる。では勇氣の人は人々からの非難に甘んじることができるのに、大胆の人にはそれができないのは何故か。自己をイメージとしてしか知らぬ限りにおいて、人々からの賞賛と非難がつねに人間を行為へと決定する原理として作動しているがためである。我々が上で道徳的世界と名付けたほとんど均質的な空間とは、このように賞賛と非難を原理として成り立つ世界を意味するのである。

理性的人間が人々からの非難を辞さないということは、裏返してみれば人々からの賞賛をあてにしていないということである。すなわち、理性的人間は名誉という喜びとは無縁の存在である。それなしに喜びを享受することができるのだから。

ところでくり返していえば、危険に立ち向かう勇氣と危険から逃走する勇氣は多少意味が異なる。本来の意味での勇氣は前者であり、後者には人々からの非難をもあえて辞さないという意味が込められているからである。とはいえ、**第四部定理六九証明、系、注解**にわたり、それが勇氣と呼ばれなければならぬことを、スピノザが再三強調しているという点が重要である。なぜならそのことの内に、自己の個性性を知る理性的

人間が、人々からの賞賛と非難という原理には従っていないということ、反対にもっぱら自己の個性性の維持と、それに役立つものの認識という観点からのみ生存し、行動しているという主張が明らかに読みとられうるからである。そしてこのことは、自己の個性性を十全に認識する人間が、相互的な感情の模倣によって構成される、ほとんど均質な空間、すなわち他人からの賞賛と非難を原理にして成立する道徳的世界の外に存在しているということを示している。その限り、人間が名誉欲によって動かされるということはあるえないことなのである。

以上の議論によって、名誉という喜びが個性性の認識から生じる喜びとは別のものであること、そして自己の個性性を認識する限り、人間が名誉欲に捉えられることはないということ、この二点を示した。スピノザは、このように感情の模倣から脱却しつつなお自己自身の内に喜びを享受しうる人間、もはや誰にも似ることなく自己自身としてのみ生存する人間、そのような人間を「自由人」と呼んだのである。

注

- (1) このことの重要性はまた、『エチカ』解釈における別の局面からも指摘できる。第二種の認識から第三種の認識への移行の仕組みはどのようなものか、という局面からである。

『エチカ』において「共通概念」による認識あるいは「第二種の認識」と呼ばれる認識は、現実存在するすべてのものに共通する本性を対象にした十全な認識である。十全ではあるが、この認識は決して個物の本質の認識ではない(II37Pr.)。個物の本質は「第三種の認識」によってのみ認識されることができるのである。ところがこの「第三種の認識」は「第二種の認識」からのみ生じることができると考えられている(V28Pr.)。ではなぜすべてのものに共通するものの認識から、他のものには還元できない個物の本質、特に自己自身の本質の認識が生じると考えられるのだろうか。スピノザはこの点について何も論じていない。そしてこのことが「第二種の認識」から「第三種の認識」への移行の理論を分かり難くしている。スピノザの実践哲学はその最も重要な局面において、共通性から個体的本質を導出するという理解不可能な思想を抱え込んでしまったようにみえるのだ。アルキエはこのような疑念を次のような言葉で述べている。「共通概念のおかげで、我々は第二種の認

識において十全なものに達することができる。しかしそこでは、個別性 (singularité) が失われている。それでスピノザは、第二種の認識の上に直観知 というものを主張せざるをえなくなったのである。だがスピノザは合理性と 個性性の総合を首尾よく果たしえたのだろうか」。Cf. Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981, p.196.

アルキエは第二種の認識によって開かれる認識の地平を合理性とっている のだが（『スピノザの合理主義』という題はここからきている）、もし本当に 第二種の認識が我々に共通性の認識しか与えてくれないとすれば、このよう な総合はほとんど不可能な試みというほかない。共通性から個性性を導出 するという考えそのものが不可解極まりないものなのだ。この点にはゲルー もまた当惑させられている。しかしゲルーは、アルキエのようにスピノザの 論理を否定的に評価するのではなく、それを何とか救出しようと苦心している。ゲルーは、第二種の認識から第三種の認識への移行が、共通性から個性 性を導出する論理として成立しているとする。つまりスピノザの論理によっ て個物の本質の認識は可能であると考え。ただし、とゲルーは付け加える。 ただしそこで導き出されるものは、厳密に言えば、「個物の個別的本質 (essence singulière d'une chose singulière)」ではなく、「個物の普遍的本質 (essence universelle d'une chose singulière)」であるとするのである。Cf. Martial Gueroult, *Spinoza II*, Aubier, 1974, p.608. つまり第三種の認識が対象とする のは個物であり、その本質であるが、その本質は同じ種に属するどの個物にも 妥当する普遍的なものだというのだ。

ではこのような解釈によって『エチカ』の論理は本当に救出されえたといえ るのだろうか。我々はそうは思わない。アルキエにしてもゲルーにしても、 第二種の認識は共通性の認識しかもたらさないという点を、あたかも自明の 前提として解釈を始めている。ここから始める限り、個物の本質の認識はまっ たく理解不可能である（アルキエ）か、逆に理解可能であるとしてもそれは 個物の普遍的本質であるというような苦しい解釈を迫られる（ゲルー）かになるのは当然のことといわねばなるまい。ちなみにゲルーは、スピノザの論 理を救出しようとして以上のような解釈を述べた後、こう告白せざるをえな かった。「個物の個別的本質を十全に認識する可能性は謎のままである」 (ibid.)。

だがそもそも、第二種の認識においては共通性しか認識されることができな いという、スピノザ研究者たちが長らく慣れ親しんできた前提そのものに問 題があるのではないか。もし第二種の認識が、共通性の認識ばかりでなく、 個性性の認識をも含むものであるとすれば、そこから個物の個別的本質の認 識たる第三種の認識へ進むことができるというスピノザの論理は、何ら理解

不能な謎ではなくなるであろう。それゆえ『エチカ』の中から「第二種の認識」における自己の個性性のあり方に関する主張をとり出すことができれば、それは共通本性の認識（第二種）から個体的本質の認識（第三種）への移行の仕組みを解明する手掛かりとなるだろう。

あるいはこういい換えてもよい。第二種の認識における共通本性の認識がなぜ自己の本質という個別的なものの認識をもたらす条件となるかは、第二種の認識における自己の個性性の認識のあり様を明らかにしなければ理解できないだろう、と。このような観点からも、第二種の認識における個性性の認識を問題化することが、スピノザ解釈において重要な意味をもつと考えられるのである。もちろん、第二種の認識において認識されるのは個物の本質ではないけれども、にもかかわらずその個物にしか属しえない何かということなのだが。

- (2) 定理三八で証明されているのが、すべてのものに共通するものがあれば、それは十全に知覚されうる、という仮言判断であるのに対して、スピノザがこの定理の帰結として述べる定理三八系は、すべてのものに共通するものは存在するのだから、それは十全に知覚されねばならない、という実然判断となっている。ではなぜこれが定理三八の帰結なのか。換言すれば、定理三八から定理三八系への論理的推移はどのようなものなのだろうか。我々は次のゲルールの解釈が当を得ていると思う。

ゲルールによれば、定理三八系は、定理三八そのものを大前提とし、我々が本文中で引用した補助定理二を小前提とする仮言三段論法の帰結である。すなわち、

①もし共通のものがあれば、それは十全に知覚されうる。（大前提）

②ところで、共通のものは存在する。（小前提）

③したがって、それは十全に知覚されねばならない。（結論）

Cf. Martial Gueroult, *Spinoza II*, Aubier, 1974, p.332

ところで、ゲルールはなぜかこの点に触れていないが、いくつかのものに特有の共通性について述べた定理三九も、これと同様の仮言三段論法として表現されることができよう。定理三九で証明されることは、いくつかのものに共通のものが存在すれば、それは十全に知覚されうるという仮言判断であり、その帰結として次の系がくる。「身体が他の物体と共通のものをより多く有するにしたがって、その精神は多くのものを十全に知覚する能力をそれだけ多く有する」。我々はこの論理を次のような仮言三段論法によって表現することができる。すなわち、

①いくつかのものに共通のものがあれば、それは十全に知覚されうる。

②ところで、いくつかのものに共通のものは存在する。

③したがって、そのような共通のものが多ければ多いほど、ものを十全に知覚する精神の力も多くなる。

ところで、定理三八とは異なり、小前提②の主張はじつはスピノザによって明示的に言及されていない。またみてのとおり、結論③は、いくつかのものに共通のものは十全に知覚されねばならぬ、とはならず、共通のものが多ければ多いほど、精神の力は増す、となっている。これはいったいどういうことなのか。我々の考えでは、②が明示的に言及されていないことと、③のような結論が与えられているということは関連している。我々の解釈はこうである。定理三九で問題になっている、いくつかのものに共通のものは、定理三八で問題とされた、すべてのものに共通のものの中に含まれる。つまりすべてのものに共通ものの内、我々にそれとして認識されうるものが、いくつかのものに共通のものと表現されているのである。すべてのものに共通のものがかりに百あるとすれば、我々はまずその中の一つか二つを自己と外部のものに共通のものとして認識するところから出発する。そしてその数は徐々に増やしていくことができる。こう考えれば、②が明示的に言及されていないことは、それが定理三八ですでに言及されていることの内に含まれているからであり、また③がこうした形の言明になる理由は上で述べたとおりである。こうした解釈が、より広い文脈でいかなる帰結をもたらすかは、以下本文で論じていくことにする。

- (3) ゲルーもまたこの誤りを犯してしまっている。ゲルーは、普遍的な意味での共通性は誰もが認識しうるものだと考える。「普遍的な共通概念に関しては、すべての人間精神は対等である。というのも、すべての物体に共通する特性はすべての人間から明晰・判明に知覚されうるのだから」。Cf. Martial Gueroult, *Spinoza II*, Aubier, 1974, p.350 しかもゲルーは、人間身体よりも単純な個体でさえ、普遍的な意味での共通性をもちうるという。いや、それらは普遍的な意味での共通性しかもたないというのである。だがこれは明らかにおかしい。ゲルーは、個体の仕組みが単純になればなるほど、普遍的な意味での共通性以外に、その個体に特有の共通性をもつ可能性は少なくなると考えているが、事態は逆である。このことは、単純な物質（タンパク質など）ないし生物を考えてみればわかる。これらはごく限られた特定の物質としか適合せず、外界からのあらゆる刺激に反応することは不可能である。つまりこれらにとっては、外部のいくつかのものとのみ成立する共通性しか存在しないのである。これに対して、人間身体は極めて複雑な構造をもつがゆえに、外部からの極めて多様な刺激に反応し順応しうるのである。このように、人間身体の方が、いかなるものも延長という共通属性の下に受容すること、つまりは普遍的な意味での共通性をもつことにより適しているのである。ゲルー

の解釈はこれとまったく逆であって、すべての人間がまず普遍的な意味での共通性を知覚しており、それに加えて、自己の身体といくつかの物体に特有の共通性をもつということになる。問題は、各々の物体には固有の運動-静止の割合があり、それが人間身体と適合する限りにおいて、その物体は延長という共通属性の下で考えられうるという点を、ゲルーが何ら考慮していないことにあると思われる。固有の運動-静止の割合という現実的な条件を取り除いてしまえば、どのよなものでも延長の概念の下で考えられうる。しかしそのとき考えられる延長は抽象的なものであるにすぎないのである。

ゲルーはさらに、この解釈にしたがって**定理三九系**を次のように解する。すなわち身体が他の物体と共通のものをより多くもつことに平行して、精神がものを知覚する力も増す、ということの意味は、いくつかのものに特有の共通性が増大するにしたがって、精神はそれだけ他の精神（普遍的な意味での共通性しか知らない精神）よりも優れたものになる、ということだというのである。Cf. *ibid.*, p.349-350 ゲルーの解釈でいけばこうなるのが当然である。そしてゲルーは、この系が**第二部定理十三注解**の説明になっているという。つまりこの注解の「ある精神が他の精神に対してもっている優秀性」という部分の意味が**定理三九系**で示されており、その意味は、ある精神が他の精神よりも多く、特有の共通性を認識しているということだというのである。

しかしもちろん、こうした読みは無理である。そもそも普遍的な意味での共通性がゲルーのいうようなものなら、我々が第二種の認識に到達するのに何の苦労もない。またこの点には触れないとしても、**定理三九系**そのものがゲルーの解釈を否定している。ゲルーによれば、人間精神がその身体と他の物体とに**特有の共通性**をより多く知覚するにしたがって、その人間精神は他の人間精神より優秀だということだが、**定理三九系**には「人間身体が他の物体と**共通のものをより多く有するにしたがって**」としか書かれていない。つまりここでは、その共通性がいくつかのものに特有の共通性なのか普遍的な意味での共通性なのかは問題になっていないのである。では何故か。我々が注(2)で示したように、ここでは共通性に対する視野の拡大が、換言すれば、いくつかのものに特有の共通性から普遍的な意味での共通性への移行が述べられているからなのである。

以上のように、**定理三九**に関するゲルーの解釈は、我々には受け入れ難いものと思われる。しかもゲルー自身が、その解釈を押し進めると解き難い問題に逢着することを認めている。つまりゲルーの解釈でいくと、特有の共通性をより多くもつためには、その分だけ身体の構造が複雑になっていなければならないが、どの人間身体もほとんど同じほど複雑な構造をもつ以上、特有の共通性の認識にはまさに共通の限界があり、したがってなぜある人間精神

が他の人間精神より優秀なのかは分からないことになる。こうしてゲルーは次のようにいう。「結局のところ、なぜある人間身体が他の人間身体より多く他の物体と共通の特性をもちうるのかは分からないだろう」。Cf. *ibid.*, p.351 このように、ゲルーは自分の手で作った迷路の中に自ら入り、その中から出られなくなっているのである。

もちろん、**第二部定理三八、三九**の解釈がきわめて難しいものであることは我々も承知している。だから、我々が提出した解釈が決定的なものであると言い張るつもりはない。我々の解釈は、テキストの着実な読解という観点からはむしろ大胆にすぎるところがあるのかもしれない。我々は、このテキストが一筋縄ではいかぬものであるがゆえに、思い切った読み方をしてみようと考えたのである。もっとも、これは我々だけの勝手な思いつきではない。**第二部定理三八、三九**に関するこうした読み方は、すでにドゥルーズによって明確に打ち出されているものである。普遍的な意味での共通性は、我々が「悲しみ」を感じているときにも我々の身体の変様の中に存在しているものである。ところがドゥルーズによれば、受動的である限りでの我々の精神は、その共通性を共通性として認識しえない。我々が受動から能動へ移行する契機となるような感情は「喜び」以外にないからである。すなわち我々の身体と、外部のいくつかの物体に特有の共通性の方が、認識の秩序からいえば普遍的な意味での共通性よりも先でなければならない。もちろんいったん能動的になった後では、我々は様々な刺激を自己の本性にしたがって能動的に認識しうるだろう。この意味で、いくつかのものに特有の共通性は我々が生得の思惟能力を行使するための「機会原因」とであるとドゥルーズはいつている。Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, 1969, pp.260-261, 264-266

- (4) 普遍的な意味での「共通概念」でさえ個別のかつ具体的経験から引き出されているという解釈をはっきり表明しているのはアルキエである。アルキエはこの点を次のように言い表している。「我々は「共通概念」によって、抽象化に訴えることなしに普遍へ到達しうる」。Cf. *ibid.*, p.195.

これに対してブランシュヴィックは、「共通概念は理性の抽象化作用によって形成される」と述べ、アルキエとはまったく反対の解釈を示している。Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, PUF. 1951.p.96. もっとも、ブランシュヴィックのこの著作の方がアルキエのスピノザ論よりもおよそ三十年はやく出ているのだから、むしろアルキエがブランシュヴィックの解釈に反論しているといった方が正確である。とはいえ、ブランシュヴィックのいう「抽象化」はアルキエのいう「抽象」とはやや意味が違っているという点は指摘しておかねばなるまい。ブランシュヴィックは「理性による抽象化」

ということを想像力による一般化と区別されたものとして述べており、それゆえ基本的な発想はアルキエと同一なのである。だがそうはいっても、アルキエとブランシュヴィックの解釈の相違をたんなる用語法の相違に還元することはできない。問題は、ブランシュヴィックがいかに注意深く一般化とは区別しつつ抽象化という言葉を用いているにせよ、やはり抽象化という言葉を用いてしまっている点にある。「共通概念」による認識はいかなる意味でも抽象とは無縁だからである。要するに、「共通概念」の対象が具体的なものにほかならぬという点を十分理解するなら、およそ抽象化という言葉には行き当たらないはずなのである。ブランシュヴィックの解釈は、あらゆる問題点に目配りの行き届いた均整のとれたものであるが、この点に関してはやや正確さを欠くように思われる。だから、我々はこの点に関してはアルキエの解釈をとるべきであると思う。

- (5) 「共通概念」はラテン語で *notio communis*。もともとは幾何学の証明における「公理(*axiomata*)」の意味である。この用法はユークリッドからきており、スピノザに近いところではデカルトが『第二答弁』の中でこの用法を踏襲している(ATVII,p.163)。ただしスピノザはこの言葉をまったく違う意味をもたせて用いている。その意味について、ここでは語源的な側面から考えておきたいと思う。

スピノザはこれをつねに複数形で用いるので『エチカ』には *notiones communes* という形のみが見出される。ところでこの「共通の(*communis*)」という形容詞の同根語に *communio* という動詞がある。いうまでもなく、*communicate* (英) や *communiquer* (仏) などの起源となる単語である。だがその意味はこれらの現代語のもつ典型的な意味(交流する)とは多少異なった、より具体的なものである。*communio* とは第一義として「ものを他人と分け合う」ということを意味し、また第二義としては「結合する」ということを意味したのである。この点から *communis* という形容詞の意味を考え直すなら、スピノザのいう共通のものとは、他人と分け合うことのできるもの、つまりは多数の人間あるいは自然物が共有しうるものことだと考えることができる。スピノザがこうした含みをもたせて「共通概念」という言葉を用いていたということは十分考えられうることである。というのも、スピノザが言語に対して極めて深く、かつ特異な洞察をもっていたということは、『神学・政治論』の中での驚くべき聖書解釈を可能にしたヘブライ語の知識、あるいは『エチカ』第四部序論の中での「完全性(*perfectio*)」という言葉の意味に関する独特な推論などから容易に察せられるからである。さらに、『エチカ』の内容そのものを踏まえるなら、こうした解釈の妥当性はいっそう増すものと思われる。そこで、我々は「共通概念」

という従来の訳語に代えて、「共有概念」という新しい訳語を提案してみたい。この訳語には、すべての人間が共有できるものの概念、という意味が盛られていることはいままでのない。もっともこの論文の中ではいちおう従来の訳語に従っておく。

- (6) スピノザによれば、身体を運動や静止に決定するのは精神の自由な決意であると信じられているのは、「身体が何をなしうるかをこれまで誰も規定しなかったからである」(III2Sc.)。我々は精神とは独立にそれ自体としてみられた身体が、自然の法則に従って何をなしうるかを知らないのだ。しかし、ここで誤解してはならない。スピノザは、精神は身体よりもよりよく知られるというデカルトの主張を繰り返しているのではない。我々は自己の身体が何をなしうるかを知らないちょうどその分だけ、自己の精神が何を思惟しうるかを知らない、とスピノザはいつているのである。つまりこのように述べることで、身体に対する精神の優位という伝統的な形而上学をスピノザは拒絶しているのである。ドゥルーズが正しく指摘しているように、スピノザのいわゆる心身平行論の実践的意味は、身体の知られざる能力を指摘することで、それと同時に、意識の外での精神の知られざる能力を指し示すことにあったのだ。Cf. Gilles Deleuze, “sur la différence de l'éthique avec une morale”, *Spinoza: philosophie pratique*, éd. Minuit, 1981, pp.28-29

第五章

理性と名誉

エチカにおける自由人

1 イメージなき自己

「知性の能力あるいは人間の自由について」と題された『エチカ』第五部の主題が、第四部までの議論を踏まえて自由な人間が何をなしかを提示することにあるということは、いまさらいまでもない。また、スピノザのいう自由人が理性によって導かれる人間を意味するということも、『エチカ』の読者はすでによく知っていることだ。諸々の受動感情に従属する人間がいかにして理性によって導かれ自由となりうるか、これは『エチカ』全体の主題であるといってもよい。ただし第四部までの議論が、もっぱら人間を受動感情に従属させ理性の行使を抑制している条件の分析に費やされてきたのに対して、第五部においては理性の行使そのものである自由が積極的に述べられているのである。すなわち人間の自由という『エチカ』の究極の主題が純粋な形で論じられているのが第五部だということになる。実際、第五部では、第二部での延々と続く心-身の変様メカニズムの記述や、第三部での飽きもせず繰り返される諸々の受動感情の生成メカニズムの分析などが示す、厳密ではあるが冗長な印象からは程遠く、あたかも要点のみを記すといった調子で合計四二個の定理とその証明が、矢継ぎ早に畳みかけてくる。こうした速

度こそ受動感情から解放された自由人に相応しいものだということのように¹。

ところが、こうした定理と証明の連鎖の中で、スピノザのいう「自由人」のイメージはいつこうに浮かび上がってはこない。「自由人」とはこうしたものだというイメージを欠いたまま『エチカ』は終わってしまうのだ。我々の読解が不十分なためだろうか。おそらくそうではない。ではスピノザの理論提示そのものに欠落があるからだろうか。もちろんそうではない。イメージの欠如は必然的なものなのだ。徹底してイメージを欠いた存在、それがスピノザの「自由人」だからである。

とはいえ、自由人にはそのイメージが存在しないということは、自由人とはどのようなものであるかを言葉で説明することができないということをしささかも意味していない。自由人がどのようなものであるかなら、四二個の定理とその証明が余すところなく語ってくれている。では自由人にはイメージが存在しないとはどのようなことなのか。自由ということは個々人によって生きられるものであり、したがって自由人とは何かを外から観察して云々しても無意味である。スピノザは『エチカ』第五部においてこうした誤りをももちろん犯していない。自由はあくまで個々人によって生きられるものとしてのみとらえられている。ところでスピノザの語る自由人とは何かを、第四部までの論証との繋がりの中で検証していくと、自由を達成した人間は自己自身についてもはや何らのイメージも持たずに存在するのだと考えざるをえないのである。自由人がイメージを欠いた存在だというのは、こうしたことを意味している。自由な人間は、自由である限りにおいていかなる仕方でも自己自身をイメージしない。ここでいうイメージは表象あるいは想像と書きかえられてもかまうまいが、とにかく自由人は自己自身の像を思い浮かべることがない。ただ自己自身であるほかないのである。

イメージなき自己、これがスピノザ哲学のひとつの境地である。しかしそのような自己は、多様な表情を奪われた、ほとんど非存在とでも呼ばれうるような希薄な存在なのではあるまいか。逆である。自由人とは「極めて多くのことをなしうる身体」(V39Dem.)をもち。自己自身を最

も多様な仕方で楽しむことができるような存在である。実際スピノザは、自由人の別名たる賢者についてこう述べている。「楽しむことを禁ずるのは陰鬱で悲しげな迷信以外の何ものでもない。．．． ほどよくとられた味のよい食物および飲料によって、さらにまた芳香、緑なす植物の快い美、装飾、音楽、運動競技、演劇、そのほか他人を害することなしに各人の利用しうるこの種の事柄によって、自らを爽快にし元気づけることは、賢者に相応しい」(IV45Sc.)。

このように、自由人とは自己自身についてのイメージを欠き、それと同時に多様な仕方で自己自身を楽しむような人間を指す。そしてこの二つ、すなわち自己のイメージを欠くことと自己自身であることを多様な仕方で楽しむことは、自由であるということの二つの側面であり、どちらか一方が欠けることはない。より正確に言えば、自己自身であることを多様な仕方で享受する限り、自己のイメージは存在しないのである。自己のイメージをもたないこと、そして自己自身たること、このいつけん矛盾するかに見えることが、じつは自由であることにおいてひとつになっている。問題はいかにしてひとつになっているかである。この点を考えてみなければならない。

2 自由人と無知なる者

スピノザが人間の自由について語るとき、理性に導かれる自由な人間に対比される形で、感情によってのみ導かれる人間がいつも引き合いに出されている。理性に導かれる人間が「自由人」あるいは「賢者」と呼ばれるのに対して、感情によってのみ導かれる人間は「無知なる者」あるいは「奴隷」と呼ばれている(IV66Sc.)。自由人と無知なる者、スピノザの哲学においてはこの二種類の人間しか存在しない。だが理性によって導かれることと、感情によってのみ導かれることは、それぞれ具体的に何を意味しているのだろうか。これらの差異を明らかにすることで、上に掲げた問題に答えてみようと思う。

まず理性によって導かれる人間は「自己以外の何人にも従わず、また人生において最も重大であると認識する事柄、そしてそのために自己の最も欲する事柄のみをなす」(ibid.)といわれている。これだけでみるとおよそどうとでもとれる言い方だが、『エチカ』の文脈の中で解釈すれば、ここに確定した意味を読みとることができる。すなわち理性によって導かれる人間とは、自己の個性性が何に存しているのか、またそれを維持するために真に必要なものつまり善とは何かを知っており、そのみを自己の本性に従って欲望する人間のことである。上に引用した言葉に続けて「自由人は．．．直接に善を欲する」(IV67Dem)といわれているのはこの意味においてである。

では自己の個性性とは何だろうか。この点にはこれまですでに何度か触れてきたが、その意味をさらに分析することで、理性によって導かれる人間とはどのようなものであるかを明確にしよう。スピノザによれば、人間身体の個性性はその諸部分が相互に保っている「運動と静止の割合」に存しており、この割合が一定に保存される限り、個々の人間身体はその個性性を維持していることになる。これに平行して、人間精神を構成する諸観念のあいだにも、身体の運動-静止の割合に対応する一定の関係があると考えられ、それが維持される限り精神のもつ個性性も損なわれないとされる。それで、身体の運動-静止の割合の全体あるいはその一部が解体することがあるように、精神を構成する諸観念の関係が解体することがありうる。スピノザは、いわゆる記憶喪失という事象はこうしたモデルで説明できると考えていたようだ(IV39Sc.)。もちろん運動-静止の割合が完全に解体されてしまう典型的な事例は死であり、このとき身体が消滅すると同時に意識も消滅してしまう。だが、実際に死亡した場合以外にも運動-静止の割合が解体してしまうことがあり、記憶喪失はそのひとつだ、とスピノザはいつているのである。この場合にはもちろん四肢においてでなく脳において運動-静止の割合の解体が生じており、精神の側でそれに対応する諸観念の関係が解体しているのだ。それまで一定に保たれてきた運動-静止の割合と、それに平行する精神の諸観念の関係が著しく変化を被ってしまうという点だけみれば、記憶喪

失と意識の消滅（死）には程度の差しかない。しかもその差は個性の持続という観点からすれば取るに足らない、とスピノザは見た。それゆえスピノザは「身体は、その諸部分が相互に運動および静止の異なった割合をとるような状態に置かれた場合には死んだものと私は解する」(ibid.)というのである。

いま仮にこうした議論を受け入れるなら、理性によって導かれる人間とは、自己の身体がもっている固有の運動-静止の割合を知っている人間のことであり、またその割合を一定に維持するために必要なもののみを求める人間のことである。スピノザはほとんどの場合このように身体の側だけから説明を行うが、精神の側にも同じことが生じていることはいうまでもない。いやむしろ我々は精神の変様である感情として自己の心身の状態を知るのである。だから、理性によって導かれる人間の精神には、そのような人間に相応しい感情があるはずである。それが「自己を爽快にし、元気づける」ことへの欲望、ひとことでいえば楽しみである。理性によって導かれる人間は「できるだけ「正しく行いて自ら楽しむ」ことに努めるのである」(IV73Sc.)とスピノザはいつている。そしてこの点を感情のメカニズムに力点をおいてさらに分析していくと、自己自身であることを多様な仕方を楽しむということの意味が明瞭に理解できるのである。

我々は自己の身体がもっている運動-静止の割合をア・プリオリに知ることはできない。我々は経験をとおしてそれを知る。人間は外部からつねに作用を被る有限な存在者であるから、ここでいう経験とは外部からの作用によって生じる心身の変様を指す。すでに何度か述べたが、この変様をまず身体についてみると、外部の力によってもたらされる身体の変様とは、その運動-静止の割合の変化を意味する。そしてその変化には大別して二種類のものがある。固有の運動-静止の割合つまり個性の維持に役立つものと、逆にそれを困難にするものである。精神の変様は、こうした身体の変様に対応して生じると考えられる。すなわち身体の個性の維持に役立つような変様が生じているとき、精神の個性も保存され、ここで「喜び」という感情が生じる。逆に身体の個性の

維持が困難なものにされているとき、精神においても同様の事態があり、ここで「悲しみ」の感情が生じる。スピノザは身体の変様をモデルにして精神の変様を説明している(III11Sc.)が、我々が心身の変様を知るのはむしろ精神の変様たる感情によってである、という点にもういちど注意しておくことにする。そしてここではさらに次の点をつけ加えておきたい。

「喜び」「悲しみ」という用語によって言及される感情は、通常これらの言葉で言い表される感情よりはるかに多い。例えば事故で重傷を負った人の身体はその個性性の維持が困難な状態におかれているが、もしその人にまだ意識があれば耐え難い「苦痛」を感じているであろう。スピノザの用語ではこれもまた「悲しみ」なのである。もちろん、こうした用語法には理由がある。スピノザにおいて「感情」というものは何ら道徳的な含意をもたず、ただ人間という自然物に生じる変様としてのみとらえられる。スピノザ自身の言葉でいえば、感情はただ「線、面、および立体が問題とされているような仕方」で(IIIPrf)考察されるのである。それで、喜びとはただ個性性の維持が促進されている際の感情を、また悲しみとはただそれが阻害され困難になっている際の感情を意味しているにすぎない。また別の観点からいえば、喜びとは心身の活動能力の増大を表示する感情にすぎず、また悲しみとはその減少を表示する感情にすぎないのである(III11Sc.)。

さて、スピノザのいう喜びと悲しみには無数の種類があるが、我々はそれらをすべて経験によって知る。経験とは、自己の心身にいかなる変様が可能であるかを知る過程である。もっとも、喜びと悲しみがそれぞれ表示する事態のうちで、我々が自己の個性性を知る積極的な契機となりうるのは喜びによって表示される事態のみである。精神が喜びを感じるとき、我々の身体に作用する外部の物体がもつ運動-静止の割合と、我々の身体が維持すべき運動-静止の割合が相互に適合し、それらが共同して各々の個性性の保存に向かっている、と考えられる。こうした状態を経験し、それを反省して自覚することによってのみ、我々は自己が実現すべき個性性がどのようなものかを徐々に知ることができるのだ。

このように、自己の個性がどのようなものであるかは外部のものと
の相互作用を介して知られるものであるがゆえに、自己の個性を知る
人間すなわち理性によって導かれる人間は、「我々の外部には我々に有
益なもの、そのゆえに追求されるべきものが沢山ある」(IV18Sc.)という
ことを同時に知っている。それゆえ当然、理性によって導かれる人間は
そのようなものを求めるであろう。自由な人間は、それらを享受するこ
とで自己自身であることを楽しむ。そして自己の個性に適合するよう
な外部のものが多様である分だけ、それだけ多様な仕方でも自己自身で
あることを楽しむのである。自己の外部にある様々なものによって自己自
身を楽しむことはまさしく「賢者に相応しい」のだ。

理性によって導かれるということは以上のようなことを意味している。
そこで次に、感情によってのみ導かれるということの意味を考えてみな
なければならない。

感情によってのみ導かれる人間とは、「欲しようとする欲しまいと自分の
なすことを全くの無知でやっている」(IV66Sc.)ような人間のことだとスピ
ノザはいつている。だがここでいう「無知」とは何か。自由人と無知
なる者が対置される『エチカ』の文脈から理解すれば、無知とは自己の
個性がどのようなものであるかを知らないということの意味すること
になる。したがってまた、無知な人間とは自己の外部に自己にとって有
益なものが沢山あるということを知らぬものである。そしてこの点をさ
らに発展させるなら、無知なる者とは自己と外部のものととの適合性を
知らぬがゆえに、それらを共通の属性の下で理解することの決してできぬ
者、つまりは神を知らぬ者なのである。こうしてスピノザは次のように
いう。「無知なる者は．．．自己、神、ものをほとんど知らずに生活す
る」(V42Sc.)。

ところで、「無知なる者」はまた「奴隷」であるともいわれていたが、
この意味も自由人と対比すればただちに明瞭になる。自由人は自己の外
部にあるものを、それが自己の個性の維持に役立つものである限り
においてのみ求める。外部からの作用は、自己の本性にしたがっていわば
ふるいにかけられるのだ。これに対して、無知なる者は自己の個性を

知らぬがゆえに、外部からの作用を自己の基準でふるいにかけることができず、ただいきあたりばつりに外部のものを求めたり避けたりしている。もちろん自由人と無知なる者とを問わず、あらゆる人間の欲望は自己の個性性の維持へと向かっているのだから、無知なる者であれ、自己に「喜び」をもたらすものを追求し、「悲しみ」をもたらすものを避けていることに間違いはない。ただその欲望が、外部からの作用によって生じる受動感情に完全に従属してしまっているのである。

「無知なる者」が同時に「奴隷」でもあることの意味はこれでもう明らかだろう。『エチカ』における「奴隷」とは他の人間に従属する人間ではなく、自らの受動感情に従属する人間ということを意味している。もっとも、自己の感情に従属することで結果的に他人に従属するということはある。しかしそれはあくまで結果としてそうなるのであって、「奴隷」とは第一に感情の奴隷ということを意味するのだ。

しかしじつは、『エチカ』での「奴隷」という言葉には、もうひとつの、より読みとりにくい意味が込められている。奴隷とは自らの受動感情の奴隷であると同時に「名誉」の奴隷なのだ。では、名誉の奴隷とはいったい何のことなのだろうか。

感情によってのみ導かれる人間は、自己の個性性がいかなるものであるかを知らぬがゆえに無知なる者と呼ばれる。とはいえ、いかに無知なる者といえども自己意識はもっている。すなわち様々な思惟や感情が帰属するものとして自己というものをイメージすることができる。重要なのはこの自己意識というもののあり方である。その中に、無知なる者が名誉の奴隷たらざるえない理由が含まれているからだ。

自己意識をもっているということは、自己の個性性を認識していることとは全く別のことである。では自己意識とは何か。人間身体が一定の仕方に変様を被るとき、人間精神も同様に変様を被っている。スピノザにおいては身体と精神のあいだに因果関係は認められておらず、それゆえ精神に変様が生じる原因は身体の変様ではないが、精神自身の変様である観念は、身体の変様を観念内容としてもっていると考えられている。

「人間精神を構成する観念の対象は身体である」(II13Pr.)が、身体は何

らかの仕方であつねに変様していると考えられる。それで人間精神を構成する観念は「身体の変様の観念」(II23Pr.)と呼ばれるのである。ところでスピノザは、人間精神はこの「身体の変様の観念」そのものについての観念をもつことができ、その限りでそれ自身を認識するいつている(II23Pr.Dem.)。ではこのいわば「身体の変様の観念の観念」ともいうべきものが自己意識のことなのだろうか。そうではない。自己意識とは自己の身体の全体的なイメージであると考えられるが、「身体の変様の観念」という内的な状態を内部から知覚するだけでは、そのようなイメージは形成されえないからである²。それゆえ、スピノザはここで自己意識について述べているのではないと解釈すべきである。スピノザは、人間精神は身体だけでなく精神それ自体をその観念内容としてもちうるといつているにすぎない。ところが我々は現実には自己意識をもっている。ではそれはどのように形成されたのだろうか。スピノザはそれについて主題的には語らなかったが、確実にひとつの答えを用意していたように思われる。それは次のようなものだ。

この点はすでに第二章で詳しく論じておいたので、ここでは基本的な発想をごく簡単に整理するに止めたい。もし仮に我々が「身体の変様の観念」によって自己の身体の状態を内的に知覚するだけでなく、自己の身体全体を外から知覚することができれば、自己の身体の全体的なイメージをもつことができるだろう。ところが我々の誰一人、自己の身体を外から見ることなどできない。だが、誰もが外から見ることのできる人間身体は必ず存在する。べつに難しいことではない。それは他人の身体である。それで、我々が自己の内的な状態をすべて帰属させているところの自己というイメージ、それは他人の身体の表象をもとに形成されたものだと考えることができる。我々の自己意識とは他人の身体の表象によって媒介されたイメージである。こうしたイメージの形成が意図的になされているというのではない。それはむしろ無意識のうちになされるのだ。

では、我々が自己意識を形成する仕組みはこうしたものだとし、スピノザ自身がいつているのか。明示的にはいつていない。しかしこう考えなければ説明のつかない現象を、スピノザは執拗に分析し、その中ではつね

に自分と他人という項が相補的なものとして扱われている。それはスピノザが「感情の模倣」と呼ぶ現象である。そこで、この現象に関するスピノザの記述を、我々が上で提示した考えによって説明してみよう。もし説明できれば、その考えが『エチカ』の中にあるとひとまず主張することができるだろう。ひとまずというのは、他により強力な説明方法が提出されえない限りにおいて、という意味である。

「感情の模倣」とは、自己と同類のもの（つまり人間）で、それに対して自分が何の感情ももっていない者がある感情に刺激されることを表象すると、自分もまたそれと同じ感情に刺激されるという現象である(III27Pr.)。実際我々は、人が喜ぶことを表象すると自分も喜びの感情に刺激され、逆に人が悲しむのを表象すると自分も悲しみの感情に刺激されることを経験するだろう。

さて、このように他人の喜びによって自分も喜び、あるいは他人の悲しみによって自分も悲しみつつ、なぜそうになってしまうのか、その理由を我々は意識に明示できない。このことは「感情の模倣」が無意識の仕組みの上に成り立つ現象であるということを示唆していると考えられる。ではそれはどのような仕組みか。ここで我々が上で述べた説を導入しよう。それは、我々のもっている自己意識が、もともと他人の身体の表象をもとに、無意識に形成されたイメージであるというものだ。このことを仮定すれば、「感情の模倣」が生じる仕組みは次のように説明できる。仮定によれば、我々は他人の表象をもとに自己を表象している。この意味で自分はもともと他人である。であるがゆえに、他人の喜びは自分の喜びとなり、他人の悲しみは自分の悲しみになる。そしてこんなことになってしまう理由は意識に明示され得ない。この現象を生み出す仕組みそのものが無意識に形成されたものだからだ。これで「感情の模倣」という現象が説明できる。かくして、自己意識の構造に関する我々の仮説は『エチカ』の中にあることが証明された。すると以下では、自己意識をもつ限り「感情の模倣」が生じるという命題を、スピノザ自身の主張として用いてもよいことになるだろう。

以上長々と議論を続けたのは、ほかでもなく無知なる者が名誉の奴隷

であるという解釈を『エチカ』のテキストに即しておこなうためだった。我々にとって重要なのは、自己意識の構造から必然的に「感情の模倣」が生じるという結論である。ここで本題に移らねばならぬ。

無知なる者であろうと自由人であろうと、およそ人間は自己の存在を維持しようとする欲望をもっている。それで、無知であると自由であるを問わず、人間は自己の身体の活動能力を増大させ自己の精神を喜びの感情に刺激するものを求め、また逆に自己の身体の活動能力を減少させ自己の精神を悲しみの感情に刺激するものを避けるだろう。この基本的な主張に上の結論を加えるだけで、無知なるものが名誉の奴隷であるという命題の意味は明らかになる。喜びあるいは悲しみの感情は外部からの作用を契機にして生じるが、じつはそのような現実的な作用が存在しなくても生じうる。何故か。「感情の模倣」が作動しているためである。喜びと悲しみのうち、ここでは喜びのみに注目してみることにする。ここでもまた、すでに論じたことを要約的に述べた上で、その点をさらに分析し、発展させていくことにする。

我々は人々を喜びの感情に刺激しそうなことを思い浮かべると、それを自分の手で実現しようとするだろう(III29Pr.)。なぜなら人々が喜びの感情に刺激されると、「感情の模倣」により自分も喜びの感情に刺激されるからである。ところで人々が喜びそうなことが実現され、人々がそれをみて喜びの感情に刺激されるとき、我々はもちろん喜びを感じ、かつ自己自身をその喜びの原因として表象するだろう(III30Pr.Dem.)。真の原因は「感情の模倣」であるのに、我々はその存在を意識しないからである。こうして人々を喜ばせることで自己の内に生成する感情、それが「名誉」である(III30Sc.)。我々はその本性から自己の活動能力を増大させ喜びをもたらすものを求めるので、「名誉」を求めずにはいられない。スピノザはこうした欲望を「名誉欲」と呼ぶのだった(III29Sc.)。さて、我々はここで、この議論を次のように発展させることができる。

名誉は喜びであるが、この喜びは空疎である。なぜならそれは、じつは他人の喜びにすぎないからだ。しかも二重の意味で他人の喜びである。第一に自分の目の前で喜ぶ他人がいる。これがなければ名誉は生まれな

い。なぜならもし仮に他人を喜ばせようと思ってしたことが他人を悲しませたとき、我々は名誉ではなく「恥辱」を感じることになるからである(III30Sc.)。だが第二に、他人の喜びをみて喜ぶ自分がじつはもともと他人であった。厳密に言えば、他人の身体の表象から形成されたイメージにすぎなかった。このように、名誉は二重の意味で他人の喜びであり、したがって二重の意味で空疎である。しかし我々はこの空疎な喜びに執着する。何故だろうか。自己自身の個性性を知らず、自己自身であることを真の意味で楽しむことができない限りで、我々の喜びには二つの種類しかない。外部からの作用によって引き起こされる喜びと名誉である。そしてこの二つのうち、外部からの作用によってもたらされる喜びは自分の意のままにならずあてにできないが、名誉の方は自己の才覚と努力のみによって手に入るものだ人間は容易に信じ込む。こうして人間は名誉の奴隷となる。名誉を何よりも愛し、名誉を得ることに必死になって努める人間、それは自己のイメージを自己自身と取り違えた、真に自己自身を知らぬ人間にほかならない。

＊

我々は、スピノザにおける自由人とは、自己自身を知り、自己自身を楽しむ人間であると同時に、自己のイメージをもたぬ人間であると述べた。その意味は以上からほぼ明らかであろう。自己自身であることを楽しむ限り、その限りにおいて、我々は他に何も必要とせずに自己自身を原因とする喜びを感じる。これに対して、自己自身を知らぬ者が自己自身を原因とする喜びを感じるには、必然的に他人の喜びを媒介せねばならぬ。真に自己自身を知らぬ限り、自己のイメージ（それはもともと他人の表象である）が自己そのものであり、それ以外に自己というものを知らないからである。ここから明瞭にみてとることができるのは、自由人の喜びは自己のイメージにもとづくものではないということである。この意味で自由人には自己のイメージは存在しないということができる。

我々は以下において、こうした自由人のあり方をより明確にしていこ

うと思う。そのために、以上で試みた無知なる者との対比をさらに敷衍しなければならぬ。スピノザは『エチカ』において、自己のイメージに捉えられた人間（無知なる者）の生態を様々な側面から考察しているが、我々はその中で特に「名誉」に関する考察に焦点を絞ることにする。何故か。イメージにとらわれた人間に固有で、かつそのあり方を最も端的に表す感情、それが名誉だからである。だから、理性によって導かれる人間たる自由人には自己のイメージが存在しないとすれば、自由人に名誉は不要だということになる。名誉に関するスピノザの記述はこの解釈を支持するであろう。

3 名誉の分析

まずは、これまで述べてきたことを整理しながら、次なる論点を提示していくことにする。活動能力の増大は我々に「喜び」の感情として経験され、逆にその減少は「悲しみ」として経験されるのだった。ところで我々はまたこうした感情（喜びと悲しみ）そのものを自覚することができ、そして喜びの自覚からはやはり喜びが、悲しみからは悲しみが生じる。なぜなら喜びの自覚は自己の能力の自覚であり、悲しみの自覚は無能力の自覚だからである(III53Pr.,55Pr.)。このような喜びは「自己満足」と呼ばれ、また悲しみは「後悔」と呼ばれる(III30Sc.)。

さて「自己満足」はそれが理性によって導かれる人間に生じるとき最高の満足となる、とスピノザはいう。「自己満足は理性から生じることができる。そして理性から生じるこの満足のみが存在しうる最高の満足である」(IV52Pr.)。こうした本来の意味での自己満足が、自己自身であることを楽しむことのできる自由人にのみ許されたものであるということはいままでもあるまい。「自己満足」とはラテン語で文字通り「自己自身を楽しむこと(acquiscentia in se ipso)」なのだから。ところが「自己満足」は理性でなく感情によってのみ導かれる人間にも生じうる。というのも人間は、理性によって導かれると感情のみによって導かれると

を問わず、つねにその活動能力を行使して何事かをなし、かつ自己の活動能力の増大・減少を感情として自覚することができるからである。

このように、自己満足は自由人にも無知なる者にも生じうる。ただし自由人が自己満足を最高の満足として楽しみ、それに充足するのに対して、無知なる者は決して自己満足によって充足しきらない。自己の能力を自己自身で享受するだけでは飽きたらず、それが他人から賞賛されることを求めるのである。これはすなわち「名誉」を求めるということにほかならない。だが何故こんなことになるのだろうか。いうまでもなく、無知なる者は自己自身を知らぬからである。自己自身を知らぬ限りで、我々は他人の表象をもとに自己のイメージを形成している。自己とは他人の表象によって媒介されたイメージである。それで、無知なる者も自己の能力を自覚することで自己満足を感じるが、この満足が真に充足したものになるにはそれが他人をも喜ばせるものでなければならない。それゆえに、自己の能力が他人から賞賛されるとき、無知なる者は至上の満足を味わうのだ。「この喜びは人間が他人から賞賛されることを表象するにしたがってますますはぐくまれる」(III53Cor.)とスピノザがいうのはこの意味においてである。

無知なる者において、その自己満足が必然的に他人からの賞賛を要求する仕組みはこうしたものだ。人間はみな無知なる者として生まれる。そして他人の表象によって媒介された自己のイメージが形成されるやや、子供でさえ名誉の虜になるだろう。いや、自己の身体が何をなしうるかをほとんど知らぬ子供こそ、最も多く名誉に従属するのである(III32Sc.)。

我々が子供のときから無意識のうちに名誉に捉えられていることを示す原初的な光景がある。以下に読まれるのは、スピノザの『エチカ』ではなくアレクサンドル・コジエーヴの『僭主政治と知恵』から引かれた文章である。

「子供はひとり海辺で、おそらく誰にも見せることのない砂菓子をつくり、また画家は孤島の岸壁にデッサンを描くということがある」³。たった一人で砂菓子をつくる子供、たった一人で岸壁にデッサンする画家、

このような存在は自己の能力を行使することに満足を感じる存在である。ところがこのような満足が、ただそのようなものとして終わることは稀である。子供は大人や友達の目の前でもういちど砂菓子をつくってみせたがるようになるし、画家も岸壁に描いたデッサンを複製して展示したがるだろう。そのとき、とコジェーヴはいう。「そのとき、賞賛されたいという欲望と名誉がもたらす喜びが作動し始め、決定的なものになるのだということを忘れてはならない」⁴。子供はもとより、画家もまた自分がなぜそのようにしたがるのかおそらく自覚してはいまい。知らず知らずのうちに名誉の中に捉えられてしまっているからだ。このような、その仕組みが当の本人にも自覚されえないような欲望、スピノザもコジェーヴもそれを「名誉欲」と呼んだ。

子供の感じる名誉欲に比較して、画家のそれの方がはるかに洗練されたものではあろう。しかしそのような欲望が生成する仕組みは同一であり、子供が無知なる者であるとすれば画家もまた同様に無知なる者だといわねばならない。無知なる者であるということの意味は、真に自己自身を知らず、そのかわりに自己のイメージを自己と取り違えている者ということである。この取り違えによって、どこまでも名誉に執着する欲望が我々の内に生成し続けるのである。

スピノザは、名誉に夢中になる人間の生態を詳しく観察し分析した。『エチカ』では、無知なる者が捉えられる名誉という感情の様々な種類が指摘され、その生成のメカニズムが「証明」という形で示されているのである。

それらの感情をもつ限り、我々は自分が無知なる者であり、真の意味で自己自身を知らぬものであることを認めねばならぬ。すなわち我々が自分として知っているものは、じつは他人の表象によって媒介された自己のイメージにすぎないということを悟らねばならぬのだ。要するに、スピノザによって観察され記述されたそれらの感情は、自分が無知なる者であるということを我々に告げる兆候として受け止められることができるのである。我々にこのことを知らせてくれるものは他にない。人間精神はその身体の変様の観念によってのみそれ自身を知るからだ。つま

り自分の感情によってのみ自己自身の状態を知るからだ。名誉の分析がこうした教育的な意味合いをもつということはスピノザ自身が示唆するところである。「例えばある人が、自分が過度に名誉を追い求めていることに気付いたなら、彼は名誉の正しい使用法について思惟し、また何の目的で名誉が求められねばならないか、いかなる手段で名誉が獲得されうるかを思惟しなければならぬ」(V10Sc.)。

では一口に名誉といっても、それにはどのような種類があるのだろうか。以下ではそれについてみていかねばなるまい。

人間が自己の能力を観想するとき喜びの感情が生じ、この喜びは他人から賞賛されることで強められるのだった。では、これと逆の場合にはどうなるのか。人間が自己の無能力を観想するとき、そのことによって悲しみをを感じる。この悲しみは他人から非難されることで強められるだろう(III55Cor.)。ところで、他人からの賞賛や非難はただそれだけで我々を満足させたり落胆させたりすることができる。だから我々は「名誉に最も多く惹きつけられ、そして人々から非難される生活にはほとんど耐えることができない」(IV52Sc.)のである。このゆえに、我々はただ他人の意見によって自己満足を得ようとする、ということが生じうる。すなわち他人が賞賛するだろうと自ら想像することのみを実現しようとするのである。スピノザはここから生じる満足を「虚名」と呼ぶ(IV58Sc.)。というのは、こうした満足はただ他人の移ろいやすい意見に依存するものにすぎず、何ら実質をもたぬからである。とはいえ、自分自身を知らぬ人間は、他人から賞賛されたいという欲望から逃れることはまずできない。この欲望を支えている自己意識そのものが解体してしまわない限りは。なぜなら、自己意識つまり我々が自分として知っているイメージは他人の表象を媒介したイメージであり、それゆえ他人の喜び（賞賛）が得られなければ、我々は充実した仕方で自己満足を味わうことはできないからだ。我々はこうした満足のない生活には「ほとんど耐えることができない」のである。

これが、無知なる者を名誉の獲得に駆り立てる条件である。こうした条件の下で、自分が名誉に捉えられ、したがっていまだ自己自身を知ら

ぬ人間であるということを我々に告知する、最も重要な感情が生成する。

「妬み(*Invidia*)」である。

我々は自分こそが他人から賞賛されるべき性質を所有していると想像するがゆえに、誰か他の人間が人々の賞賛を勝ち得ていることを表象するなら、その人間を憎むであろう。これが「妬み」である。この感情は、人間が誰でも自己自身の活動能力を肯定しようとする本性をもつがゆえに避けられない。「人間は本性からして妬み深い」(III55Sc.)のである。この感情が動因となって、人間は自分と同等の者を何が何でも圧倒しようとする。「そして最後に勝利者となるものは、自分を益したことよりも他人を害したことにより多くの名誉を感じる」(IV58Sc.)という始末である。

次に、人間が真に自己自身を知らぬ者であることを表示する感情として「高慢」と「自卑」がある。「最大の高慢あるいは最大の自卑は自己に関する最大の無知である」(IV55Pr.)とスピノザは明言している。そしてこの二つの感情からはいずれも「妬み」が帰結するのである。

人間が自分を知らないということは、自分を正当以上に考えやすいということを意味している。すなわち自分が本来なしうる以上のことを実現する能力をもっていると考えやすいのである。そして決してその反対、つまり自分を正当以下に考えたりはしない。少なくともその本性のみを眼中に置く限りそうである。なぜならすべての人間は自己の存在を維持しようとする本性をもっており、この本性にしたがってつねに自己の活動能力を増大させるようなことのみを表象しようとする(III12Pr.)からである。そして自己の能力が表象されている限り、我々は喜びを感じるだろう。それで、人間が自分自身の能力を正当以上に表象するとしたら、やはり喜びが生じるだろう。これが「高慢」にほかならない(III26Sc.)。高慢な人間はたんに表象されたにすぎないことを自分が現実になしうることと思い込み、いわば「目を開けて夢を見ている」(*ibid.*)。この意味でスピノザはそれが「狂気の種類である」(*ibid.*)という。

ところで繰り返し述べたように、我々は自分自身を知らない限りで他人の表象を媒介したイメージによって自己を意識するがゆえに、他人の

喜びを表象せずには自分も十分な喜びを感じることができない。このためつねに他人からの賞賛を要求するのだ。ところが高慢な人間は多くのことをなしうると自分で思い込んでいるだけで、実際には人々から賞賛されるようなことを何もしていない。それで次のようなことになる。高慢な人間は自分の意見に追従する人間たちの存在を愛し、反対に自分を正当に評価する人間たちの存在を憎むのである(IV57Pr.Dem.)。高慢な人間はこう思っている。自分は極めて優れた能力をもつがゆえに人々から賞賛されなければならない、と。だから、人々が誰か他の人間を賞賛するとすれば、それは自分が賞賛に値しないということの裏返しであることになる。このとき高慢な人間は悲しみを感じ、かつ賞賛されている人間を憎むであろう。すなわちその人間を妬むであろう。こうして「高慢」からは必然的に「妬み」が帰結する。「高慢な人間は必然的に妬み深い」(IV57Sc.)のである。

このように、「高慢」は我々が自己自身を知らぬ者であることを我々自身に表示する感情である。高慢な人間は愚かであり、また不快ですらある。だが高慢の反対である「自卑」もまた同様に愚かであり不快である。自卑は我々に何ら好感をもたらないし、またそれ自体としても美德とはいえない。実際スピノザも「自卑は高慢の反対だが、自卑的な人間は高慢な人間に最も近い」(IV57Sc.)と明言している。この主張の意味を考えてみなければならない。

高慢という感情が自己自身を正当以上に考えることから生じる感情であつたのとちょうど正反対に、自卑は自己自身を正当以下に考えることから生じる感情である(AD.29)。つまりいずれの感情も人間が自己自身を知らぬ者である限りで生じるものである。しかし、これらの感情が生成する仕組みは厳密に対称的なものではない。人間はその本性からして自己の能力を肯定したいという欲望をもつがゆえに、自分が実際になしうる以上のことを自分の能力によってなしうることとして表象してしまいがちである、という点はすでに述べた。高慢はここから生じるのである。高慢は、人間の本性のあり方からごく自然に導かれる感情なのだという点に注目すべきである。すると、人間の本性のみに注目する限り、

人間が実際に自分になしうるより低く自分の能力を見積もるということは、ありえないことだということになる。人間が自己自身を正当以下に考えるということは、本来ならばありえないことなのである。「人間本性は、それ自体でみれば、できるだけこうした感情〔謙遜ないし自卑〕に抵抗する」(AD.29Ex.)。

だから、人間が自己自身を正当以下に考えるということがあつたとすれば、そこには高慢の生成にはみられなかった何か他の契機があると考えなければならない。それは何だろうか。自分に対する他の人々の意見である。ここでもういちど自己意識と他人の感情を結びつけている論理を思い出さねばならぬ。人間は自己自身を知らぬ者である限り、他人の表象を媒介したイメージによって自己自身を意識している。それゆえ他人の喜びは自分の喜びであり、人々から賞賛されることで初めて自己の能力を十分に味わうことができるのだつた。だから高慢な人間は自分に追従してくれる人間を必然的に要求するのだ。これに対して、自分が人々から非難され、あるいは軽蔑されていることを表象するなら、それによって自己自身を正当以下に考えるということが起こりうる。つまり自分が実際になしうることまでも、なしえないかのように考えてしまうということがありうるのだ。もちろん、他人の意見という契機によってのみこうなるのであつて、人間本性を眼中に置く限りではありえないことである。「単に〔他人の〕意見のみに関する事柄を眼中に置くなら、人間が自己自身について正当以下に感じるということも起こりうる」と我々は考えることができる」(AD.28Ex.)。

さて、高慢な人間は自分以外の人間が人々から賞賛されたとき、その賞賛された人間を妬むのだつた。賞賛されるべきものとして表象された自己の能力は、賞賛に値しないものと感じられ、先取りされた喜びは消えるだろう。したがつてこのとき人間は悲しみを感じる。そしてその悲しみの原因として表象されるのが賞賛された人間である。自卑的な人間にも、じつはこれと類似のことが起きる。自分が人々から非難されることを表象することで、自己の活動能力は減少する。だから自卑とはそれ自体悲しみの感情である。この自卑的な人間が他人の中に自分と同じ欠

点を見出したとき、彼の悲しみは軽減するだろう。他の人間も自分と同様に人々の非難に値すると表象することで、非難に値すると考えられていた自分の性質は一般的なものになるからである。ところで、悲しみの軽減はじつは喜びである。自卑的な人間も、本性からすれば自己の能力を肯定することに努めているのだから、自卑的である限りにおいてもやはり喜びを求める。それゆえ自卑的な人間はいつけん遜っているようにみえて、内心では他人の欠点を見出すことに無上の喜びを感じる人間なのである。スピノザは、自卑的な人間のこうした生態をじつに明晰に見ていた。スピノザによれば、自卑的な人間は「是正してやるためよりも咎め立てをするために、人々の行為を観察することに何よりも努める」(IV57Sc.)のである。だから、自分より優れている（人々から賞賛される）と表象される人間を憎む。つまりその人間を妬む。「極めて自卑的であり、極めて謙遜であるとみられる人々は、大抵の場合極めて名誉欲が強く極めて妬み深い」(AD.29Ex.)。だがこの点は高慢な人間と全く同じではないか。「自卑的な人間は高慢な人間に最も近い」というのはこうした意味である。

ここで以上を要約しておくことにする。自己自身を知らぬ無知なる者は、容易に高慢か自卑かのいずれかの感情に捉えられる。そしてそれからは妬みが帰結し、その元には名誉欲がある。名誉欲とは他人から賞賛されたいという欲望であり、我々の自己意識が他人の表象によって媒介されたものである限り、こうした欲望は止むことがない。ここから逃れたければ、自己自身を知る他に手だてはないのである。

4 自由人の名誉

「高慢」「自卑」「妬み」、これらは「感情の模倣」を経なければ決して生成しない感情である。だから、これらの感情が自己の内に生じる限り、我々は自己のイメージに捉えられていると考えなければならない。ところが無知なる者は、他人に対する自分の妬みや、その元にある名誉

欲が「感情の模倣」という無意識の仕組みによって生み出されているということを知らない。自己のイメージを自分自身と取り違えてしまっているからだ。こうしてすべてが自己意識から生じるように信じられ、その分ますます「感情の模倣」は強化されていくだろう。すなわち、人間は自分をあらゆる感情の第一原因とみなせばみなすほど名誉欲に深く捉えられ、妬み深くなる。第一原因とみなされている自分とは、実際には自己自身でなく自己のイメージにすぎないというのに。

これに対して、自己自身を知る自由人は自己のイメージによって自己を認識してはおらず、その限りで名誉欲に捉えられることがない。したがってまた決して高慢にならず、妬みの感情に取り憑かれることもない。この点に関して、スピノザは自由人のことを「強靱な精神の人間(vir fortis)」と言い換え、次のように述べている。「強靱な精神の人間は、誰にも憎しみを持たず、誰にも怒らず、妬まず、憤慨せず、誰も軽蔑せず、また決して高慢ではない」(IV73Sc.)⁵。読まれるとおり、強靱な精神の人間すなわち自由人は「妬み」や「高慢」の感情をもたない。ところで「妬み」や「高慢」の感情は我々が名誉欲に捉えられていることを我々自身に表示してくれる感情であり、名誉欲そのものを生み出しているのは「感情の模倣」であった。ここまではスピノザ自身が明示的に述べていることである。だがさらに我々は「感情の模倣」それ自体を作動させている仕組みが、自己意識の構造の中にあると解釈した。この解釈に従えば、自由人は「妬み」や「高慢」の感情をもたないというスピノザの主張の中には、自由人の自己は無知なる者を捉えている自己のイメージではないという主張が含まれていることになる。この意味で、自由人には自己のイメージは存在しないということができる。

とはいえ、自由人には自己のイメージが存在しないということは、自由人においては自己のイメージないし自己意識が消滅しているとか解体しているというようなことを意味するのではない、という点に注意しておかねばならぬ。自己意識が解体してしまったのでは、およそ社会生活を続けることは困難であるが、自由人がそのような人間であるとは『エチカ』にはひとことも書かれていないからだ。自由人であれ、自己のイ

メージあるいは自己意識をもちろん保持している。しかし同時に、自己自身を認識している限りではそのようなイメージは不要であり、かつそれに従属するというものもない。自由人が自由である限りで自己のイメージが存在しないというのはこのような意味である。だから、自由人が無知なる者と異なるのは、自由人には自己のイメージを自己自身と取り違えぬよう注意することができる、という点に尽きている。すなわち、自由人は悪しき「感情の模倣」にたやすく捉えられぬよう注意する知恵をもつという点で、無知なる者と区別されるのだ。「彼ら〔無知なる者〕の感情の模倣に陥らないように自制するには特別な精神の能力を必要とする」(IVApp.13)といわれるのはこの意味においてである。つまりスピノザがここでいう「特別な精神の能力」とは、自己自身を自己のイメージから区別する能力のことであると解釈できるのである。そして上で触れた「強靱な精神」という言葉の意味もこれと同義に解釈してよい。というのも強靱な精神の人間は「真の認識の障害になるもの—例えば憎しみ、怒り、妬み、嘲笑、高慢、その他我々が前に注意したこの種の事柄—を除去することに何よりも努める」(IV73Sc.)⁶と明言されているが、「妬み」や「高慢」を除去するには、できるだけ悪しき「感情の模倣」に捉えられぬよう注意するほかなく、そのためには自己のイメージを自己自身と取り違えぬ知恵が必要だからである。またここで、これらの感情を「除去することに努める」⁷という言い方がされているが、これは裏を返せば自由人といえどもこれらの感情に捉えられる危険のあることを示唆していよう。そしてこの点をさらにもう一歩進めて解釈するなら、自由人においても自己のイメージが残存しているということを示唆する言葉として読めるはずである。

自己のイメージあるいは自己意識が解体してしまわない限り、我々は悪しき感情の模倣に陥る危険性をつねに持っている。しかしだからといってそれを意図的に解体することなどできないし、またできたとしても馬鹿げている。なぜならそれは社会生活からの離脱を意味するが、社会生活においてこそ、自由人は自己の外部にある様々なものによって極めて快適な仕方では自己自身たることを楽しむことができる、と考えられるか

らである。そこで自由人に残された選択は、自己のイメージを自己自身と取り違えぬよう注意するという事以外にない、ということになる。すでに述べたように、自由人は「正しく行いて自ら楽しむ」ことに努めるといわれていたが、スピノザはそこでこう断っていた。「できるだけ (quatenus potest) 「正しく行いて自ら楽しむ」ことに努める」⁸のだと。

我々は、自由人には自己のイメージが存在せず、したがって自由人に名誉は不要であると述べた。ここであらためてその意味を厳密に言い直しておく必要がある。自由人には自己のイメージが存在しないということの意味は、自由人が自由人本来の仕方では存在する限り、つまり自己自身を知り自己を原因とする喜びに満足する限り、そこには自己のイメージは介在していないということである。自由人に名誉は不要であるということの意味も同様に解すべきである。つまり自由人が自由であるまさにそのときに、名誉に捉えられることはありえないということである。自己のイメージが何ら介在していないのに、人間が名誉欲に捉えられるというようなことはありえない。なぜなら自己のイメージないし自己意識が介在していないところでは、そもそも名誉欲を生成させる「感情の模倣」自体が作動しえないのだから。

以上の解釈の要点は、自由人においても人間を名誉に駆り立てる自己のイメージが保持されているが、自由たる限りにおいてそうしたイメージがその言動に関与してこないというものである。しかし、この解釈からはひとつの疑問が生じてくるだろう。もし自由であることと自己のイメージをもとに行為することが別個のことであり、しかもこの両者が一人の人間の中に共存しているのだとしたらどうか。事実、我々の解釈によれば自由人においてはこれらが共存している。しかも自由人でさえ、自己のイメージに従って行為に決定される場面が全くないわけではあるまい。すると自由人とは、あるときには自己自身として生き、また別のときには自己のイメージに従って無知なる者と同等に生きることを余儀なくされた者、すなわち二重人格者なのだろうか。そうではない。スピノザは無知なる者の名誉と自由人の名誉を区別しているからだ。すなわち自由であることを前提して作動する「感情の模倣」からは、自由人に

固有の名誉が生成すると考えられているのである。もっとも、自己のイメージないし自己意識から「感情の模倣」を経て名誉欲が産出される仕組みそのものには変化はない。変化するのはその内容である。ではそれはどのような変化なのか、この点が問題である。

この観点からとりわけ重要と思われる二つのテキストがある。「名誉は理性に相反せず、理性から生じることができる」と述べる『エチカ』第四部定理五八と、理性によって導かれる人間にも名誉欲が作動していることを明示的に述べている『エチカ』第四部定理三七の「別の証明」である。以下ではこの二つのテキストの分析によって、自由人の名誉とはいかなるものかを明らかにしていきたいと思う。

まず第四部定理五八の「名誉は理性に相反せず、理性から生じることができる」という主張の方からみていくことにする。名誉とは、他人からの賞賛という表象を伴った自己満足であった(III30Sc.)。他人からの賞賛と自己満足は別個のものであるが、無知なる者においてはこれらがほとんど区別されえない。なぜなら無知なる者は自己自身を知らぬがゆえに真の意味で自己自身を楽しむこと（自己満足を味わうこと）ができず、したがって他人からの賞賛がなければ決して十分に自己の能力を観想しえないからである。もちろん他人からの賞賛は現実のものであったただ本人によって表象されたものであってもかまわない、という点に注意すべきである。

これに対して、自由人はすでに自己自身を楽しむすべを知っており、かりに他人から何ら賞賛されなかったとしても自己満足に自足することができる。だがその一方で、自由人においても自己のイメージは保持されているがゆえに、理性に導かれてなされた言動が他人から賞賛されるなら、そのことによって喜びに刺激されるだろう。そして理性に導かれてなされる言動は、もっぱら「すべての人々に共通の善」(IV36Dem.)のみを求めてなされるのだから、それが人々を不快にしたり悲しみの感情に刺激したりすることはありえない。理性に導かれる人間は自分自身ができるだけ憎しみの感情に捉えられないように努めると同時に、他人をもそのような感情によって悩ませぬよう努める(IV46Dem.)はずなの

だから。理性に導かれてなされた言動はむしろ他人を快活にし、喜びの感情に刺激するだろう。それゆえ、理性に導かれる人間の言動が人々から賞賛されることに何の不思議もない。名誉が「理性から生じる」というのはこうしたことを意味している。ただし、自由人は他人から賞賛されたいという欲望（名誉欲）に従ってでなく、あくまで自分自身にとっての善を求めているのだ、という点を強調しておかねばなるまい。自由人にとって名誉は結果として生じるものにすぎず、それ自体として欲望の対象になっているのではない。

次に、**第四部定理三七**に付された「別の証明」である。証明されるべき定理は次のようなものだ。「徳に従う各々の人は、自分のために求める善を他の人々のためにも欲するであろう。そして彼がより大きな神の認識をもつに従ってそれだけ多くそのようにするであろう」。徳に従う人とは理性に導かれる人間と同義であると考えてよい。そのような人間は当然自己の個性性を維持するのに適したもののすなわち善を求める。ところがこの定理は、理性に導かれる人間がそれを他の人々のためにも欲するというのである。そして定理の後半部分では神の認識の発展に比例して、他の人々のためにも善を求めようとする欲望が強力になると述べられている。この後半部分はいったん置くことにして、前半部分をまず問題にしていくことにする。

問題は、この定理に付された二つの証明の内、二つ目の「別の証明」の方であるが、その前に第一の証明がどのようなものであるかをみておくことにしたい。それは次のように要約しうる。理性に導かれる人間にとって、同じように理性に導かれる人間が最も有益である。ところで理性に導かれる人間は自己に有益なもののみを求めるのだから、他の人間が理性に導かれて生活することを欲望するだろう。それゆえ他の人間のためにも善を求めるであろう。**定理三七**の第一の証明はこのようなものである。この証明の問題点は、理性に導かれる人間が他の人間のためにも善を求めるといわれるときの「他の人間」とは誰のことかが明示されていないという点にある。それはすでに理性に導かれている人間なのか、それとも感情に導かれる人間なのか。じつはこのどちらでもあり、かつ

どちらでもない。つまりそれは理性に導かれると考えられる限りにおいてのすべての人間を意味する。しかし、すでに理性に導かれる人間はともかくとして、感情に導かれる人間をなぜそのように考えることができるのか。その答えは、この定理および第一の証明の後半部分から導き出すことができる。その部分は次に「別の証明」をみてから検討していくことにするが、そこに「神の認識」という言葉がはっきり書き記されているということに注目しておかねばならない。

さて問題の「別の証明」である。要約すれば次のようになる。人間は自分の愛するものを他人も愛するのをみたとすると、そのことによっていっそう強くそれを愛する。であるがゆえに他人もそれを愛するように仕向ける。ところで理性に導かれる人間が愛するものは、すべての人間に共通で、すべての人間が楽しむことができるものである。したがって彼はすべての人間がそれを楽しむように努めるであろう。以上である。

この証明の前半部分がまず問題である。人間が自分の愛するものを他人も愛するようにさせようとする欲望が証明の前提として持ち出されていることは明白である。だがこうした欲望はじつは「名誉欲」にほかならぬとスピノザ自身が断言していたではないか(III31Sc.)。それなのに何故、名誉欲とは無縁であるはずの自由人の欲望のあり方を証明する前提として、このような命題が持ち出されているのだろうか。これが問題である。ところがこの問題もじつはそれほど難しいものではない。自由人においても自己のイメージが保持されているという点からみれば、この問題も**定理五八**と同様の仕方で解決することができるからである。

まずこの証明の後半部分ですべての人に共通の善が言及されている点に注目しなければならない。それは理性によってのみ見出され、かつすべての人間が楽しみうるものである。すなわち人間を決して不快にしたり悲しみの感情に刺激したりすることなく、逆に人間を快活にし、喜びの感情に刺激するものである。理性に導かれる人間は、そうしたものをまず第一に自分自身のために欲望するだろう。これだけでももちろんかまわない。だが他方で、自由人であっても自己のイメージあるいは自己意識をもつ限り、他人からの賞賛を求める。こうした欲望がただ感情に

のみもとづいて行使されるとき、それはただ自分の意向通りに他人が生活することを強要することにしかない。したがってそのような人間は「人々の憎しみを買う(odiosus)」(IV37Sc.1)。これに対して自由人はすべての人間の利益になるようなものを知っているのだから、その限りで名誉欲が発動したとしても、何ら人々を不快にすることはない。この名誉欲はいわば理性に支えられた名誉欲であり、「誠実さ(honestas)」の名で呼ばれるのだ(*ibid.*)。

この証明に対する我々の解釈はこのようなものである。この証明が**定理五八**とまったく同じ構造をもつことは一目瞭然であろう。**定理五八**と異なるのは、**定理五八**で問題になっていたのが「名誉」であるのに対して、ここでは「名誉欲」が問題になっているという点である。**定理五八**において名誉は結果として生じるものとしてのみ理解され、決して名誉そのものが欲望の対象にはなっていなかった。ところがここでは名誉欲そのものが作動していると明言されている。換言すれば名誉そのものが欲望の対象になってしまっているのだ。ではこの点をどのように解釈すべきだろうか。無知なる者たちにとって、自分を賞賛してくれるのは自分の同類として表象された人間であった。これに対して自由人にとって自分を賞賛してくれるのは「理性の導きに従って生活する人々」(*ibid.*)にほかならない。すなわち、自由人に生じる名誉欲とは、理性に導かれると考えられる限りにおける人間を念頭に置いて発動する名誉欲であり、この点で無知なる者たちを捉える名誉欲とは区別されうるのである。では理性に導かれる人間が賞賛するものは何か。共通の善の認識にもとづく言動である。だから、自由人にとって名誉を求めることは結局のところ共通善の認識に従って行為することと何ら変わらないことになる。それゆえかりに自由人が名誉欲にとらえられたとしても、そのあり方にはまったく変化はないのである。

しかし別の問題が残る。自由人にとって、自分を賞賛してくれるのは理性に導かれると考えられる限りでの人間である。しかしここで問題になっているのは不特定の他人であり、その中には感情に導かれる人間も含まれるはずである。では何故そのような人間も含めて、他の人間をす

べて理性に導かれる人間として考えることができるのか。これが問題である。もしこの点が明確にされなければ、証明そのものにほころびが生じてしまうのだから。

すでに明らかだと思うが、この問題は上で第一の証明を解釈した際に棚上げにしておいた問題と同じである。そしてこの問題はエチカにおける自由人のあり方を考える上で、最も重要な局面の一つを構成するものと思われるのである。

上で指摘しておいたが、**定理三七**とその第一の証明の中には「神の認識」という言葉が読みとられる。だが理性に導かれる人間は自分のために求める善を他人のためにも求めるということを述べたこの定理とその証明に、なぜ神の認識が言及されているのだろう。いうまでもなく、理性に導かれる人間は神を認識しているからだ。そしてこの神の認識が発展していくに従って、他人のために善を求めようとする欲望はますます強力なものになると考えられている。ただし、我々のここでの関心はこの主張そのものにはない。理性に導かれる人間はなぜ他の人間をすべて理性に導かれるものとして考えることができるのかという疑問を明らかにする上で、理性に導かれる人間は神の認識をもっているという点が重要であり、その限りで「神の認識」の意味を考えてみようというのである。

さてそれでは、そもそも神の認識はどのようにして理性に導かれる人間に与えられるのだろうか。ここで、神の認識に到る我々の認識の発展をたどり直してみなければならぬ。自由人は自己の個性性がどのようなものであるかを外部のものととの適合性をもとに知ることができる。それゆえ自己の個性性を知り、それを維持していくことは、外部のものとともに自己自身たることを意味する。このような仕方では存在することは、すべてのものがその中で考えられるところのある共通本性を我々に考えさせるであろう。そのような共通本性はスピノザのいう神の属性にほかならず、その属性の下でみられた神そのものである。そしてすべてのものを神の中で考えるということは、それらを神の様態として考えるということである。こうして理性に導かれる人間は、すべてを神の様態とし

て認識しようとするのである。では他の人間を神の様態として認識することとは、実践的に何を意味しているのだろうか。ものを神の様態として認識することとは、それを一定の能力として認識することであることを意味する。神の様態として考えられる限り、ものが無能力なものとして認識されるということとはありえないのだ。なぜなら神とは現実存在し活動する能力そのものなのだから。個々の個体を「無限様態」としての全自然の秩序の中で考えれば、それらは相互に適合しつつ、全体がひとつの個体と考えられうるような仕方で運動-静止の割合を維持し、かつ個々の個体は其中で自己の個性を維持する、とスピノザの形而上学はいう⁹。こうして個々の個体の本性は、自己自身の存在を肯定せんとする自然全体の能力の一部として自己の能力を行使しようとする欲望として考えられる。「我々のよりよき部分の努力〔コナトゥス〕は全自然の秩序と一致する」(IVApp.32)のである。この努力ないし欲望は、言葉を換えていえば、理性に従って存在しようとする欲望にほかならない。理性に導かれすべてを神の中で認識しようとする人間にとって、他の人間はこのようなものとして認識されるのである。

もっとも、理性に導かれると考えられる他の人間は、現実には理性に導かれていたとは限らない。現実には感情に従って生活していることだってありうる。だが、そのような人間を理性的な存在者として考えるということは、現実にはそうでないことが分かっているにもかかわらずとみなす、ということではない。他の人間は、神の中で考えられる限り、現実には理性的な存在者として認識されうるのである。もしそのように考えられないなら、自由人が自分のために求める善を他人のためにも求めるなどということとはありえないはずなのである。

いうまでもなく、理性に導かれる人間にとっても、他の人間が表象という形で現れることを止めてしまうわけではない。そして表象される限りにおいての他の人間の感情は、表象している人間のもつ自己のイメージに影響を与え続けるであろう。すなわち「感情の模倣」を作動させ続けるであろう。しかし、理性に導かれる人間においては、他の人間の表象は、ただ表象として、つまりは偶然的に現前する対象として、不十全

な仕方では肯定されているのではない。なぜなら理性に導かれる人間は表象されたものを共通本性によって理解しようとするからである。換言すれば、それらを必然的な相の下に認識しようとするからである。スピノザはこのことを「事物が必然的であるという認識が、我々の表象する個物に対して向けられる(versatur)」(V6Sc.)と言いつけているが、必然性の認識を、表象された個物に向けるということは、結局自己の身体の変様（これを通して外部の事物は表象される）を神の観念に関係させて認識するというにほかならない。実際スピノザは、人間精神にはそのような能力があるというのである。「精神は、身体のすべての変様つまり事物の表象を、神の観念に関係させるようにすることができる」(V14Pr.)。もし精神がこうした認識を実際にもつことができれば、そのときすべてのものが定まった秩序の中で互いに適合するような仕方では神の同一属性から産出されていると考えられ、したがって自分にとっての善と他人にとっての善は一致するであろう。

ここから、エチカにおける自由人のあり方を理解する上で極めて重要な局面が現れてくる。自由人は自由である限り自己のイメージに翻弄されず、かつ自己自身であることを外部のものとともに多様な仕方を楽しむ。このことが、自己ならびに外部のものを神の中で考え、その無限の能力を一定の仕方では表現するものとして認識することへと自由人を導いていたのだ。自由人とは、自己自身を含め、すべてのものを神から一定の仕方では存在するように決定されたものとして認識しようとする人間にほかならない。だから一切が神から必然的に産出されていることを証明する『エチカ』第一部は、自由人の観点から書かれているといつてよい。例えば定理二九は明らかに自由人の認識として読まれることができる。

「事物の本性の中には偶然的なものは何もなく、すべては定まった仕方では現実存在し作用するように神の本性の必然性から決定されている」。ここからみれば、一切が人間に都合のいいように案配されているという目的論など迷妄にすぎぬ。それゆえ第一部の付録はそうした目的論の誤りを指摘することに費やされているのである。『エチカ』第一部という思弁的なテキストの背後には、このような極めて実践的な認識が存する

のである。

我々スピノチストが『エチカ』を読み始めたとき、我々はまだ自由が何であるかを知らなかった。にもかかわらず、我々は『エチカ』第一部を理解することができたし、またその論証の力に捉えられて自己自身を神の様態として認識することを欲望したのではなかったか。では、いったい何故そんなことができたのか。『エチカ』第一部を読み理解していたのは、我々の自己意識などでなく「我々のよりよき部分」だったからである、と考えざるをえまい。この意味で『エチカ』とは、我々の内なる自由人へと語りかける書物なのである。ニーチェの『ツァラトゥストラ』の副題を逆さにしていえば、『エチカ』とはいわば「誰にも読めない（自己意識には読めない）が、誰にでも読める（神の中にある限りでのすべての人間に読める）書物」なのだ¹⁰。『エチカ』における自由人とは、『エチカ』を読む我々自身の「よりよき部分」なのである。

注

- (1) 『エチカ』第五部、とりわけ第三種の認識を実践的な見地から述べた定理二一以下のもつ特異な疾走感は何に由来しているのだろうか。スピノザが『エチカ』の完成を急いだことが原因なのか。それとも第五部は草稿状態のテキストなのだろうか。おそらくどちらでもあるまい。第四部までとは異なり、第五部では証明の前提となるべき「定義」がひとつも置かれておらず、また「公理」も二つだけしかない。この点を重視すれば、第五部が実践の秩序に即して書かれたテキストであるという解釈は十分成り立ちうる。ここでは、第三種の認識についての論証を理解することがそのまま第三種の認識の経験であると考えられるのだ。つまり『エチカ』第五部においては思弁と実践が一致しているという点に、このテキストの独特な速度は由来しているのではないかと考えられるのである。『エチカ』第五部における「思弁と実践の一致」という興味深い問題がここから浮かび上がってくるのだが、以下の考察はこの問題を主題にしている訳ではない。この注では、この点をスピノザ自身がどこまで自覚していたかを『エチカ』のテキストによって示し、さらに思弁と実践の一致という問題を重視したドゥルーズの見解を引用しておくことにする。

第三種の認識における思弁と実践の一致ということを、じつはスピノザ自身

が**第五部定理三八**注解ではのめかしている。スピノザによれば、**第一部**では「一切が（したがってまた人間精神が）本質と現実存在に関して、神に依存することを一般的に示したが、その証明はたとえ正当なもので何ら疑惑の危険が存する余地がないとはいえ、神に依存すると〔**第一部**で〕我々がいった各々の個物の本質そのものからこのことが結論される場合ほどは、我々の精神を感銘させえない」（強調引用者）。第一部の論証は、我々自身が神の様態として認識されうるということを、我々に一般的に理解させはしたが、その認識が実際に神の中での自己自身の肯定となり、それによって我々の精神を感銘させるには到らなかったのだ。この意味で、**第一部**の論証は純粹に思弁的なものに止まる。だが、**第五部**の論証においては、「我々の精神が本質と現実存在に関して、いかなる仕方、いかなる秩序において神の本質から帰結し、そして絶えず神に依存するかが明瞭になる」（強調引用者）。**第五部**は、もちろん**第一部**からの論証の秩序にしたがって展開されているが、ここで思弁されるのは自己自身の本質であり、そこから「最高の喜び」（V32Dem.）がもたらされる。ところが喜びという感情そのものは、スピノザにおいて実践的なものにほかならない。したがって、ここでは思弁と実践の一致という事態が語られているということになる。

第三種の認識において思弁と実践が一致すること、ジル・ドゥルーズはこの事態を「思弁の肯定と実践的肯定とが同じひとつのことであり、存在と喜びとが同じひとつのことであり」という事態として定式化している。Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, 1969, p. 289. ドゥルーズがここで「肯定」という言葉を使うのは、否定を契機にして存在の発展を理解し記述しようとしたヘーゲルの哲学および現代のヘーゲル主義者に対する、敵対的な立場の表明としてであろう。こうした言葉でスピノザの哲学に言及するのはまったく正しい。スピノザにおいて、第三種の認識という存在の究極形態に到る過程には、否定的契機がいっさい介入していないからである。したがってまた、『エチカ』に提示されている認識の発展を弁証法的に理解することは決定的に誤っているのだ。

- (2) **定理二三**のラテン語原文に即して、解釈を補足しておく。“Mens se ipsam non cogniscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit”（「魂は身体の変様の観念を知覚する限りにおいて以外にはそれ自身を認識しない」）。畠中尚志訳『エチカ』（岩波文庫）ではここで太字にした部分が「自分自身」と訳されている。‘se ipsam’の訳語としては何ら間違っていないが、この訳だと**定理二三**が自己意識の起源についての記述であるかのようなニュアンスが出てしまう。もちろんこの定理が自己意識の起源についての記述であるという解釈にたてば、この訳で問題ない。しかし我々はこの定理をそのようには

解釈しないので「それ自身」と訳しているのである。

ここではさらに、マルシャル・ゲルー、ジル・ドゥルーズ、ピエール・マシュレイの解釈を検討し、我々の解釈とこれらの解釈を対照させることで、この点に関する我々の立場をより明確にしておきたい。

定理二三の解釈は、通常は定理二十・二一、定理二二・二三というまとまりの中で論じられるという点を、まず念頭に置いておかねばなるまい。定理二十・二一では、人間身体の観念たる人間精神そのものについての観念が存在し、かつこの観念がその対象たる人間精神に対する関係は、人間精神が人間身体に対してのもつ関係と同一である、ということが証明されている。重要なのは次の点である。人間身体の観念を認識しているのは、人間精神でなく神であるということ、換言すれば、人間精神はそれ自身を認識しないということであり、したがってまた人間精神の観念もまた神の中にあり神によって認識されることはできても、人間精神には認識されえないということ、これである。要するに、人間精神は人間身体の観念であることはできても、人間身体の観念をもつことはできず、したがってまた人間精神それ自体の観念もまた人間精神の中にはない、ということがここで証明されているのである。

このように、定理二十・二一で証明されているのは、人間精神がもつことのできる認識ではない。それは次の定理二二・二三で証明されることである。では、人間精神がもつことのできる認識ないし観念とは何か。それは身体の観念でなく、身体の変様の観念であり、この観念の観念である。外部からの作用の結果として生じた身体の変様の観念は人間精神の中にあり、人間精神によって認識されることができる。そしてこの観念についての観念もまた人間精神の中にあり、人間精神によって認識されることができる、というのである。

さて問題は、人間身体の変様の観念の観念をもつということが、いかなる事態を意味するかである。つまり、この形而上学的な表現が言い表している事態を、日常的な言葉遣いで言い換えると、どのようなことになるのか、あるいはそもそも我々の普段用いている言語がこの事態を言い表しうるのか、が問題なのである。

まずはゲルーの解釈である。Cf. Martial Gueroult, *Spinoza II*, Aubier, 1974, pp. 256-257. ゲルーは、定理二二・二三を、人間精神がそれ自身についての認識をもつ原因に関する証明であると解釈する。この点を導くために、ゲルーはまず、それに先立つ定理二十・二一を取り上げる。人間身体の観念が人間精神としてあるのと同じ仕方で、人間精神の観念がある、というこの二つの定理の意味は、人間精神が自己意識(*conscience de soi*)として存在するということだと、ゲルーは解釈する。ここでゲルーが、「自己意識をもつ」と

はいわずに「自己意識である」という言い回しをしている点に注意すべきである。というのは、ゲルーのいう自己意識が、我々が通常用いる自己意識という言葉とは、かなり意味が異なるということが、この点に示唆されているからである。我々が通常用いる自己意識という言葉は、自分はこのものだという主観的なイメージを指している。これに対して、ゲルーは、精神がそれ自体を認識するという事態を、「精神は自己意識である」と言い表しているのである。つまりゲルーのいう自己意識は「私」の意識とは何の関係もないものであって、むしろ「それ自身についての意識」と訳した方がよい。精神は、それ自身を自らの内に映す鏡のような作用をもつのだと、ゲルーはいつているのである。上で指摘しておいたように、**定理二十・二**が証明するのは、人間精神がもつことのできる認識ではない。この点からして、ゲルーの解釈はまったく正しい。なぜならゲルーがいつていることは、人間精神はそれ自身の観念なのであって、この観念をもつのではない、ということなのだから。

しかしそれなら、なぜわざわざ「自己意識」という言葉を用いなければならぬのか。なるほどゲルーは、この言葉を、通常の意味とは区別して用いている。だがいかに区別しようとも、「自己意識」という言葉は、たやすく「私」や「自我」を連想させるだろう。この意味で、ゲルーの解釈は、内容を汲み取って読めばまったく正しいが、用語の点でやはりミスリーディングなものであるといわざるをえない。

しかし以上は**定理二十・二**の解釈に関することである。より重要なのは、これに続く**定理二二・二三**の解釈である。ゲルーは、人間精神が人間身体の変様の観念の観念をもつということを、人間精神が人間身体の変様の観念を意識する、あるいは自己意識をもつ、という意味に解している。**定理二十・二**の解釈とは異なり、ここでははっきりと「自己意識をもつ」といわれている点に注意すべきである。つまりゲルーは、ここで自己意識という言葉は通常の意味で用いている。問題は、こうした言い方が**定理二二・二三**で証明される事態を的確に言い表しているかどうかである。我々の考えでは、ゲルーの解釈は不適切なものである。というのは、通常の意味で「自己意識」をもつということは、「私」であるということであり、「自我」をもつということであろう。したがってゲルーの解釈でいくと、ここでは「私」や「自我」の生成が証明されているということになる。だがスピノザは『エチカ』第二部でそのような議論をしているのだろうか。してはいない。むしろ、スピノザは、「私」や「自我」とは別のレベルで、人間精神という個体の作用を考えようとしているのだ。スピノザが、**第二部公理二**において、「私は思惟する」（デカルト）とはいわず、「人間は思惟する」といつていることが、こ

うした観点の違いを鮮明に示している。こうした理由で、我々はゲルーの解釈を受け入れることはできないのである。

もちろん、「自己意識である」と「自己意識をもつ」という言い方で、**定理二十・二一**と**定理二二・二三**の構造を明確に取り出そうという意図は理解できる。しかし重要なのは、それが『エチカ』の構造を正確に表現しうるかどうかという点であり、この点について我々は否定的な評価を下さざるをえないのである。

次にドゥルーズの解釈である。Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, 1969, p131. ドゥルーズは、身体の変様の観念をとおして知られる身体、およびこの観念の観念によって知られる精神が「自我」であると明言している。ここでドゥルーズは、「自我」が身体と精神の両面を含む概念であるという、重要な点を指摘しているのだが、身体の変様の観念およびその観念の観念をもってただちに自我とみなすことは、スピノザの解釈としてやはり正確さを欠くように思われる。ただ、我々は、多くの斬新な解釈を含むドゥルーズのスピノザ論を、この点だけで批判するつもりはない。しかし、スピノザが『エチカ』**第二部**では自我については何も語っておらず、むしろ上述のようにそれとは別次元で人間精神の作用を解明しているという観点に立つなら、この解釈は誤っているといわざるをえない。

もっとも、『エチカ』の中に自我についての言及が存在しないというのではない。しかし我々の解釈では、それが証明の中に現れるのは、**第三部定理二七**以降、つまり「感情の模倣」の議論以降である。自我の生成は、身体の変様の観念に関する議論では説明しきれない。というのは、自我ないし自己意識が成立するには、身体の変様の観念のような断片的なイメージではなく、人間身体というものに関する全体的なイメージが必要だからである、もちろん、ドゥルーズの主眼点は、自我の生成をテキストに即して明らかにすることにあるのではなく、不十全な観念の特質を「表現」という主題の下で解釈することにある、という点はつけ加えておきたい。そしてこの点に関してなら、我々は何の異存もない。むしろ、我々の解釈はドゥルーズのアイデアに多くを負っているのである。

最後に、最近『エチカ』に関する全五巻の周到な注釈を出版したマシュレイの解釈をみておかねばならない。マシュレイによれば、『エチカ』**第二部**では、人間精神は機械が自動的に作動するような仕方で作用するものとして記述されている。Cf. Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza II*, PUF, 1997, p.195. これはきわめて的確な指摘であるといわねばならない。こう指摘した上で、マシュレイは**第二部定理二十**から**二三**の解釈が、通常「意識」という言葉を用いてなされているという点に注目し、**定理二十・二一**につい

て、この点を批判的に分析している。マシュレイによれば、人間精神についての観念は、精神が精神自身を認識しているという意味で「意識」である。ただし、それは我々が自我とも呼ぶような自己意識のことではない。この意味で、マシュレイはそれを「意識なき意識(*conscience sans conscience*)」と呼ぶ(p.197)。つまり、定理二十、二一の解釈に用いられる「意識」という用語は、「通常の意識の概念とは切れたところに設定されている」と考えなければならない(p.201)。端的に言えば、「この「意識」なるものは実際にはいささかも意識ではない」のである(p.203)。この分析は正しい。それはゲルレーの用語法に典型的にみられる曖昧な点を、するどく突いている。

では定理二二・二三についてはどうか。マシュレイは、この箇所が自己意識の説明であるという解釈をとる(p.205)。しかしくり返して言えば、精神が身体の変様の観念の観念をもつということと、自己意識をもつということは、はたして同じことなのだろうか。我々はそうではないと思う。ただし、マシュレイはここで、自己意識という用語の意味を、「我思う」の統一を形作るような作用という点に限定している。つまり自己意識という用語を、ライプニッツ-カントの「統覚(*aperception*)」の意味にまで還元して用いるというのである。だが、このような意味でも、この解釈に同意することはやはり不可能である。定理二三のテキストには、「魂〔人間精神〕がそれ自身を認識する」とのみ書き記されているのだから、精神が自己に属する知覚的世界を「我思う」の統一の下に表象するという意味を、この中に読みとめることはほとんど不可能であると考えざるをえないのである。このような意味で、自己意識という言葉をおよそどのような意味に解しようと、定理二二・二三の解釈にそれを用いることは不適切であると我々は考えるのである。

しかし、定理二三は、自己意識とまったく無縁という訳ではない。マシュレイも指摘しているとおり(p.195,n.1)、第三部定理三十証明において、人間が他人を喜ばせたり悲しませたりする原因として自己を意識するようになる仕組みを説明する際に、第二部定理二三が参照されている。このことは、次のことを示唆していよう。つまり定理二三それ自体は自己意識の生成の記述ではないが、同時に定理二三なしには自己意識の構造は説明できないということ、である。ここからみれば、マシュレイが定理二三の解釈に「自己意識」という概念を適用し、かつその意味を制限して用いている理由も理解できなくはない。というのは、自己意識の生成には不可欠だが、それ自体は自己意識となりえないような精神の作用が定理二三の主題であると考えられるのだが、マシュレイはそれがいかなる作用なのかを明らかにしようとしているのだと考えられるからである。だが、それを「統覚」とみなすのはやはり行き過ぎであろう。むしろこういったからといって、この作用が何かという

ことを、我々が積極的に言い表すことができるというのではない。それで、我々がここでいうのは、**定理二三**で述べられていることを、できあいの概念にあてはめて解釈するのではなく、『エチカ』固有の概念装置の中で字義通りに理解することが必要であろう、ということにすぎない。

- (3) Alexandre Kojève, "Tyrannie et Sagesse", Leo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, 1954, p.224
- (4) *ibid.*, p.225
- (5) 強調引用者
- (6) 強調引用者
- (7) 強調引用者
- (8) 強調引用者
- (9) いわゆる「無限様態」には二つのレベルがある。ひとつは「神のある属性の絶対的本性から帰結するすべてのもの」(I21Pr.)といわれる無限様態であり、これは本質のレベルにおける無限様態のあり方に言及している。もうひとつは「神のある属性が、必然的にかつ無限に現実存在するような様態に変様した限りで、この属性から帰結するすべてのもの」(I22Pr.)といわれる無限様態であり、これは現実存在のレベルにおける無限様態に言及したものである。前者は「直接無限様態」、後者は「間接無限様態」と呼ばれる。ただし、「無限様態」とその二つのレベルである「直接無限様態」「間接無限様態」、この三つの言葉はスピノザ自身のものではなく、研究者が伝統的に用いているものである。我々が本文で「無限様態」として言及しているのは、この用語でいえば後者の「間接無限様態」の方である。スピノザは、このようなレベルで考えられた様態のあり方を書簡六四で取り上げ、それを「無限に多くの変化をしながら常に同一にとどまる、全宇宙の相(facies totius universi)」(GIV278)と呼んでいる。スピノザがここで「全宇宙の相」という言葉をただ延長属性についてのみ用いていることは、この書簡の文脈から明らかだが、「全宇宙の相」なるものが思惟属性についても考えられうるということはいうまでもない。
- (10) Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. この書物の副題は、»Ein Buch für Alle und Keinen«（「すべての人のための書物であり、誰のための書物でもない」）となっている。氷上英廣訳『ツァラトゥストラはこう言った』（岩波文庫）ではこの副題は次のように訳されている。「だれでも読めるが、だれにも読めない書物」。我々はこの訳を借用した。

結論

困難なる喜び

スピノザの哲学は徹底的に実践的なものである。スピノザの哲学は、知識の基礎づけや正当化を究極の目的とはしておらず、ただ我々が自己自身を変貌させることを目指す哲学だからだ。だがなぜ我々は自己自身を変貌させなければならないのか。人間はほとんどの場合、自己自身たることを知らぬからである。すなわち真の意味で自己自身たることへ向けてその存在を変貌させること、これが『エチカ』が我々に問いかける試みである。スピノザにおいて、人間が自己自身たることを知るということは、自分が本来なしうることをなすということの意味している。この意味で、自己自身へと変貌することは自己の能力の純粋な肯定であり、そのような仕方での自己の存在を享樂することに至上の喜びが見出されるのである。

自己自身たること、あるいは自己のなしうることをなすこと、これがスピノザのいう「自由」にほかならぬという点はこれまで繰り返し述べてきたとおりだ。スピノザ自身はむしろこの「自由」という簡潔な言葉を好んだ。『エチカ』第五部序論では、これから「自由に至る方法なし道」について論じると宣言されている。

我々は、その方法の核心が「喜び」という感情の中にあるという解釈の下に、その方法がいかにして自己自身の認識へと我々を導くと考えられるかを、以上で考察してきたのである。序論で予告しておいたとおり、

ここでその方法の困難さについて述べなければならぬ。

＊

スピノザは、『エチカ』を締めくくるにあたって第五部定理四二注解の最後にこう書き付けた。「これ〔第三種の認識〕に導くものとして私の示した道は極めて困難であるようにみえるけれども、それでも発見されることはできる。また実際、このように稀にしか出会えない道は険しいものであるに違いない」と。

スピノザは、それがいかなる意味で困難なのかを何も説明していない。だから、その意味は、『エチカ』の論証の内容そのものの中から、我々が汲み取らねばならぬ。そこで、以上で我々が展開した『エチカ』の解釈をもとに、この点について考えてみたいと思う。スピノザの思想の本質的なものが、この点に集約されていると考えられるからである。

＊

『エチカ』は、人間の様々な欲望が、結局は自己自身たることを肯定せんとする欲望から発しているということを「証明」している。だがいうまでもなく、人間は始めから自己の欲望をこのようなものとして自覚してはいない。なぜなら我々はすべて受動という状態で存在し始めるのであり、その限り我々の欲望は外部からの作用によって生じる変様に規定されているにすぎないからだ。こうした状態の中で、自己の欲望を自己自身たることへの欲望として我々に自覚させる契機となるのは、ほかならぬ「喜び」の感情であるということはもはやいうまでもあるまい。しかし、喜びが果たす役割はこれだけではない。喜びは能動である限りでの我々から生じうるということが、第三部の最後に定理五十九として示されているからだ。「すべて働きをなす限りにおいての精神に関するすべての感情には、喜びあるいは欲望に関する感情以外の何ものもない」。能動的な精神（「働きをなす限りにおける精神」）とは、自己

の身体の変様を自己の本性のみによって説明することができるような精神であり、それゆえまた自己の個性性がどのようなものかを認識することのできる精神である。こうした精神は自己のなしうることのみをなそうとする。つまりその能力を自己の本性にしたがって行使している。このとき精神に生じるのが能動的な喜びの感情にほかならない。ところがここには、喜びに関する感情だけでなく、欲望に関する感情もあるといわれている。この感情は、自己自身たろうとする我々に生じる感情である。『エチカ』はそれを「愛」と呼んでいる。

くり返していえば、受動から出発せざるをえない我々がこうした欲望を自分のものとしうるとすれば、その手がかりは、受動である限りでの我々にも与えられうる喜びの感情の中にしかない。我々が自己自身たるには、様々な受動感情の中から「悲しみ」を排除しつつ、「喜び」を選別しそれを増大させることに専心せねばならぬのだ。この点は『エチカ』のテキストには明示的に述べられてはおらず、ジル・ドゥルーズの解釈によって初めて明確に指摘されたことである。ただし、「喜び」というだけではまだ事態を正確に表現したことにはならない。我々の喜びは多くの場合「感情の模倣」から生み出されているものにすぎないからだ。こうした喜びはじつは他人の喜びであり、我々を自己自身への欲望から遠ざけてしまうものなのであった。それゆえ、喜びの感情が自己自身たることへの契機となるには、じつは二段階の選別が必要となる。まず第一に、我々は「悲しみ」よりも「喜び」の感情によってより多く刺激されるように努めねばならない。だが「喜び」には、他人からの賞賛に媒介された喜びと、外部のものが自己の個性性に適合することから生じる喜びとがある。我々にとって真に有益なのは、後者の喜びだけである。だから第二に、あらゆる喜びの中からこうした喜びが選別されねばならない。ドゥルーズの解釈はもちろんこの点を踏まえているが、「感情の模倣」に関する議論をまったく欠いているがゆえにそれが明示されていない。ドゥルーズの解釈を表面的に受けとる限り、そこで問題になっているのは「悲しみ」と「喜び」の選別でしかないのだ。筆者がこの点に気付くまで、かなり時間がかかった。ともあれ、以上から次のことが言

いう。受動的である限りにおいてこうした二段階の「喜び」の選別を首尾よく行いえた者のみが、自己自身たることへの欲望に近づくことができるのである。「喜び」という感情は、あらゆる感情がそうであるように、始めは偶然の出会いから生じるほかない。それを糸口に「喜び」の感情を真に自分のものとしていくこと、スピノザにおいては、これこそが倫理的に生活するということの意味なのである。

＊

さて、『エチカ』第五部定理四二注解がいう「困難」の意味はここにある。つまり「喜び」によって自らを導くことが困難だというのである。実際、それがいかに困難なことであるかは、我々がいかに多く悲しみや憎しみの感情に捉えられているか、いかに多く「名誉欲」に捉えられているかに思いをいたせばおのずと理解されよう。いや、思いをいたすまでもなく、これらのことはすべて『エチカ』が証明していることなのであった。

このように、『エチカ』の試みの困難さは、その方法そのものの内に存したのである。だが、困難なのは「喜び」ばかりではあるまい。方法そのものが困難であるとすれば、それが我々にもたらしてくれるはずの「自由」や「真理」は、いっそう困難なものであるにちがいない。「自由」や「真理」に到達することの困難さに関してなら、ほとんどの哲学者が語っている。だが、その理由を「喜び」の困難さに見出した哲学者は、筆者の知る限り、スピノザ以外に存在しない。この点こそ、スピノザ哲学の特異な点であり、その本質的な思想なのである。

二次文献表

- Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981
- Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, 1951
- Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985
- Victor Delbos, *Le Spinozisme, Cours à la Sorbonne en 1912-1913*, Vrin, 1987
- Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, 1969
- *Spinoza: philosophie pratique*, éd. Minuit, 1981
- Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Mille Plateaux*, éd. Minuit, 1980
- Martial Gueroult, *Spinoza II*, Aubier, 1974
- 河井徳治『スピノザ哲学論攷』創文社, 1994
- Alexandre Kojève, “Tyrannie et Sagesse”, Leo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, 1954
- Jacques Lacan, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, *Ecrits*, éd. Seuil, 1966
- Pierre Macherey, *Introduction à l’Ethique de Spinoza II*, PUF, 1997
- Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, éd. Minuit, 1969
- “Spinoza et la problématique juridique de Grotius”, *Philosophie* 4, 1984
- 柴田寿子『スピノザの政治思想』未来社, 2000
- 上野修『精神の眼は論証そのもの』学樹書院, 1999
- 「スピノザの共有信念論」『山口大学哲学研究』第七卷, 1998
- 「スピノザ『神学・政治論』における社会契約と敬虔」『山口大学文学会誌』49巻, 1999
- Henri Wallon, *Les origines du caractère chez l’enfant*, PUF, 1949

人名索引

あ行

アヴェロエス 15
アリストテレス 7, 54
アルキエ (フェルディナン) 1, 11-13, 16, 18,
128-129, 133-134
アルトゥジウス 54
アルトー (アントナン) 100
上野修 54-55, 78

か行

ガッサンディ 101
ガタリ (フェリックス) 100
河井徳治 100
カント 171
グロチウス 53-54
ゲルー (マルシャル) 1, 7, 9, 13, 16, 18, 32,
101, 129-133, 168-170
コジェーヴ (アレクサンドル) 149-150

さ行

柴田寿子 56

た行

デカルト 61, 134-135, 169
デルボー (ヴィクトル) 11
ドゥルーズ (ジル) 1, 13, 16-27, 32, 78-79, 100,
124, 133, 135, 166-168, 170,
175

な行

ニーチェ 166
ネグリ (アントニオ) 53

は行

畠中尚志 167

バリバール (エチエンヌ) 53
氷上英廣 172
ブランシュヴィック (レオン) 133-134
ヘーゲル 167
ホイヘンス 101
ホップス 19, 35, 37-38, 40-41, 54, 100
ボンボナチウス 15

ま行

マシュレイ (ピエール) 168, 170-171
マトゥロン (アレクサンドル) 54, 100

や行

ユークリッド 134

ら行

ライプニッツ 14-15, 121, 171
ラカン (ジャック) 78

わ行

ワロン (アンリ) 78

『工チ力』参照箇所一覧表

Prf/序論 D/定義 Ax/公理 Pr/定理 Dem/証明 Cor/系 Sc/注解 Lem/補助定理 Pst/公準 AD/感情の定義 ADG/感情の一般的定義 Ex/説明 App/付録

第一部		14Dem	77
		16Pr	44
		17Sc	98
D6	34	18Sc	44
12Dem	14	19Pr	60
14Pr	14	19Dem	60, 83
15Dem	14	20Pr	168-171
29Pr	165	21Pr	168-171
34Dem	90	22Pr	167-171
		23Pr	61, 144, 167-171
*		23Dem	144
		28Dem	107
		29Sc	92, 96-97
第二部		30Pr	91
		31Pr	92
Ax4	80-82	38Pr	105-106, 109, 130-133
7Pr	45	38Dem	108
8Pr	14	38Cor	109, 130
8Dem	17	39Pr	105-111, 130-133
8Sc	32	39Dem	109
13Pr	80-82, 83, 43	39Cor	111, 132
13Cor	81	40Sc1	112
13Sc	94, 100, 110	40Sc2	1-2
Lem2	109	41Pr	12
Lem4	119	42Pr	12
Lem5	119	44Pr	98
Lem6	119	45Pr	90
Lem7	120	45Sc	91
Pst1	94, 118	46Pr	91
Pst2	119	49Sc	8
Pst3	94	*	
Pst6	95, 119		
14Pr	101		

第三部

Prf	141
D2	39, 97
1Pr	83, 92
1Dem	83
1Sc	83
2Sc	118
6Pr	35
6Dem	35
7Pr	35
9Sc	35, 39
11Sc	60, 96, 141
12Pr	44, 60, 152
13Pr	60
13Sc	60, 116
14Pr	44
15Pr	89
15Dem	89
16Pr	44, 89
18Sc2	44
19Pr	60, 91
20Pr	61, 69
21Pr	60-61, 63
22Pr	61
23Pr	61, 63
24Pr	62, 69
26Sc	152
27Pr	46, 59, 64, 67, 145
27Dem	66
27Sc	45, 120
27Cor3Sc	121
28Pr	64
29Pr	46, 64, 146
29Dem	46
29Sc	46, 66, 76, 146
30Pr	46, 65, 146
30Dem	46, 146
30Sc	46, 71, 146-148, 159
31Pr	73

31Dem	73
31Cor	47, 74
31Sc	47, 74, 78, 161
32Pr	48
32Dem	48
32Sc	149
39Dem	99
40Pr	99
43Pr	99
46Pr	67
53Pr	148
53Cor	149
55Pr	148, 151
55Cor	151
55Sc	152
57Pr	42, 74
58Pr	39, 113
58Dem	113
59Pr	97, 174
59Dem	97
59Sc	127
AD1	19
AD20Ex	65
AD28Ex	154
AD29	153
AD29Ex	154-155
AD44Ex	48, 69, 72
ADG	39

*

第四部

3Pr	35
5Pr	88, 92
5Dem	88, 92
7Pr	41, 76, 87
8Pr	83, 87
8Dem	87
14Pr	41, 87

15Pr	88
15Dem	88
18Pr	76, 82
18Dem	87
18Sc	36, 57, 142
19Pr	83
24Pr	52
29Pr	111
30Pr	99
32Pr	43
32Sc	43
35Cor2	58
35Sc	52, 74
36Dem	159
37Pr	160
37Dem	159-160, 163
37Sc1	39, 48, 92, 162
37Sc2	40, 93
39Pr	58
39Dem	95, 118
39Sc	139
41Pr	96
42Pr	96
42Dem	96
43Pr	96
43Dem	96
44Sc	95
45Sc	138
46Pr	98
46Dem	159
47Pr	88
47Dem	88
47Sc	52, 89
50Pr	123
50Sc	124
52Pr	148
52Sc	151
57Pr	153
57Dem	153
58Pr	125, 159, 161-162
58Sc	151-152

59Dem	114
60Pr	95
60Dem	95
66Sc	138, 142
67Dem	139
69Dem	125, 127
69Cor	125, 127
73Pr	53, 93
73Sc	140, 156-157
App13	157
App32	164

*

第五部

Prf	173
2Pr	116
3Pr	114
4Pr	39, 91
6Sc	165
7Dem	98
10Pr	98
10Sc	151
12Pr	98
12Dem	98
14Pr	165
28Pr	13
38Sc	167
42Sc	142