

エチカと刑法（一）

目次

- 一 まえがき及びスピノザの言行略記
- 二 外国の文献における一般的な理解
- 三 日本の文献における一般的な理解
- 四 ラッセル、ドゥルーズにおける特徴的な解釈

中  
村  
秀  
次

## (一)

法と倫理、あるいは刑法と倫理を考えると、多くの人々がいろいろの考えを記述したものがあっても、どこかに気掛かりな切迫性をもって浮かんできるのは、スピノザのエチカである。刑法学の諸理論は哲学や倫理学の諸説と密接な関係のもとに展開されることが多かったように思われるが、その流れをすこし補充してみようということである。法と道徳の分離、刑法と倫理の分別という考え方の必然性と意義が刑法の機能的考察のなかで論じられ進められて来た。それは、現行刑法解釈のなかで行為無価値と結果無価値という対立の構図として進行して来た。そればかりでなく、いわゆる刑法の犯罪論体系のあらゆる場面で考え方の組み替えが進行して来たように見える。しかし、それらの立論の根拠は一見して不分明というべきか、或いは不必要というべきかといった状況にもあるように見える。

本稿は、スピノザのエチカを中心とした思想を今一度捉えかえし、それに関する幾らかの特徴的な論評や解釈のなかに問題関心を明らかにし、そこに現代的問題に関わる実践的意義があるのかどうか、またたとえ具体的に現実的意味を必ずしも見出せないとしても、類例的なものを取り出されないものかどうか考えてみようとするものである。

まず、スピノザについてはその生き方が興味深く感じられるということであり、その学説の特異さもまたそうで

ある。そして、スピノザの思想やその存在がいろいろの人々の名前と結びついて思い起こされる。例えば、ゲーテは、ツエルター宛の書簡の中で、シェイクスピアとスピノザそしてリンネを故人の中で大きな影響を受けた人物としてとくに言及している。<sup>1</sup> その統一的理解には困難なところがあり、解釈の余地もあるであろうが、思想史の一つの系譜を描くことができるかもしれない。ただ、ラートブルフは、ゲーテがスピノザ的汎神論者であったとされる点を、その見方において存在と当為、現実と価値が極めて深く互いに結び合わさっていたところに見出しているが、<sup>2</sup> それが大方の意見であるかもしれない。

実在論的思想家といわれるサンタヤナなども、インドやギリシヤの自然主義者たちを、人間や人間の精神の宇宙に対する関係を正しく論じたとして称揚するなかに、スピノザを加えている。<sup>3</sup> アランもその困難な時代の中で思わずが哲人としてスピノザに言及して、よろこびは平和のもたらす果実ではなく平和そのものであると言っている。これは、スピノザの中に善行はそれ自体が目的であり目的に対する手段ではないとする、ソクラテスの思想を見出すことと同じ意味であろうか。ロマン・ロランは、その「魅せられたる魂」の母と子の章の冒頭においてスピノザの「何となれば、平和とは戦争なき事ならず、それは魂の力より生るる美德なればなり」という銘句というものを掲げているが、<sup>4</sup> 書簡の中でもそれに言及して、それは単に同書全体のためのみならず、自分のすべての著作と全生涯にとつて価値をもつものであると書いている。さらにスピノザについて、西洋の理性の王国、高貴な本質の化身、二〇歳台はスピノザに酔っていたし、ずっと崇拜していると言っている。<sup>5</sup> ここでは省略するけれども、そのほかに随所で同様の感想を散見したことがある。

(二)

そのようにいろいろの分野のいろいろの人々に感銘を及ぼしたというスピノザの生涯については、多くのところで語られ、伝説的なものになつてしまつてゐる。その思想の評価は時代や立場によつて相当の差異や隔りがあるとしても、生涯については一部のものを除きあまり大きな食い違ひはないようにみえる。ここではその詳細には触れず、その生活場面、とくに本稿の関心から注目し値すると思われ、事柄のみを記述するにとどめる。

リュカスとコレルスによれば、スピノザは熱烈に真理を探索したので、体が大変弱く休息を必要としたけれども、ほとんど休息をとることをせず、まる三日間、下宿から外出しなかつた程であつた。ハイデルベルク大学の教授職の申し出に対しても自分の計画が妨げられるのを恐れて拒絶した。さまざまの誹謗と中傷を受けたが、それらの人々に対して鬱憤を漏らすのはかつて聞いたことがなかつた。スピノザは非常に洗練された精神の持ち主で、貴族との対応も充分心得ていた。宮廷の生活様式は彼の方針と趣味に正反対のものであつたが、宮臣にも劣らぬすなおな態度でそれに従つた。かれは、われわれを学者にするのは不潔なだらしない風采ではない、わざとだらしない風をするのは、知恵の少しも認められない野卑な精神のしるしであつて、それでは学問も腐敗を生むだけである、と言つた。彼は、二百ギルダー貸してゐた人が破産したと聞いた時、この小さい損失を償うために、私の日頃の暮らしを切り詰めなければならぬが、それと引き換えに堅固な心を買うことになる、と言つた。彼は、一カ月に約三合の葡萄酒を飲んだにすぎなかつたし、自然は僅かなもので満足してゐる、そして自然が満足してゐる時には私も満足してゐる、と言つてゐた。彼は生涯健康が勝れなかつたので、極く幼い時から苦しみに堪えることを学び、自身自身の中にしか慰めを求めなかつた。悪はわれわれがそれを他の多くの人々と共にする時に少しは楽になるなどと信ずるのは、無知の大きなしるしである、また、共通の苦痛を慰めの中に数えるのは、全く理性を欠くことであ

る、と彼は言った。<sup>9</sup> 彼は人間の最も大きな、そしてありふれた欠陥として怠惰と憎越をあげていた。すなわち、一方の人々は自分達を禽獣以下に引き下げるはなほだしい無知の中にくだらなくうごめいている、他方の人々は、暴君として頭の単純な連中の上に立ち、それらの者に永遠の神託と称して多くの偽りの思想を与える、それが人間の夢中になつてゐる馬鹿げた信仰の源泉であり、人々を互いに反目させるものである、だから、真理を認識することのできる者は、幼時の教えを脱却した人々のみである、と。<sup>3</sup> 彼のすべての行為においては、徳が目的であつたが、ストア的禁欲とは違つていた。われわれは神を認識すればするほどわれわれの感情を支配するようになる、精神の完全な平和と神への真実の愛が見出されるのは、この認識においてであり、幸福と自由もそこにある、と彼は言つていた。<sup>10</sup> 彼の崇拜者の一人が、民衆と当局を彼にけしかけようと努めていると聞いた時も平然として、真理が高価であるのは今日に始まつたことではない、誹謗などによつて私は真理を見捨てはしない、と言つたという。そして、リユカスが言うように、スピノザの不幸福は、余りにも善良であり、余りにも明晰であつたことにあり、人々が隠しておこうとしたものをすべての人に暴いて見せたことであつたのであろう。<sup>11</sup>

コルトホルトは、スピノザの反抗思想のなかに父親に対する嫌悪感を指摘し、そこにまた強力な名譽心と野心を感じ取つてゐる。<sup>12</sup>

コレルスは次のような事実を伝えている。彼は、一年の終わりに葬式に必要なだけあればそれ以上残そうとは思わぬ、と家人にしばしば言つていた。<sup>13</sup> また、彼は、身なりに構わず、家では皺くちやな部屋衣を着ていた。それについて非難を受け、新しい着物を提供されたとき、それを着たら私が別人になるでしょうか、袋の方がそれに隠れている肉より立派になるのはまずいですね、と言つたという。<sup>14</sup> 日常の交際には親切で愛想がよかつた。家の主婦に今の宗教をそのまま信じていて幸せになれると思うかと尋ねられたことがあつた。彼は、あなたの宗教は立派で

す、あなたは静かに信心深い生活に専念なさりさえすれば、幸せになるために何も他の宗教を求めめるには及びません、と答えた。家にいる時、彼は誰にも厄介をかけず、ほとんどいつも静かに自分の部屋に腰掛けていた。彼は蜘蛛を飼い、蠅や蚊の観察研究を楽しみとしていたようである。<sup>15</sup>なお、コレルスは、「神学政治論」については理由や証明を一つも挙げていないとし、「エチカ」についてはその神は邪神であるとし、スピノザは神を知っていると口では言うが行い（著作と説明）では否定しており、心の内では神はないと唄っているのだと非難している。<sup>16</sup>

シュトレ、ハルマンはまた、別の視覚から、すべての人が彼を何事も抜け目なく処理して、人に尻尾を掴まれないように、知らん顔をすることを心得ていた利口な人であったといつて褒めたと伝えている。<sup>17</sup>スピノザが倫理学を曖昧にしかも簡潔すぎるほど簡潔に書いたのは、恐らくそれによってある点を隠すためであった。また、スピノザの書物を読む人は少ないが、理解する人は極めて僅かであり、スピノザの生涯を知ることとは必要ではなく、その著作を持っているだけで充分であると言う。<sup>18</sup>

## (注)

- (1) 小栗浩訳「ゲーテ全集第一五巻・書簡三」潮出版社、一九八一年。  
 (2) 久保正幡訳「法学的思考形式としての『事物の本姓』」ラートブルフ著作集第六巻」東京大学出版会、一九六七年、百頁。  
 (3) サンタヤナ・磯野友彦訳「哲学逍遙」勁草書房、一九六六年、XIV頁。  
 (4) 宮本正浩訳「ロマン・ロラン全集六・魅せられたる魂Ⅰ」みすず書房、一九八〇年、四三七頁。  
 (5) 宮本正浩・姥原徳夫訳「ロマン・ロラン全集三六・書簡Ⅳ」みすず書房、一九七九年、一六五、二九一ないし二九二頁。なお、アランについては、古賀照一訳「アラン著作集三」白水社、一九八一年、二七九頁参照。

(6) 渡辺義雄訳「スピノザの生涯と精神」学樹書院、一九九六年、三五、三七頁。本書は一九六七年には理想社から出版されている。

(7) 同、三九、四〇頁。

(8) 同、四二頁。

(9) 同、四三頁。

(10) 同、四五頁。

(11) 同、四七頁。

(12) 同、六八、六九頁。

(13) 同、一一一頁。

(14) 同、一二二頁。

(15) 同、一一三頁。

(16) 同、一二四頁。

(17) 同、一六六頁。

(18) 同、一七二ないし一七七頁。

二

外国の哲学者、法哲学者、思想家等の主要な論著のうちに本稿の問題関心に係る記述を取り上げることから、ま

た、スピノザに関する基本的理解の仕方を取り上げることから始めよう。それにより、後の検討の予備的資料となるものをとらえることができるであろうし、少なくとも方向性が見出されるであろう。

### (一) 哲学者等の解釈

カントは、スピノザの宿命論的決定論に対して、その超感性的なもの、人間の洞察の及ばないもの、根源的存在者概念の理解を越える性格を指摘し、自己の道徳的世界像を擁護している。<sup>1)</sup> すなわち、スピノザは、自然の目的の可能性の根拠を問う問題からわれわれを解放し、この理念からすべての実在性を奪おうとするが、それは、彼が自然一般を産物とみなさず、或る根源的存在者に内属する偶有性とみなすからである。<sup>2)</sup> だが、これはその意図を満たすことはできない。或る人がいかなる神も存在しないという命題によって説得されるとしても、そのためにその者が義務の諸法則を、単に想像されたもの、妥当しないもの、拘束力のないものとみなして、恐れることなく踏みこじろうと決心するなら、それでもその者はおのれ自身の眼には一個のくだらない人間と映るにちがいない。逆に、おのれの義務を、信仰者として、正直に私欲をもたずに遵守しつつ、いつかいかなる神も存在しないと確信できた場合を想定すると、その場合でもすべての人倫的拘束性からただちに解放されると信ずるとすれば、やはりその内なる内的な道徳的心術とはうまくいかないにちがいない。それゆえ、われわれは、いかなる神も存在せず、いかなる来世も存在しないと確信している正直な人(例えばスピノザのごとき)を想定することができるとして、いかにして彼はおのれ自身の内的な目的規定を、彼が行為の上では畏敬している道徳的法則によって判定するのであろうか。彼はこの道徳的法則の遵守から、この世においても、あの世においても、おのれのためにいかなる利益をも求めず、むしろ彼は、私欲をもたずに、あの神聖な法則がおのれのすべての力をそこへと方向づける善のみ樹立し



ようと欲する。しかし、彼の努力には限界がある。しかも、自然からは彼はなるほど時折偶然的な援助を期待することができはするものの、恒常不変の規則にしたがってあらわれるところの、あの目的との合法的な諧和を期待することは決してできないが、彼はこの諧和を実現しようおのれが拘束され激励されていることを感じているのである。欺瞞、暴行、嫉妬は、たとえ彼自身は正直で、温和で、親切であろうとも、つねに彼のまわりでおこなわれるであろう。しかも、彼がおのれ以外になお会う正直な人々も、彼らはいくまで幸福たるに値するにもかかわらず、この点に留意しない自然によつて、地上の残余の動物どもと同様に、欠乏、病氣、不時の死というあらゆる禍害に服従させられており、またいつまでも服従させられたままであり、ついには一つの大きな墓穴が彼らをごとごとく（正直であろうと不正直であろうとこの場合は同じことである。）呑み込み、創造の究極目的であると現に信ずることのできた彼らを、彼らがそこから抜け出てきた物質という没目的な混沌の奈落のうちへと投げ返すにいたる。それゆえ、こうした心術のすぐれた人が道徳的な諸法則を遵守するとき眼前にしていた、また眼前にしているべきであった目的を、彼は不可能なものとしてすっかり放棄せざるをえなくなるかもしれない。あるいは、彼がこの点においてもおのれの内的な人倫的使命の声にあくまで執着しつづけようと欲し、人倫的法則が彼に服従するよう直接的に吹き込む尊敬を、この尊敬の高い要求に適合する唯一の理想的究極目的の空しさによつて弱めようと欲しないなら、彼はそれ自体では少なくとも矛盾していないがゆえに、彼もまたたしかに為し得ることであるが、実践的意図において、言い換えれば、彼に道徳的に指定された究極目的の少なくとも可能性を理解するために、或る道徳的世界創始者の、言い換えれば、神の現存在を想定せざるを得ないのである。と、<sup>3)</sup>カントはこのように、意志の自由、靈魂の不滅そして神の存在の要請の立場から、スピノザ主義の精神の不健全さ、実践的不可能性を指摘し、また純粹理性批判の立場からスピノザ主義の独断論の想定する存在者の支持欠如のゆえに、狂信へと導かれる

ことを批判する。<sup>1)</sup>

ショーペンハウアーは、その後の通念的理解を先取りするかのようによ、スピノザの神、実体、自然についての観念の概念的混同、論理的倒錯を記述する。すなわち、スピノザの汎神論はデカルトの存在論的証明の現実化にほかならない。デカルトがただ観念的、主観的のみ、言い換えれば、ただわれわれのため、認識のため、神の存在証明のためにだけ提出したものを、スピノザは実在的、客観的にとらえ、神の世界に対する現実的な関係とみなした。スピノザにあつては、神自身が世界の中にはいりこんでいる。デカルトの場合に単なる認識根拠であつたものを、スピノザは実在根拠としてしまう。デカルトは存在論的証明において、神の本質から神の存在が帰結すると考えたが、スピノザはそれを自己原因とし、ここからその倫理学を開始するが、ここには、認識根拠と原因との混同がある、と。<sup>2)</sup>また、スピノザの中にある唯物論を指摘する。すなわち、その実体概念の起源はもっぱら物質であり、実体概念の眞の内容はこの物質の本質的な、かつ、アプリアリに陳述されうる諸性質にほかならない。実際、スピノザがその実体に与えている賛嘆の言葉はすべて物質において、しかも物質においてのみ確証されることである。かくて、スピノザは意識せざる唯物論者である、と。<sup>3)</sup>また、いわゆる楽天主義とその徳論との関係を批判する。すなわち、スピノザは、その唯一の実体を神と呼ぶことによつて格別の困難を背負い込むことになつた。汎神論は本性上必ず楽天主義である。この余儀なき楽天主義のためにスピノザはさらにいろいろの誤つた帰結に行き着かざるをえなかつた。とりわけ、その道徳哲学の馬鹿げた主張はその最たるものであり、スピノザの「エチカ」は徹頭徹尾、眞と偽の、感嘆するものといかがわしいものとの混合物となつてゐる、と。<sup>4)</sup>さらに、ホッブズから受け継いだといふスピノザの法概念の不健全さに言及する。すなわち、もしこの世に正義が行われていれば、家を建ててしまえばそれで充分で、明白な所有権以外に、別段防衛を必要としないだろう。ところが、不法がまかりとおつてゐるから、

家を建てた人はそれを守るだけの力をもつことが要求される。力がなければその人の権利は事実上不完全ということになる。侵害者は強者の権利を持っており、強い者は暴力をふるう権利をもっているというのが、スピノザの法概念である。スピノザは、各人はその有する力の量に依じて、それだけの権利を有する（『神学・政治論』第二章、第八節。）<sup>9</sup>と言ひ、また、各人の権利はその有する力によつて規定される（『エチカ』第四部、定理三七、注一。）と述べている、と。<sup>10</sup>このような外在的視点からはエチカへの独自の検討というものは出てこないであろう。

ヘーゲルは、スピノザにとつての重要な課題が倫理的なものの把握にあつたことを看取し、スピノザ哲学にデカルト哲学の原理を首尾一貫して展開した体系としての単純さと理解しやすさを見るところにも、東洋的余韻を感じ取っている。<sup>11</sup>特に、スピノザにおける自己意識や自我の希薄さを指摘する。すなわち、出発点となるのは精神であるが、対象を否定する自己意識のはたらきは、スピノザの哲学には欠如しており、それは対象の外部にある自己意識に委ねられる。自我は消滅し、完全に放棄され、消耗しきつており、スピノザ自身が消耗しきつて、肺結核で亡くなつたことに見合うかのようなものである、と。<sup>12</sup>また、ヘーゲルは、スピノザの道德論の高邁さを擁護し、キリスト教的な魂の救済との類似性を感じ取りつつ、その非現実性、非常識性を特に指摘している。すなわち、スピノザは、人間の常識や誤解や無思想の情熱を消極的に遠ざけたのではなく、積極的に拒否した、と。<sup>13</sup>同様の推論により、一切を神に還元し、人間はその行動において永遠の真理だけを目的とすべきだというスピノザの道德ほど純粹で高貴なものほかにないとしながら、その欠陥を記述している。すなわち、スピノザの哲学は道德を殺すものだという非難は的外れである。そこには道德的に高度な結論が提示されていて、例えば、感覺的なものはすべて限定つきのもので、唯一の真なる実体のみが存在するとか、人間の自由は、唯一の実体に目を向け、この永遠に一なるものに従つて心情や意志を制御するところにあるといった結論がそれである。ただ、具体的把握に欠落がある。悪、犯罪

について、行動や意図は実質的なものだが、犯罪そのものをなすのではなく、実質のないもの、即ち残酷さが行動を犯罪たらしめる。悪その他は欠如体にすぎない。スピノザの体系には主観の自由がなくそのため体系を受け入れ困難にしている。実際には人間には自由の意識ないし精神の意識があつて、肉体を否定し、肉体と対立するところにおのれの真価を感じている。神学や世間の良識は、そうした感覚を基礎として成り立っており、そこでは、自由が現実存在し、悪が実在するという言い方がされる。ところが、スピノザの場合、唯一実在する実体は硬直であり否定の契機が欠けており、自由や悪を状態変化として説明することができない。スピノザの体系の欠点は、現実にくぐわないうところにあり、その実体が活動抜きに全く抽象的にとらえられた理念だというところにある。スピノザは、神を実体としてとらえるのみで、精神（聖霊）として具体的にとらえていない。そのためにスピノザは人間の魂の自立性をも否定し、個人の精神は様相ないし偶然のものにすぎず、実体ではなくなる。否定や欠如が実体から切り離されるから、個々の具体的な性質は目の前にあるものとしてただ観察され、受け入れられるだけで、実体から導き出されることがない、と。ヘーゲルによれば、スピノザに欠けているのは自己意識の契機である。<sup>12</sup>ヘーゲルのスピノザ思想の規定の仕方は論理的に一貫した説得力をもつていて、的確な教育的効果があるし、影響力の大きさでも重要であつたと思われる。ただ、宗教観念についてはヘーゲルはスピノザの実行した地盤を前提にしているとすれば、スピノザの問題意識を素通りしていることになるかもしれない。いわゆる客観主義学説の不充足感はおお解釈の余地を残す。

哲学者フォイエルバッハは、スピノザのエチカの中に、哲学的心理学ならびに経験的心理学の諸対象に関する最も実り多く且つ最も適切な諸思想を見出している。<sup>13</sup>フォイエルバッハは、当時までスピノザに対して加えられた諸非難のうち、スピノザの哲学は道徳性のあらゆる原理を破壊するという非難に対して一面では擁護的に論評してい

る。すなわち、スピノザの哲学においては善と悪とにかなする区別が単に有限な区別にすぎないということは正当であり、また善の観念と道徳的完全性の観念とはそれらの観念がなら実体の規定ではないという理由によつてスピノザの哲学においてはなら独立的に存在する實在性、すなわちなら実体的な實在性、したがつてなら真実な實在性をもつていないということも正当である。善と悪とはなら事物そのものなかにある現実的なものではなくて、単にわれわれが事物を相互に比較することによつて形成する概念を表現しているにすぎない。したがつて善い人間と劣悪な人間との間にはいかなる区別も存在していないという結論、したがつて私が善良であるかまたは邪恶であるかということは一つのことであるという結論、およびこれらの結論に類似した結論は不条理である。そしてそれはちょうど、人々が単一性にかんするスピノザの原理から引き出した結論、すなわちスピノザにしたがえば、あらゆる事物が根底において単に一つの事物であるにすぎないのだから、人間と禽獸および植物との間にはいかなる区別も存在しないだろう、という結論が不条理であるのと同じことである、と。<sup>13</sup>意志の自由論議について、フォイエルバッハは、意志の自由の廃棄がむしろより高級な自由を与えるものと評価する。すなわち、スピノザの哲学において意志の自由が廃棄されるのは、個別的な意志作用は一定の原因によつて呼び起こされ、この原因は再び或る他の原因によつて呼び起こされ、そしてこの過程はどこまでもつづくからである。いわゆる「人間の自由」は、もつばら人間がたしかに自分たちの行為を意識しているが、しかし彼らを行爲するように規定している原因にかんしては無知であるということのなかに横たわっている。しかしながら、スピノザの哲学は、われわれから意志の自由を取り去ることによつて、われわれにいつそう高級な善すなわち知性の自由を与えるのである。そしてスピノザの哲学は、われわれが真実にわれわれの行為と呼ぶことができるような行為は、もつばら充全な観念から帰結することを教え、われわれの真実且つ永遠な生活、われわれの活動および自由、われわれの最善なものおよび最も

すぐれたもの、われわれの最高の善がもつばら認識のなかに存立していることを教え、ただわれわれの認識を傷つけるものだけが害悪・邪悪であり、ただわれわれの認識を促進するものだけが真実な善であることを教える。このことによつてスピノザの哲学は考えられることができる最も崇高な精神性の性格をもっている、と。<sup>15</sup> フォイエルバッハは、この認識と実体にかんする直観ないし認識の徳論における枢要な作用をさらに敷衍する。すなわち、実体にかんする思惟または実体にかんする直感に思惟または直観として、宗教的および道德的な作用、最高の諦念および最高の自由の作用、心術と感情とをあらゆる空疎なものやあらゆる否定的なものやあらゆる主観的なものやから浄化する作用、最も純粹な「自己献身」の作用なのである。この「自己」には、人間のあらゆる特殊な要件および特殊性という全付録が含まれている。これらの要件および特殊性は、人間を人間から分離し一方の人間を他方の人間に対立させ且つこの分離とこの対立とのなかにあつて、あらゆる邪悪なものやあらゆる不道德なものとの源泉であるが、しかしまさに実体の思想のなかで、虚無的且つ空疎な要件および特殊性として消滅してしまうのである。実体の思惟はなんら空虚な思惟ではなくて、充実されている思惟、自分自身を真理として確信している思惟、自分の対象を直接に現実的なものとして知っている思惟、思惟といつしよに直接に思惟の対象と思惟の対象の現実性とが与えられているような思惟、あらゆる存在であるような存在の思惟、唯一の現実的なものまたは絶対的に現実的なものの思惟である。それ故に、実体の認識は同時に、精神の最高の善として、精神における唯一の積極的なものおよび唯一の現実的なものとして明示される。実体の認識は情動であり愛である。したがつて実体の認識は、真正に哲学的な思惟として同時に最も崇高な宗教性と最も純粹な道德性との作用であるような思惟である、と。<sup>16</sup> こうして、フォイエルバッハによれば、スピノザの哲学が破壊的な根本命題を含んでいるかもしれないのは、単にもつばら刑罰に対する恐怖と報賞に対する展望と利欲とから善をなす全くの俗衆に対してか、それともまたは例えば善

と悪とはなんら事物自体のなかにある現実的なもの、絶対的なものではないというような命題を孤立した帰結として、実体にかんする觀念および直観から引き離す人々に対してか、いづれかにすぎない、ということになる。<sup>17</sup> ちなみに、道徳に対する報賞は道徳的であることそのことであり、私たちの愚かさや弱さとに対する罰はこの同じ愚かであり弱いという状態そのものであるというのは、ソクラテスと同じくスピノザの信念であった。そして、決定論または宿命論という非難に対して、フオイエルバッハは、スピノザに真の決定論者ではなく外見的な決定論者を見る。すなわち、意志の自由の廃棄にかんしていえば、個別的に相互によって現存在と行動とに対して規定されるような事物にかんする直観は、事物の真実な考察様式ではなくて、単に有限な時間的考察様式にすぎないということも、なお本質的に注意されるべきことである。それ故に、決定論または宿命論という非難は、スピノザの哲学のなかになんらの客観的な実存をも、なんらの真実な実存をも、またはなんらの実体的な実存をももっていない。すなわち、決定論または宿命論はスピノザにおいては、単に時間または個別的な事物そのものももっている実存と同じだけ多くの実存、またはむしろ時間または個別的な事物そのものももっている実存と同じだけ少ない実存をもっているにすぎない。しかるに、個別的な事物そのもののこの実存は真の実存、実体の実存ではないから、まさにそのことによって、単に事物の個別態に関係しているにすぎないものとしての決定論の実存もまた廃棄されているからである、と。<sup>18</sup> フオイエルバッハによれば、スピノザに加えられるべきである最も主要な非難は、彼が実体を真実に規定しなかったということのなかにある。すなわち、スピノザは実体のなかで心と肉体との対立、精神と物質との対立を廃棄し、しかもこれを彼がこの統一を実体としてすなわち神自身として認識したという形で行っている。このことによってスピノザは思惟の本質的な欲求を満足させたが、スピノザにおける心と肉体との統一、精神と物質との統一は、それがなんら規定された統一ではないということによって欠陥のあるものであり、精神と物質との区

別は不可解なものまたは非必然的なものに止まっており、スピノザのばあいにはむしろ実体のなかには全くこの区別のいかなる原理も横たわっていないのである、と。<sup>19</sup>さらに、一八四七年の批判的な結論的諸注意のなかで、フォイエルバッハは唯物論的自然観から、自然を本質的原理としつつなお神の概念にこだわる点にスピノザの根本欠陥を見る。すなわち、自然がスピノザの原理、スピノザの神、スピノザの本質、スピノザの理性である。しかるにスピノザにとっては自然は感性的存在者として対象なのではなくて、非感性的存在者、抽象的存在者、形而上学的存在者として対象なのである。そのことの結果、スピノザのばあいには自然の本質は悟性の本質以外の何物をも表現していない。スピノザは、水としての水は分割されることができるものであり、分離されることができるものであり、産出されることができ、破壊されることができ、分割されることができ、分離されることができ、産出されることができ、しかし物体的自然としての水は分割されることができないものであり、分離されることができないものであり、産出されることができないものであり、破壊されることができないものであるといっている。しかし単なる延長または単なる物体性という乾燥した規定に還元された水とはいったい何であろうか。それは単なる理性上の事物であって、悟性はこの理性上の事物のなかでもつばら自分自身を主張し自分の本質を事物の本質として言表するのである。もちろん水は物体的実体または延長という概念のなかに永遠な実存をもっているが、しかしそれは単に水がもはやいかなる実存をもっていないからにすぎない。水が神的実体のなかに取り入れられることによって、水には最高の名譽がささげられるが、しかしこの最高の名譽はまた最後の名譽、死者に対して明示される名譽でもある、と。<sup>20</sup>また、フォイエルバッハは、スピノザにおける神と自然との関係のもたらす錯覚や誤解そして逡巡を明らかにしている。すなわち、スピノザ主義の哲学の秘密すなわち真の意味は自然である。しかしスピノザにとっては、自然が自然として対象なのではなくて、単に自然の感性的反神学的本質が抽象的存在者、形而上学的存在者、神学的存在者として、神として対象であ



るにすぎないのである。スピノザは自然のなかで神を廃棄している。しかしスピノザはまた再び逆に神のなかで自然を廃棄している。スピノザは自然と神との二元論を非難している。スピノザにおいては、自然の作用が神の作用なのであって、奇跡が神の作用なのではない。しかしスピノザにおいてはそれにもかかわらず神は自然から区別された存在者として根底に横たわりつづけている。そのことの結果、スピノザにおいては、神が主語の意義をもっており、自然は単に述語の意義をもっているにすぎない。キリスト教的な哲学者や神学者たちがスピノザに対して無神論という非難を加えたのは正しい。神の心情性、慈悲深さ、正義、超自然性、無拘束性、奇跡活動の廃棄、つまり神の人間性の廃棄は神そのものの廃棄である。しかるにスピノザはいかなる無神論者でもあろうと欲しなかつたし、また彼の立場および彼の時代においてはいかなる無神論者であることもできなかつた。したがって彼は、神の否認を神の肯定にし、自然の本質を神の本質にした。しかし、もし神がいかなる特殊な存在者でもなくいかなる人格的存在者でもなく、自然と人間から区別されたいかなる存在者でもないならば、そのときには神は全く余分な存在者なのである。そして、他の存在者から区別された或る特殊な存在者の表象が結びついていないような神という言葉を使用することは、人を妨げる誤用であり、人を混乱させる誤用である。神及び自然が真理のスローガンなのではなくて、神か自然かが真理のスローガンなのである。神が自然と同一化または混同されるどころ、または逆に自然が神と同一化または混同されるところ、そこには神も自然も存在せず、単に神秘的な中間物、水陸両棲の中間物が存在しているにすぎない。これがスピノザの根本欠陥である、と<sup>(2)</sup>

ニーチェにはスピノザに対して相反的な見解の表出が見られる。そして、それはスピノザにおける、一方でのストア的禁欲主義と他方での人間の実存を見つめる生者の側面を直視することのように思われる。ニーチェはまず、もつとも高貴な人間としてキリストを、最も純粋な賢者としてスピノザをあげるとともに、その天才の苦悩悲哀と

いうものについて言及している。すなわち、芸術の天才は喜びを贈ろうと欲するが、彼が極めて高い段階にいと、味わってくれる人がなくなりやすい。なぜなら結局彼には人々を満足するよう強い権利がないからである。ケプラーやスピノザのような知的天才は通常それほど貪欲ではなく、実際には一層大きい自分の苦悩や欠乏についてそれほど仰々しくは言わない、と。<sup>22</sup> また、ニーチェは、ある書簡の中で自分とスピノザとの相似性に感嘆している。すなわち、僕には先駆者がいる。僕が今彼を求めたというのは一つの本能的な行為であった。彼の傾向がすべて、認識をもっとも力強い情熱とする、僕の傾向にそっくりだということではない。彼の説の五つの主要な点に僕はまた彼の姿を見た。彼は意志の自由を否定する、目的を、道德的世界秩序を、非利己的なものを、そして悪を否定する。僕の孤独は、少なくとも今は二人連れの孤独なのだ、と。<sup>23</sup> 他方で、ニーチェはスピノザの深層の動機を分析する。科学への偏向について、科学推進の一つの理由は、科学の中で何か公平無私なもの、無害なもの、自己充足的なもの、真実無垢なものを、要するに人間の悪質な衝動などとはおよそ何の關係もないような或るものを所有したり愛したりできると思つたことにある。これは、認識者として自分を神的なものに感じたスピノザの心にあつた主要動機である。<sup>24</sup> スピノザにおける認識、理解概念の生成について、認識するとはどういふことか、「嘲笑せず、嘆かず、また呪わずに、理解する。」とスピノザは持ち前の飾り気なさが高適さをもつて述べるが、この理解するとは、結局、まさにあの三つのものが同時にわれわれに感得される形式以外の何ものであろうか。嘲笑し、嘆き、呪おうとするさまざまな拮抗し衝突し合う諸衝動から生まれる一つの結果ではなからうか、と。<sup>25</sup> スピノザの自己保存的傾向についてはニーチェは鋭い批判を加えている。すなわち、自分自身を保存しようとするのは、窮迫状況の表現であり、本来の生の根本衝動の萎靡衰退の表現である。例えば、肺病やみのスピノザのような哲学者が、いわゆる自己保存の衝動の内にこそ決定的なものを認め、また認めざるを得なかつた場合、それを症候的なものにとつ

ていいであろう。自然のうちに支配しているものは、窮迫状況ではなくして過剰であり、浪費である、と。<sup>28</sup>さらに、スピノザにおける範疇、公式、言語表現の特異性、そして「神の知的愛」の標語については、ニーチェ特有の体質的な評価を加えている。すなわち、哲学することは、つねに一種の吸血鬼的作業であった。スピノザのような人物にあつてさえ、深く謎をはらんだもの、薄気味悪いもののあるのを感じられる。スピノザの思想から残つたもの、つまり「神の知的愛」は、骸骨のがらがら音にはかならない。何一つとして隠遁者の概念の蜘蛛の巣張り、スピノザ風の神の知的愛にもましてギリシア的でないものはない。<sup>29</sup>スピノザはすべての転変するものを軽蔑した。転変、無常性も恐怖されているということであり、このことのうちには不信にみち、ひどいめを経験した或る圧迫された魂が表現されている。<sup>30</sup>卑小化の、安息の危険は差し追っている。スピノザのないエピクロスの幸福や、瞑想的状態におけるすべての安息に反対すべきである、と。<sup>30</sup>同じく、その倫理学の根底も暴かれる。<sup>31</sup>ニーチェにして初めて述べられるような直観的言明が多く見られるけれども、スピノザに関しての具体的なまとまりをもつた記述は見られない。

ベルグソンは、エチカの形式と基底とを対比させるなかで、スピノザの直観に倫理的経験の神的真実さを見ている。すなわち、エチカのように、本の形式と本の根底にあるものとの間の対照ほど教訓的なものは知らない。一方にあるものは、実体、属性、様態と呼ばれる巨大なものであり、もつれ合つた定義、系、注を従えた定理の行列であり、初学者の心を感嘆と恐怖で動転させる複雑なからくりと威圧的な力である。他方にあるものは、なにか微妙な、たいへん軽くほとんど空気のようなものであり、それに接近すると逃げ去り、それを遠くからでも眺めようとするれば、その他の一切のものにさえ、肝心なことと思われているものにさえ、実体と属性の区別にさえ、思惟と延長の二元性にさえ拘泥してはおれなくなる。それは、デカルト哲学とアリストテレス哲学に結びついた概念の重い

塊の背後にあるスピノザ自身の直観である。近似的に言えば、スピノザの直観とは、われわれの精神が真理を完全に認識する作用と神が真理を産出する操作との一致の感情であり、また、神性を離れた人間がふたたび神性に立ち帰ることになる場合、この人間が最初往きと還りという二つの逆な運動を見たところに、彼はもはやただ一つの運動しか認めない。つまり、この際、論理的な矛盾を解決し、時間を突然に排除することによって、還りを往きとする役目を担う倫理的経験がある、という思想でもある、と<sup>52</sup>。ベルグソンはまた、スピノザの生き方に尊敬と感謝を捧げている。すなわち、それは彼がその生涯の実例を通じて、魂の本質に無縁ないっさいのものから魂を解き放つために哲学がなしうることを世人に示したからばかりではない。それは、さらにとりわけ、思弁のうちにおいて勇壮でありうるもの、真理のうちにおいて崇高であるものに、彼のおかげでわれわれが手をふれることができるからである。スピノザには、真理の内的認識がそれを通じて真理が定立される永遠の行為と一致するということを示すことと、われわれに、その永遠性を感じ、体験させることが残されていたのである。それゆえ、われわれが個人的な反省を通じてスピノザがたどったのとは別なもろもろの道にかかわりあつたとしても、われわれがエチカを再読するたびに、われわれは、ある程度まで、やはりスピノザ主義者になるのである、と<sup>53</sup>。

ラッセルは、スピノザの人格高邁さを称えると共に、その学説の有用さを指摘している<sup>54</sup>。ここでは、「神学政治論」と「政治論」における、ホッブスとスピノザの学説についての一般的な既往の記述を取り上げておく。すなわち、スピノザの政治説は主としてホッブスに派生するものである。自然のままの状態では、正も不正も存在しないとスピノザは主張する。なぜなら不正というのは、法律に反することにあるからである。また彼は、主権者はなにをしても不正とはなり得ない、と主張し、教会は完全に国家に従属すべきである、という点でもホッブスと意見が一致している。さらにスピノザは、悪しき政府に対してさえ反逆することに反対し、権威に対する無理強いの抵抗

から悪弊の生じる証明として、イングランドにおける騒動を例にあげている。しかし彼は、民主制が政治の「もつとも自然な」形態であると考え、ホッパスとは意見を異にしている。また人民は自分たちのすべての権利を主権者のために犠牲にしてはならない、と考える点でも意見を異にしている。とくにスピノザは、意見の自由というものが重要であると主張する、と。また、ラッセルは、スピノザの形而上学はデカルトの焼き直しであり、その心理学はホッパスを回想せしめるものであるとしつつ、その倫理学は独創的である、と評価して独特の議論を展開している。<sup>55</sup>そして、その宗教、徳及び罪の問題等については、本稿の関心に深い関わりをもつと思われるので別に項目を設けて取り上げることとする。

プロッホは、希望の思想系列を展開するなかで、情念を排除しているスピノザの認識論の内にある独自の認識方法を指摘し、そこにある種の情念を見出し独自の願望の世界を見ている。すなわち、スピノザの倫理学試論ともいふべき知性改善論は単なる認識論には終わっていない。しかし、スピノザはそれゆえいつそう熱心に、他ならぬ悟性をそれを曇らせ弱らせる情念の騒音から清めようとする。移ろいやすい財宝、感覚的快楽、富、外面的榮譽へ人を誘うものはすべて、真の生命という永遠的財宝、永続的对象と異なつて情念に属するものである。そうした誘惑としてしか人を納得させないものはすべて、真に人を納得させるもの、すなわち何物にも感わされない悟性によって確實に得られるもの、ただそれだけが不変の喜びを与えてくれるものと異なつて、情念に属する。スピノザは、倫理学のなかではもつとはつきりと、そうした不適切な情念はすべて不適切な理念の担い手であるとして、これを排除しようと試みている。したがって、希望とその類も同様に不確かなものとして、そこから排除しようとした。<sup>56</sup>それだけではなく、スピノザによれば、實在とまったく関連のない不適切な観念は、質の判断や価値判断のすべてに潜んでいる。しかし、スピノザにあつては、善悪についてもやはり或る種の認識が存在するし、それどころか、

情念と結びついた善悪の認識が存在する。ここでわれわれは、何も願望しないということを通しての願望像、極めて完璧にできていて、そのためそこにはもはや願うべき何物も残っていない願望の国の哲学を、覗き込むことになる。スピノザにとつて、これらのことはすべて、彼が認める唯一の認識方法、永遠の相の下に見る認識方法と、その視点から生じてくるものである。それは、何物をも呪わず、何物をも嘲らず、万物を永遠という形式の下に認識する観察のもつ絶対的偉大さである、と<sup>37</sup>。こうして、プロッホはスピノザの数学的汎神論のなかに願望の国の構図を認め、その世界を水晶体になぞらえた。すなわち、このことから、スピノザ主義は、事実上まったくの新事象、すなわち数学的汎神論となり、それによって内在性は能産的自然、所産的自然と関係し、それらを含む世界像となった。スピノザの世界、運命への愛と神の知的愛とが一体となってそこへ向かっていく世界を深部で支配しているのは、ゲートのいうあの静寂である。こうして、悟性をそれに属さないものすべてから浄めようとしたスピノザは、究極的には莊嚴きわまりなく麗しい願望の国をその万有のなかに記し留めることになった。スピノザの世界では、世界は水晶体であり、太陽は天頂にあつて何物も影を投じない。ここではいかなる神も外から力を加えない、と<sup>38</sup>。プロッホは、そのスピノザの世界に唯物論の契機を看取し、客観性の世界像を記述する。すなわち、彼は単なる数学的汎神論者ではなく、「自己自身を創つた世界」をもち至高の意識の世俗性、至高の世俗性の意識をもつた、汎神論的唯物論者なのである。このスピノザの世界には、時間もなく発展もなく、また実体の大海に浮かぶ具体的他者もすべて存在しない。しかし、スピノザ主義は次のような独自の世界像をわれわれに贈ってくれる。それは、完全な客観―実体に満たされているがゆえになんら主観性をもたないかに見える世界像、そしてまた、完全性は目的を必要としないがゆえになんら目的をもたないかに見える世界像である。スピノザ主義は、あたかも世界の永遠性という真昼であるかのように、その幾何学と、いかなる具体的状況をもたない愛いのない水晶のようなその世界の

なかに、永遠の相の下に、存在している、と。<sup>98</sup>

カッシーラは、スピノザが世界及び人間精神に関する数学的学説に最後の、決定的な一步を踏み出そうと試みたとして、数学的倫理学説に人間学的理解を示している。すなわち、スピノザは、新しい倫理学、情念と感情の学説、道徳的世界の数学的学説を建設した。この説によつてのみ、単なる人間中心的システムの誤譯と偏見を脱した人間学的哲学の目標に到達できるものと彼は確信したのである、と。<sup>99</sup>

コーンフォースは、スピノザが優れたものはすべて稀であるとともに困難である、といったことに関して、稀であるということにはならないとし、人民大衆が彼ら自身の問題にこたえるのを助けてやることによって、哲学が人民大衆に奉仕しなければならないのだ、という。<sup>101</sup>

ヒルシュベルガーは、スピノザに倫理学の不在と観念の多義性を、特に認識論における極端なプラトン主義を指摘する。<sup>102</sup> まず、スピノザにとつて倫理学は意味があるのであろうか、と問うている。すなわち、当為は可能を前提とする、必然性と一致する自由は人間の自由ではなく、したがつてスピノザにおいて自由はない。スピノザは存在論において因果的決定論を唯一の存在規定として、目的を排除したあと、当為の要求をもつ倫理学に目的を再び導入し、自由を前提におくのは矛盾である。スピノザに従えば、絶対に倫理学はなく、ただ人間的感情の物理学があるだけである。しかもこれすらも矛盾に突き当たる。すべて起こるべくして起こるとすれば、なぜわれわれはそれでもなお事物の過程を正すようにこれに干渉しなければならないのか。病的なものとは、彼にとつて、またすべての汎神論にとつて克服しえない難点となる。現実には、倫理学の不在は欲望と力の君臨を招く、と。<sup>103</sup> この推論も通例の理解の仕方としてすべになじみのものである。

ハンス・ライナーは、スピノザの教説を積極的—倫理的幸福主義と規定し、ベンサム功利主義の前衛的理解の

仕方をしてゐるが、ある意味で確かに正当な指摘であると思われる。すなわち、スピノザは、古代に由来する概念的発想法により、またその曖昧さを利用しながら、積極的—倫理的幸福主義を極端に尖鋭化した形で唱えた。彼は善を、われわれに有益であることをわれわれが確実に知つてゐるところのものと規定し、悪を、善の所有を妨げることをわれわれが確実に知つてゐるところのものと規定する。徳は、自己の自然の法則に適つた行為、われわれを自己維持へと駆り、自らの利益と共に幸福の追求へと駆るといふ法則に適つた行為にあり、同時に理性に適つた行為といふことである。ところで、われわれは他人の助力に頼つてゐるから、自らの利益のためには、他人の利益をも求めなければならぬ。したがつて、もしあるひとが最大限に自らの利益を追求するならば、おのずと人は最大限にお互いに役立つことになる。こうして、積極的—倫理的幸福主義は倫理的功利主義になる、と<sup>44</sup>。その他の点においては個別的問題の解決に役立つようなものはない。

コリングウッドは、自然界における一切のものは自己保存の努力を払う、とのスピノザの主張に、機械的自然科学における目的論の否定、疑似的目的論を見、他方、自然における一切のものは自己実現の努力を払う、との進化的論的な自然観をもつ現代科学の中に努力といふことの現実性と普遍性を認めてゐる。すなわち、スピノザの場合には、事物の本質は、それが現在あるところのものであつたが、現代の科学理論においては、進展の過程に関わる事物とは、それが今あるところのものをやめんとすることに関わり、現在は未だそうでないようなものにならうとすることだからである、と<sup>45</sup>。スピノザの保守性や時代の流れから外れた存在性、当時勃興しつつあつた科学思想との無関連性などは、随所で述べられてゐることであるが、いついかなるときにおいても、取り上げてみるに値する真実性まで否定することではないであらう。

ヤスバースは、スピノザの独立心や普遍的存在のような在り方に感嘆してゐる。すなわち、スピノザは真理以外



の何物も考えようとはしなかったし、また真理以外のことで生きようとしなかった。それは彼にとって神のなかにあることを意味した。全く彼自身としてしかあり得なかったこの人には自己中心的な努力を見ることができない。彼にはいかなる自己中心的な反省も存在するとは思えないし、またいかなる自惚れ、いかなる横暴な振舞もあるとは思えない。彼個人は決して問題とならない。スピノザは、自分の手紙を封するに「用心せよ」という封印をもつてした。彼は無事平穩を保つために實際用心深かった。彼は殉教者になろうとはしなかった。彼は孤独な変人でも行動的な政治家でもなかった。彼は独立した人であった。たとえ何が彼に近づいて来たとしても、彼は自然のままに理性的に振る舞った。市民として、慈善心において、また常に敬虔な心術において理性的に振る舞った。哲学はスピノザが自分の目標を見出したところの唯一の手段であつて、それは彼の生活から生じた、と。ヤスパースはスピノザの没目的性、没価値性を次のようにとらえる。すなわち、スピノザは、彼の哲学全体によって支持され、明らかになされた確信、すなわちあらゆる目的原因は人間の虚構にほかならないという確信をいだいている。神は作用するが目的をもたない。何故なら神は他のいかなるものも必要としないからである。スピノザは、存在そのものに目的があることを否定するとき、人間の生活における目的思惟を人間の有限性と欠乏の状況を示す表象として理解する。自然もまたいかなる目的も知らない。あらゆる自然の現実性は没目的的であると同一ように没価値的でもある。善と悪とは事物における積極的なものではなく、思惟の単なる状態にすぎない。事物の価値判断を事物そのものの有へ転化させることによって、世界はそれ自身にとって無縁な価値という色彩に染められる。しかし、スピノザはそれ自体的存在としての価値を否定するとはいへ、それをわれわれの有限の現存在の中に実在する思惟の様態として承認する、と。それでは、混乱、悪、罪等々の不完全なものは何処から生じてきたのであろうか。スピノザは、絶対的なものとして前提されている悪の事実を否定することによって、その問題に答えている。すなわち、悪

の事實は、自分に対する利益を有限な知性によって比較し、この世界においてあくまで自己主張をなそうとする様態的存在の表象の中にのみ見られるとする。<sup>98</sup>そこにヤスパースは没価値性と価値性の、没目的性と目的性の思想の転回を見ており、全体の真理を腹藏なく保証する転回が不断に繰り返されるということが、スピノザの根本思想の中にあるという。すなわち、目的思惟から没目的性へ、価値判断から必然的なものに対する没価値的な直観、さらに活動性の要求からすべての事物をあるがままに諦念させる完全な静かさへの転回。逆の仕方で言い表すと、神の永遠性の没目的性から現存在つまり様態における思惟の制約としての目的思惟の理解へ、没価値的な全体直観から誤れる評価が有する限定の理解へ、神の確実性の静けさから様態としての活動へ、永遠の神的必然性の没当為性から一定の人間法則の当為への転回である、と。<sup>99</sup>ヤスパースはその没価値性、全体的肯定性の思想をさらに敷衍している。すなわち、スピノザの眼前にあるものは、善悪の彼岸にある行為であつた。彼は判決も判定も評価もしない。彼はあらゆる瞬間に固有の価値づけの停止ばかりでなく、そのなかであらゆる価値づけが時間的に停止されるばかりか、全体的に克服されているところの精神の内的全組織を考える。それは存在する一切の肯定である。何故なら存在するものはすべて自然の永遠なる法則に従つて神の必然性から生じて来るからである、と。<sup>100</sup>次に、ヤスパースは、没価値性と生活目標及び自由との関連性を取り上げ、その没価値性にもかかわらず、「正しい生活の仕方」、「理性の命令」、「最高善」がスピノザの場合問題となるとして、自由の概念規定を問題にする。すなわち、決定的な問題は自由である。スピノザの矛盾は解決されないように見える。彼は自由を否定し、またそれを肯定する。彼は自分の全哲学を自由の上に基礎づける。彼のエートスは自由の促進を旨指しての思想、著作、実践に入る。矛盾の解決は普通の自由とは異なる意味の中に求められる。人間はたとえ完全に自由ではなくても、十全な観念をもつ限り自由となることができる。人間は理性によって必然性を認識するかぎり、いかなる自由もなく、すべては必然

的であるが、自己自身の本質を必然性として洞察することはそれ自体において自由である、と<sup>91</sup>ヤスパースによれば、自由と必然性についてのスピノザの思想は「当為」の経験によって困難なものとなるが、法則と当為についての理解の鍵はスピノザにとつての自由の在り方にある。すなわち、それに違反することが不可能である法則のみが神の法則である。違反しうる法則は人間的な法則である。自由は神の必然性との合一にある。それは選択なしに行爲することである。選択しまた他の仕方でもなしうるところでは私は不自由である<sup>92</sup>。ここでヤスパースがカルヴィンの予定説との異同に言及することは理解に役立つことであろう。すなわち、スピノザは神の善意、恣意、「恐ろしい決定」を知らない。むしろただ必然性のみを知っている。しかし一層深刻な区別は、カルヴィンの場合、罪の意識と信仰による救済の必要の仕方が問題となり、スピノザの場合にはあらゆる義務意識と罪意識からの根源的な解放と神的確実性の自由がもつ静けさが問題となる<sup>93</sup>ところにある、と。ヤスパースはスピノザの独特の倫理説による生活規則をまとめている。すなわち、無知の人々の間で自由人はできるだけ善行をなそうと努める。何故なら自由人のみが互いに完全に感謝し合うからである。盲目的な欲望をもつた人間の感謝はたいてい商取引である。自由人は決して詐欺をしない。むしろ誠意をもつて行爲する。言葉において互いに一致するが、実際はその反対である<sup>94</sup>ということ是不条理である。愛によって憎しみを克服し、憎しみをもつて仕返ししないことである、と<sup>95</sup>ヤスパースも、他の多くの人の最終評価と同じように、生活と活動においてスピノザの態度は一であり、単純、明晰であり説得的であるが、模倣し難い<sup>96</sup>という。また、もはや抽象的に考えられたものでなく、その思惟とともに生きた現実が人を説得させるのである。いわゆる事実問題についての解決ではなく、哲学的な確証の力が行爲から話し付けてくる。近代の他のいかなる哲学者とも違ってスピノザは現実的な哲学者として活動した、と<sup>97</sup>。

## (二) 法哲学者等の解釈

ここでは、翻訳された法哲学・法思想の著書論文等の中でスピノザに言及するものを目にした限り若干とりあげる。政治哲学、国家論のところではホッブズとの関連などでとりあげられるであろう。しかし、本稿の目的との関連において、期待した文章を見出すことはまれであるので結果的に周辺の事柄を掲記して、後の考察の予備とする。なお、刑法の機能や、倫理規範と刑法規範との関連においても、刑事法の分野において特にスピノザの思想に言及するものには遭遇できないようである。そのようなことを期待することこそ何か途方もないことのような気さえする。

ハルムスは、古代人の自然観と近代人の自然観における相違を際立たせるところで、スピノザにおける目的観念の否定ないし無用に言及している。すなわち、古代人の自然観は目的論的であるが、近代人のそれは機械論的である。古代の人は至る所に目的が実現されるのを見、その点に国家及び正義の基礎をも見出したが、この自然に関する目的論はベーコン及びデカルトからカントに至るまでの哲学の認めようと欲しないところである、と目的観念の時代的相違を際立たせる。その上で、例えばとしてスピノザの目的幻想論をとりあげる。すなわち、スピノザは自然における一切の目的を真つ向から否定し、或いはかかる目的の考究をもつて無用、無益であり、われわれの力の及ばないところであると考える。スピノザによれば、神と自然とは目的にしたがってはたらかず、内的必然性からしてはたらくだけであり、一切の目的は単に表見的であり、人間の幻想にすぎず、目的はどこにも存在しないということになる、と。ハルムスによれば、他の多くの論者の言説と同様に、この自然主義の世界観は、現実生活場面において貫徹することは困難であるということになる。そして、ハルムスの批判的観察によれば、スピノザの自然主義の世界観もどこかで目的を持ち出すことになるであろうし、そうなれば、結局は一方における意志と自由、

他方における自然的性能の二元論に帰着することになるであろう、と結論づけられることになる。<sup>97</sup>

シュタムラーは、法を目的の王国に帰属させる見解の一例として、スピノザの体系をあげており、その趣旨はやや不分明であるが、自然主義から目的論への展開を考えているようである。すなわち、スピノザによれば、人間もまた唯一の包括的本体（実体Ⅱ神）の単に一樣相たるにすぎず、目的は人間が自然考察の対象たる限りにおいて単に人間の特性として考慮されるのみであるとすると、自然法則の意味で自然法を考えている。すべてのものは本体（実体Ⅱ神）の自然法則的支配の統一的な流れの中に没入する。それにも拘わらず、スピノザもまた法秩序を説明しようとする。人間は国家において無政府状態に比較して害悪がより少ないのを認めるので法に服従するとし、国家共同体は人間の自然的使命の実現のために適合する手段であるが故に、われわれがそれの中に総合されたことは善である、と<sup>98</sup>。しかし、その内的関係の説明は加えられていない。シュタムラーは、また、「自然の一部分としての法」という表題の下で、スピノザの学説を取り上げて一般的に解説するなかで、その決定論、自然法則的統一、実体の概念について、若干の批判を行っている。<sup>99</sup>すなわち、スピノザは人間の目的をもつばら自然観察の対象として取り上げるけれども、変化を目的と手段とにより秩序づけることは、原因と結果とによってこれを行うのとは根本的に異なるということを見過ごしている、と<sup>100</sup>。また、スピノザが自然法を自然法則の意味で考えたことを取り上げて、力の賛美に帰するのではないかと批判するものようである。おのおのの個物はその力の及ぶ限り権利を有する。すなわち遊泳することは魚の自然権であり、小魚を食べることは大魚の自然権である、と。シュタムラーは、一般的なスピノザ批判と同様に、この外部的諸現象の観察の思想を、法的意欲の思想と鋭く対比させてスピノザの現実的困難さを指摘するとともにスピノザの法と国家への論及の方法論的困難さを指摘する。<sup>101</sup>

ボルケナウは、スピノザの合理主義体系が神秘主義的静寂主義的立場に陥る必然性を指摘している。まず、近代

世界のおおきな問題のすべては、邪悪な世界における市民的個人の非合理的運命を合理的にオプティミスティックに解釈しようとする試みから始まっていると規定する。<sup>63</sup> 自由の問題について、ペシミズムは直接に意志不自由説に至るものであるが、オプティミズムは直ちには意志自由説に至るものではないとして、決定論者スピノザの例をあげている。ただ、その自由とは必然と同一である「神における自由」であるにすぎないとし、それは静寂主義的性格のゆえに、大衆道徳の問題に関心をもちた人々にとつては実践的においても承認できない解決であつたとする。当時、一方で非合理的道徳的リゴリズムと現象界墮落説を固守するとともに、他方で無意味なことの背後にある人間の理性的本質を提示するために、スピノザがとつた簡明な解決策は、神のみが真であり、他の一切は神の様態の仮象にすぎないとするのであつたが、そこでは、真理が、真理自身及び虚偽の尺度となる。<sup>64</sup> 既存の秩序との妥協の仕方について、スピノザはデカルトと異なり、存在と思考との直接的同一性を演繹し、唯一つの実体を立てたが、この存在と思考との直接的統一は不可避的に神秘主義的静寂主義的な立場に導いた。この立場は、デカルトにとつて重要であつた自然支配という課題とは結びつかないものであり、近代の自然科学には寄与するところがなかつた。スピノザの場合、自己自身だけを対象とする思考は、それ自体が真と偽との尺度であるため、思考の自己一致、自己展開が真理に等しく、思考と存在との統一はなんら特別の根拠づけをも必要としなかつた。ただ、保証は予定調和のうちに、すなわち、神の善のうちにあるだけである。認識における自我と世界との統一は、機械じかけの神によつてのみ解消できるといふ、偶因論的逆説に立ち至る、と。<sup>65</sup> また、近代的世界において、スピノザの合理主義的体系は、思考と存在との統一を直接の事実として宣言するが、その代償として現象世界全部を単なる様態的仮象として排除してしまふことになる。<sup>66</sup> 現実世界において、法と権力を可能なかぎり同一視しようとするスピノザの試みは、法的にゆるぎられないものを現実には不可能なものに還元することを目指すことになり、力の強い者がより大きな

権利をもつという帰結に至る、と。<sup>67</sup>このような推論は一見合理的に説得力をもつものであるかもしれないが、対象の本意をどこまで読み込んでいるのか、また対象領域の独自性の問題が関連づけられなければ、当然のように言いつれないであろう。

デル・ヴェツキオは、法哲学を経済哲学に還元するというクロオチエの説を批判する中で、スピノザに触れていゝる。クロオチエによれば、どのような活動であれ、それは、必然的に経済活動であるとともに、また必然的に法活動でもあるとする。だが、このことは、法をその固有の論理的本質の点で、その理念的価値の点で、また全体としてはその現実の、日常の無数の確実な諸経験の対象である機能の点で、全く単純に否定するのと同じことであるとして、いわゆる還元主義を指摘するところでスピノザの名をあげている。このクロオチエの説は、法哲学の諸論著中ですでに何回となく論駁された古いソフィスム、近くはホッブズやスピノザのソフィスムの単なる焼き直しにすぎないという。そこで批判されているのは、自然状態においては、各人は、力と同じだけの権利を有し、個人の恣意のみが主権者として君臨するという学説である。<sup>68</sup>そこでは、法の還元とは法の除去として理解されている。それでは、法は法としての存在を絶対的にやめてしまい、そもそも法として存在し始める前に法としての存在をやめていることと同じであり、結局、個人的活動と法律との間にはもはや何らの差異も存在しないことになるとの危惧があるであろう。しかし、そのような法の存在は必ずしも普遍的にあるいは理念的に想定されうるものかどうかは明らかにされない。国家論においてスピノザをホッブズの同類の還元主義者としてあげること、そのクロオチエの経済学還元主義批判との関連性は必ずしも明らかではないが、通念的理解では法学の擁護として同一視されるのであろう。還元主義の学説を空虚な言葉の遊戯とし、倫理の原理と同じ普遍性の二つの相として道德的普遍に並ぶ法的普遍の存在がすでに攻撃不可能なほどに論証されているにもかかわらず、否定するのは、前時代的独断である

という。<sup>98</sup>ここでの要点は、経済は法によって規整される素材の一部分を構成するにすぎないということと述べることにあったのであろう。

ところで、デル・ヴェッキオは、絶対的統一体ないし絶対者に言及する箇所ではスピノザの実体概念への親近性を表明している。すなわち、個々の人間のうちには絶対者の少なくとも微光が存在することは否定し難い。たとえ限定された、相対的な、そして欠陥の多いものであろうと、個々の人間のうちには真理への性向が存在する。本当は、自然の中には一個の生命が、われわれのうちで呼吸しているのと同じの生命が存在する。そのことは、私たちの意識の中に先験的与件として見出すのと同じの理念的な刻印が押されていることに表れている。主体と客体とはある仕方の一つの絶対的統一の屈折作用をなしている、と。ここでスピノザの「諸理念の秩序および連関は、諸物の秩序および連関と同一である。」という「エチカ」の一節が引用されている。さらにその事物の本質は、客観的に理解された思惟に一致することから、それはプラトンの意味におけるアイデアと等値される。<sup>99</sup>これ以上の具體的な関連記述は見られない。

## (注)

- (1) カント、原佑訳「カント全集第八巻・判断力批判」理想社、一九六五年、三三三頁以下。
- (2) 同、三三五頁。
- (3) 同、四一八ないし四二〇頁。
- (4) カント、門脇卓爾訳「カント全集第一二巻・批判期論集」理想社、一九六六年、二三、二四頁。
- (5) ショーペンハウアー、生松敬三訳「ショーペンハウアー全集第一巻」白水社、一九七二年、二八、二九頁。
- (6) ショーペンハウアー、有田潤訳「ショーペンハウアー全集第一〇巻」白水社、一九七三年、一一〇頁。
- (7) 同、一一二ないし一一四頁。



- (8) ショーペンハウアー、秋山英夫訳「ショーペンハウアー全集第一三卷」白水社、一九七三年、一〇頁。
- (9) ヘーゲル、長谷川宏訳「哲学史講義下」河出書房新社、一九九三年、二三九、二四〇頁。
- (10) 同、二五九、二六七頁。
- (11) 同、二四二頁。
- (12) 同、二六八ないし二七二頁。
- (13) フォイエルバッハ、船山信一訳「フォイエルバッハ全集第六卷・近世哲学史下」福村出版、一九七五年、二六三頁。
- (14) 同、二七三頁及びその注。
- (15) 同、二七三、二七四頁。
- (16) 同、二七四頁。
- (17) 同、二七五頁。
- (18) 同、二七六頁。
- (19) 同、二七七ないし二七九頁。
- (20) 同、二八四、二八五頁。
- (21) 同、二九二ないし二九四頁。
- (22) ニーチェ、池尾健一訳「ニーチェ全集第五卷・人間的あまりに人間的Ⅰ」理想社、一九六四年、一六二、三五六頁。
- (23) ニーチェ、塚越敏訳「ニーチェ全集第一五卷・書簡集Ⅰ」理想社、一九八〇年、三七九頁。
- (24) ニーチェ、信太正三訳「ニーチェ全集第八卷・悦ばしき知識」理想社、一九六二年、九六頁。
- (25) 同、二九六頁。
- (26) 同、三二八、三二九頁。
- (27) 同、三七三頁。
- (28) ニーチェ、原佑訳「ニーチェ全集第一三卷・反キリスト者等」理想社、一九八〇年、九六頁。
- (29) ニーチェ、原佑訳「ニーチェ全集第一二卷・権力への意志(下)」理想社、一九八〇年、九五、九六頁。
- (30) 同、三六〇頁。

- (31) ニーチェ、信太正三訳「ニーチェ全集第一〇巻・善悪の彼岸」理想社、一九八〇年、五三頁。
- (32) ベルグソン、矢内原伊作訳「ベルグソン全集第七巻・思想と動くもの」白水社、一九六七年、一四二、一四三頁。
- (33) ベルグソン、樹下他共訳「ベルグソン全集第九巻・小論集Ⅱ」白水社、一九六五年、二二三、二二四頁。
- (34) ラッセル、市井三郎訳「西洋哲学史Ⅲ」みすず書房、一九七〇年、五六二頁以下。
- (35) 同、五六三頁。
- (36) エルンスト・ブロッホ、山下肇他共訳「希望の原理第二巻」白水社、一九八二年、五二二頁。
- (37) 同、五二二頁。
- (38) 同、五二三、五二四頁。
- (39) 同、五二四頁。
- (40) カツシーラ、宮城音彌訳「人間」岩波現代叢書、一九五三年、二二頁。
- (41) コーンフォース、花田圭介訳「哲学の擁護」岩波現代叢書、一九五三年、一、二頁。
- (42) ヒルシュベルガー、高橋憲一訳「西洋哲学史Ⅲ・近代」理想社、一九七六年、一八四頁以下。
- (43) 同、一九九頁。
- (44) ハンス・ライナー、松本良彦訳「哲学としての倫理学」大明堂、一九六九年、一一五、一一六頁。
- (45) コリングウッド、菊川忠夫編訳「自然の哲学」お茶の水書房、一九八九年、六〇、六一頁。
- (46) ヤスパース、工藤喜作訳「ヤスパース選集第二三巻・スピノザ」理想社、一九六七年、一三ないし一七頁。
- (47) 同、一〇一、一〇二頁。
- (48) 同、一〇三、一〇四頁。
- (49) 同、一〇九、一一〇頁。
- (50) 同、一一一、一一二頁。
- (51) 同、一一四ないし一七頁。
- (52) 同、一一八頁。
- (53) 同、一一九ないし一二二頁。

- (54) 同、一二六ないし一三〇頁。
- (55) 同、二五〇頁。
- (56) 同、二五九頁。
- (57) ハルムス、恒藤恭訳『法哲学概論』玄林書房、一九四九年、八〇ないし八二頁。
- (58) シュタムラー、和田小次郎訳『法及び法学の本質』日本評論社、一九四二年、三八、三九頁。
- (59) シュタムラー、内田一郎訳『近代の法および国家の理論』早法五〇卷一―二号二一九頁以下、一九七五年。
- (60) 同、二二〇頁。
- (61) 同、二二一頁。
- (62) ボルケナウ、水田洋他共訳『封建的世界像から市民的世界像へ』みすず書房、一九六五年、一九〇頁。
- (63) 同、二七八、二七九頁。
- (64) 同、三〇四、三〇六頁。
- (65) 同、三九二、三九三頁。
- (66) 同、四六二頁。
- (67) 同、五六一、六〇二頁。
- (68) アル・ヴェツキオ、野田・小菅訳『法と国家』紀伊國屋、一九五九年、一四九頁。
- (69) 同、一五一頁。
- (70) 同、一七一ないし一七四頁。

(一)

我が国における著名な哲学者等の論著のなかで、本稿の関心と交わることがあると思われるものを若干取り上げてみる。直接的に罪や倫理の問題に言及する文章はすくなく、またあるとしても一般的に記述されていることがおおいけれども、後での考察の前提的認識のために掲記しよう。

三木清は、唯物史観の見地からスピノザを評価しているが、ここにとくに取り上げるべき事項は見当たらない。出隆は、スピノザを顕著な無神論者にして唯物論者であるとするデボーリンのスピノザ記念報告に関連して、彼がそのように見られることそのことが、彼のたくみなカモフラージュを示すものだとする。<sup>1)</sup> 一般に唯物史観を標榜するような論著においては適切に関連する記述は見られないようである。

高坂正顕には、スピノザに関する独立した著作もあり、善悪の問題から生の哲学に言及した記述もある。思想の目的動機との関連について、スピノザの哲学を身体的人間の形而上学であり、その倫理を身体を備えた人間救済の倫理であり、スピノザにとつての思惟は肉体の思惟であり、実践的思惟であり、肉体の救済の原理であり、方法であったとする。<sup>2)</sup> スピノザにおける実践的側面について、悪の乗り越えの問題に言及しているところが興味深い。すなわち、善と悪、それはそれ自らにおいて存在する実在ではなく、われわれの努力と欲望は、努力であり欲望であるが故に、そのままにむしろ善なりと考へた、と。ソクラテスと同様に、善行はそれ自体が目的であり、何らかの

目的に対する手段ではないということであろう。そして、悪の問題、或いはまた誤謬の問題は欠乏の概念によって解決されるし、誤謬は認識の欠乏に存するとしつつ、スピノザをニーチエと並ぶ善と悪の彼岸に立つた生の哲学者であつたとするのは優れた理解であると思う。ただし、具体的な事柄についての記述はない。安倍能成は、学生時代にスピノザの「倫理学」の演習を受け、卒業論文にスピノザを書き、それ以前及びそれ以後ずっとこの孤独なる思想家に興味を持ち続けていたと述べている。ただ、スピノザに関するその著作に限っては、ほとんど客観的に忠実なその記述的説明にほかならない。

九鬼周造は、自然主義と理想主義とを対比させ又は関連させつつ、スピノザの実践哲学の一般的意味をよく把握して提示している。すなわち、スピノザにとつて、道徳的活動は認識的活動に帰する。徳は力であると言つたが、その力とは知である。スピノザにあつては知と徳と力が同一である。スピノザにはベーコン的な要素とソクラテス的な要素とが一つになつてゐる。スピノザの実践哲学は主知的で自然主義的である。主知的というのは徳は認識に基づいてゐる。自然主義的というのは道徳は人間性からの必然の帰結である。徳の基礎は自己保存の努力である。有徳に行ふするとは理性の指導に従つて、自己の生存を維持することである。但しスピノザの自然主義には理想主義が混合してきてゐる。出発点においては純然たる自然主義であつたが、帰結点においては理想主義的である。最初に徳は自己保存の努力に基礎づけられて善とは個体に有用なものと同一ことになつてゐる。然るに、次いで「単に」有用なものと、「真に」有用なものとが区別されるに及んで、理性の契機が入りこんできた。そして遂に、キリスト教的な隣人の愛と神の愛とに帰結する。自然主義から理想主義を経て神秘主義まで行つてゐる、と。このような、系列的に展開的にその思想を位置付けることは、一般的な説明としては分かりやすいようであるが、概念的説明として取り上げられてゐるのであれば、本質的なものの把握に不満足な点を残さないであらうか。

西田幾多郎は、しばしばその絶対矛盾の自己同一という觀念をスピノザの実体、神の觀念と類比させている。その親近性は理解できであろうが、そもそもその記述自体の把握が難しい。例えば、絶対矛盾の自己同一というのは、宗教家の所謂神に相当するといつてよい。神の人格と人間の人格とは、スピノザのいう如く天狼星と地上の犬との如く異なるものでなければならぬ。多と一との絶対矛盾の自己同一の世界において、絶対否定の神を媒介として私と汝とが相対するのである、というように<sup>9</sup>。また、私はスピノザとは正反対であるが、精神的・物質的、物質的・精神的というところに、實在的世界があるのである<sup>10</sup>。スピノザの実体は私の立場から絶対空間と解することができる<sup>11</sup>。われわれの自己は絶対現在の自己限定として、永遠の過去から永遠の未来にわたつて、唯一の個である。映されたものは映すものとして、どこまでも意志的である。しかもそれはどこまでも絶対現在の瞬間的自己限定としてそうなのである。そのような意味において、私はスピノザ的である<sup>12</sup>。スピノザのそれ自身において有り、それ自身によつて理解せられる神は、絶対矛盾的自己同一的に自己自身を限定する絶対現在、或いは絶対空間というべきものでなければならぬ。それは無基底的基底として、歴史的世界の基底と考へるべきものである、と。このように、西田はスピノザ哲学に新たな生命を与えることができるかと考へたものであるうか。スピノザ哲学は、デカルト哲学から徹底的に主観的方向に向かった、と述べているが<sup>13</sup>、客観的というのはスピノザの表意であり、主観的というのはその真意であることを直観しているという意味であろうか。ただ、期待するような個別具体的な記述はみられない。

## (二)

我が国の法哲学・法思想家等のスピノザ理解について、若干の論者の中に課題や関連事項を見出そうとする場合、

まず最初にこのような記述に出会うことであろう。すべての思想は、表現された形態においてとらえられなければならない。表現されない思想そのものはそれを理解すべき手掛かりがない。理解すべき手掛かりをもたないものは学問の対象とならない、と。<sup>15</sup> 学問をすべてそのようなものと規定するのは分かりやすい限定であるが、表現の意味自体に問題があることがある。学問は或る意味で想像的営みであるとの先人の教えもある。

スピノザの自然法思想に言及するもののうち、それをクロチウスの法思想に類似するとして、その新鮮さと限界について、当時のオランダの新興商工業市民のわかかしい息吹を感じるとともに、それらの市民がまだ中世的生産組織から完全に免れていない都市貴族であったことで説明する見地も一般的に聞かれることであろう。<sup>16</sup>

スピノザの法哲学思想は教科書的には通例、もつと顕著な或いは扱い易い代表例をとりあげることによって省略され或いはなんらかの理由で回避されることが多い。例えば、オランダにおいては、汎神論的決定論にもとづいて、結論は異なるけれどもホッブスと親近性をもった自然法理論を展開したスピノザにそれぞれ特色のある理論構成がみられるが、ここではそれらについては省略することとする、というように。<sup>16</sup>

法思想史の流れのなかでは、スピノザの倫理学の幾何学的体系もそのように理解される。すなわち、スピノザの倫理学は自明の公理や定理から倫理の全体系をユークリッドの幾何学体系に従って導きだそうとしたものであり、ブーフエンドルフやヴォルフもこの流儀を汲んで自然法の幾何学的体系化を試みたものであった、と。<sup>17</sup> 人間の一定の本性にもとづいて或る自然的、合理的な社会秩序が存在するという啓蒙的自然法論の基本的性格と、ガリレイの物理学やデカルト哲学の分析的、総合的方法に範をとった、その当時の方法的思想風土を象徴的に表出しているものとして、スピノザのエチカが挙げられる。<sup>18</sup> このように、法思想史のなかでスピノザが取り上げられる場合も、ホッブスらとの関連で自然状態、自然法及び自然権の問題で付随的に取り上げられることが多いが、国家論での相

違や法と道德の区別の考えの流れのうちにとらえられることもある。すなわち、スピノザはその汎神論的決定論に立脚して、ホッブスと同じような自然状態論および自然法論を展開しているが、スピノザの国家観とホッブスのそれとは区別される。スピノザの国家はひつきよう自由の実現にある。その究極目的達成のために国家の権力は強大であることを要するとしつつ、無制約なものであつてはならないとし、ことに、国家が人民の思想、良心、言論、信仰などの自由を抑圧することは絶対に許されないとする。こうして、スピノザは、ホッブスの絶対主義理論を自由主義的な方向に修正し、また、トマジウスによつて手掛けられることになる法と道德との区別の問題を用意するとともに、ロックが発展させた自由権理論の基礎をも提供した。それは、理論哲学と実践哲学とを総合した異色の体系であつたと説明されている。<sup>19)</sup>スピノザの理想主義的傾向も指摘されている。それをストアの影響とみるかどうかは別として、国家を単に感覺的な平和の利益以上の、理性及び倫理の理念に奉仕するものと考え、理想主義的な傾向が見られる、と。<sup>20)</sup>

最近、諸外国におけるスピノザ研究をうけてか、我が国においても興味ある研究解説などが散見される。文献主義的立場から鳥瞰したものが<sup>21)</sup>あるが、そのような形態のものは本稿の関心からは外れている。政治哲学においてエチカの動機読解をすすめる見地があり、その認識は本稿の意図するところに近いものがある。すなわち、スピノザ哲学についてのわれわれの最終的な判断がいかなるものであろうとも、かれのエチカはその政治的、社会的意義に闕してばかりでなく、それ自体としても、われわれの真剣で集中的な考察に値するものである。エチカに注意を払わない態度は、彼の明示的な意図を単に無視しているだけでなく、歪曲しているものであり、その結果、リベラル・デモクラシーは、哲学の欠如に起因するその基盤の脆弱性のゆえに、その健全さと生命力とを喪失しかねないであろう、と。<sup>22)</sup>このような視点というものは、その成果を現代社会の目的理念に生かそうとするのであろう。少しその



内容を見てみよう。その動機目的について、スピノザの最初の目的は、神すなわち自然の秩序と理解可能性とを因果的必然性によつて説明する理論を確立することにあり、第二の主要目的は、完全に決定論的な自然の秩序の内部において、ある意味では人間はその至高の幸福を獲得することができるということを証明することにあつた、と。<sup>22</sup>これは素直に考へて的確な理解であると思うが、その背後の宗教と人間実在のありかたについての決断というものを浮き彫りにすることはむしろ回避されているのかもしれない。またその前提的見地について、スピノザが、記述的なエチカにおいてわれわれに呈示したことは、われわれの自由にとつての鍵は原理的に常に人間の手の届くところにあつたという考へである。すなわち、スピノザがエチカにおいて記述したことは、永遠の人間的事実、永遠の理性の事実である、と。<sup>23</sup>こうして、それは啓蒙と解放のための書物として位置付けられる。<sup>24</sup>

スピノザの哲学体系にしのびこんだ一種のニヒリズムに通じる要素もまた指摘されており、さらに解釈の仕方によつては、社会生活において憤慨や怒りの果たすべき役割が過小評価される危険性も指摘されている。<sup>25</sup>確かに表面的な理解の仕方が通例化すれば、そのような危惧もあると思う。ただし、そこにとどまるならば、それ以上の期待されるような実践的に突っ込んだ検討にはいたらないであらう。

スピノザの倫理学の内在的矛盾と政治理論の必然的課題との結び付きの問題も一般的に指摘されるところである。それを特に内在的矛盾とその解決等と結びつけて鮮明に詳しく説いたものによれば例えば次のようである。<sup>26</sup>すなわち、スピノザの倫理学は、内に、幾何学的形式をとつた精密な理論哲学を含みながら、存在論と認識論とを価値論へと止揚することによつて、人間を、神の知的愛へと不断に教導する実践倫理の学となつたのであるが、その倫理学には、ひとつの顕著な特質と、倫理学のみでは解きえない問題性とがはらまれていた。スピノザの倫理学は、人間による価値実現の方図を、神即自然に対する認識の深化にア・プリオリに実体化する点に、著しい特質をもつて

いる。それゆえ、スピノザの倫理学は、人間の認識能力の改善を前提してはじめて、学としての完成をみるとともに、人間を最高善へと導く規範の学として実践化されるものであった。このように、スピノザの倫理学は、人間を最高善へと導く実践倫理の学としての自立を、人間による知性改善作業の遂行に依存していたが、その場合、人間の知性改善能力に個人的差異が伴うことの不可避性は、スピノザにとっても、否み難い事実をなすものであった。それは、スピノザが、賢者と無知なる大衆との相違について論じた上で、すべて高貴なもの稀であるとともに困難である、という言葉をもつてエチカを結ばざるをえなかったことから、十分に窺われるところであった。それゆえ、スピノザの倫理学は、最高善＝神の知的愛への到達可能性を少数の賢者に対してのみ開く実質的な閉鎖性をもつものであった。しかし、スピノザの倫理学は、すくなくともそれが実定宗教ではなく倫理学である限り、万人をその倫理的完成へと導く開放性をもつべく要請される。その要請を自覚した点にこそ、既存の宗教のもつ偏狭な実定性を否定し、幾何学的形式の普遍妥当性に信頼を結びつつ、可能な限り多数の人間を、可能な限り容易に人間的完成へと到らせることを自負した倫理学者スピノザの面目があった。ここに万人を最高善に導くための開放性への絶対的要請と、最高善への到達可能性を少数の賢者のみに局限する実質的閉鎖性との矛盾があり、この矛盾が倫理学自体の特質に由来するものであった以上、スピノザにとって、その矛盾を倫理学の内部で解決する可能性は絶たれていた、とする。そして、その解決を、知性改善の方法的転換、すなわち、個々人による孤独な努力から個々人相互の協同による知性の相互陶冶への転換にもとめるほかはなかったとする。そして、この転換を支えたのは、人間の自然的＝本来的社会性の理念的承認と相互の援助と協力なしに人間精神の陶冶はありえないという確信とであり、ここにおいてスピノザの人間は、孤独な知性改善作業のみによって最高善をめざす孤立的存在から、他者との相互性において自らの精神陶冶を図る社会的存在へと、その存在様式を転換した、と<sup>23</sup>。これは随所で指摘される

スピノザの思想的展開方式を内在的に分かりやすく説明されたものと思う。そこからスピノザの政治理論の領域に入るということであるが、その先には特にここで関心をもって取り上げる事柄は見られない。また、そこに言われる矛盾を単純に解消されるべき矛盾と解してよいか、倫理学から政治理論への展開は単なる展開といえるものか、そこに解消しうるものかといった疑問もあるであろう。

ところで、ついでながら、スピノザ研究に対する懐疑にとりつかれることがあると率直に明言されることがある。すなわち、スピノザの難しさは、一見したところのさらに先にある。一見したところも決してやさしくはないが、より大きな困難は、深く立ち入るにつれて見えてくるように思われる「粗雑さ、荒っぽさ」によって、勇気がくじかれてしまう危険なのである。はたして本当に偉大な哲学者なのだろうか、これ以上この学説に取り組むこととどれほどの意味があるのだろうか、というような疑問である、と<sup>29</sup>。ただし、そのような疑念も、やや概念的な理解にしむところがあるが、スピノザの形而上学の底にある根元的な實在論と反實在論との拮抗、内部対立にそのスピノザの難解さの秘密があるとして、實在論的な立場を棄て、力としての観念、認識としての真理という立場を首尾一貫して追求することによって解消されているようである<sup>30</sup>。

スピノザの「感情の治療学」なるものが示され、そこにフロイトに先行する「無意識の心理学」の存在が指摘されている。すなわち、スピノザは、自己を維持し、その力を拡大するという点に倫理の基礎をおいており、倫理は生に内在的に、自己の存在に固執する力に求められる。そこでは人間の活動能力の水準を上昇させるか下降させるかが問題となるから、その感情論はきわめて政治的、権力論的な特徴をおびることになる。その存在の力の強化、拡大は喜びの感情を、その衰退は悲しみの感情を引き起こす。これら二つの感情を基礎感情としてあらゆる感情が構成される。感情の真理を洞察することによってそれを能動的なものに転化させることができるところに

「感情に対する療法」、フロイト的な意味での諸感情の意味の構成作用の提唱が看取される、と。<sup>132</sup>これはすでにニーチェやドゥルーズらの理解に通ずるものであり、本稿の関心事につながっている。方法論として或いは思考の在り方として、それと密接に関係することであるが、ここでもスピノザにおける目的論的世界観の否定の帰結するものについての指摘もある。すなわち、スピノザにとって問題だったのは、何か道徳的・目的論的意味づけを世界に与えてしまうような目的論的世界観であった。それによれば、意味とは目指され達成されるべき目的との関係のことと見なされる。しかし、スピノザにとって真の能動性は事態の十全な認識に発するものでしかない。スピノザにとって、特定の政治的理想を提案することも、現存する権力（国家）を正当化したり否定したりすることも本当の問題ではありえない。国家や法状態を観念的に再構成したり、規範的に基礎づけたり、新たに別の理想を描いたりすることは、いずれも現実の存在の背後に回るような超越的眺望を前提にしているからである。したがって、同様に個々の法制度や社会秩序に対して、善悪正邪の規範的判断を下しうるような正義の普遍的原理などさだめることはできないことになる。<sup>133</sup>スピノザにおける自然主義と規範性の問題はどのように提起され解決されるものか。全体を鳥瞰しうるかのように考えて、自分の生を超越して立てられた理想から、社会や現実の欠陥を指摘してそれを批判するような認識や実践の不十分性を示すことにスピノザの課題があった。理性を自然や感情と対立させるのではなく、そのうまい配列によつて受動から能動への転換、あるいは感情からの理性の発生をなしうると考えたスピノザは、あらかじめ密かに設定しておいたア・プリオリな原理から全体を演繹しようとしたのではなく、むしろ逆に、そのような観念論的原理を設定してわれわれの自由の自由にあらかじめ規範的制限を課そうとする一切の議論を、失効させようとする、と。この間の記述の説得性にはいつも何かひかれるものがある。ところが、そこに止まることは困難であるのか、やはり次の非難が続くのが通例である。すなわち、倫理的真理も含めて、神のなかですべては決定され

ているとするスピノザの實在論は、自然の因果的必然性と規範的・合理的必然性とを等置することへと導いたが、このように、規範的妥当性を自然的因果の一つにしてしまい、合理性の問題を自然の連続に見てしまうなら、そもそも根本的に合理性や規範的妥当性の問題を見損なうであろう、と。このように、スピノザの問題をめぐる議論は、認識の深化とともに、いつも循環しているように見える。

(注)

- (1) 三木清「スピノザに於ける人間と国家」『三木清全集第二卷』岩波書店、一九六六年所収。
- (2) 出隆「出隆著作集二」勁草書房、一九六三年、一九、三四頁。
- (3) 高坂正顕「スピノザに於ける思惟の位置」『象徴的人間』、一九四一年所収、一五八、二二一、二二二頁。
- (4) 同、二二三ないし二二五頁。
- (5) なお、『高坂正顕著作集第四卷・スピノザ』理想社、一九六四年には全般的な解説と説明がある。
- (6) 安倍能成「スピノザ・倫理学」岩波書店、大思想文庫、一九三五年。
- (7) 九鬼周造「九鬼周造全集第六卷・西洋近世哲学史稿上」岩波書店、一九八一年、一七六、一七七頁。
- (8) 同、一七八、一七九頁。
- (9) 西田幾多郎「西田幾多郎全集第九卷・哲学論文集第三」岩波書店、一九四九年、一二〇頁。
- (10) 西田幾多郎「西田幾多郎全集第一卷・哲学論文集第六」岩波書店、一九四九年、三四頁。
- (11) 同、一二二頁。
- (12) 同、一四四頁。
- (13) 同、一七一頁。
- (14) 尾高朝雄「法思想史序説」清水弘文堂、一九六七年、四三頁。

- (15) 千葉正士「法思想史要説」日本評論社、一九四九年、一三九頁。
- (16) 八木鉄男「法哲学史」世界思想社、一九七四年、四〇頁。
- (17) 阿南成一「法哲学」青林書院新社、一九七五年、九四頁。
- (18) 加藤新平「法哲学概論」、法律学全集一、有斐閣、一九七六年、一〇六、一〇七頁。
- (19) 青木清相「法哲学」遺稿刊行会、一九九六年、二八ないし三〇頁。
- (20) 同、三〇、三一頁。小野清一郎「法律思想史概説」一二四頁より引用されている。
- (21) 藤本吉蔵「スピノザ思想の原画分析」政光プリブラン発行、一九九九年。
- (22) 飯島昇蔵「スピノザの政治哲学―「エチカ」読解をとおして―」早稲田大学出版部、一九九七年、四頁。
- (23) 同、四、五頁。
- (24) 同、二九七頁。
- (25) 同、三〇三頁。なお、スピノザの政治哲学の概説として、今井仙一「スピノザの政治哲学・上・中・下」同志社法学六八号、六九号、七〇号参照。
- (26) 飯島昇蔵、前掲書、三〇七頁。
- (27) 加藤節「スピノザ哲学における政治理論の位置」思想五七〇号、一九七二年二月、三五頁以下。
- (28) 同、四〇、四一頁。同様の思想的展開を詳述するものとして、高尾正男「スピノザの自然権と国家」「法と政治の理論と現実・上巻」有斐閣、一九八七年、二四頁以下参照。
- (29) 田島正樹「スピノザという暗号」青弓社、二〇〇一年、一〇頁。
- (30) 同、九四、九五頁。
- (31) 田島正樹、前掲書、二五頁。
- (32) 同、二二六ないし二三二頁。

(33) 同、二四五、二四八頁。

(34) 同、二五二、二五三頁。

#### 四

(一) ラッセルのスピノザ理解

ラッセルは、スピノザが主として関心をもったのは宗教と徳の問題であり、唯物論的で決定論的な物理学（自然科学）を受け容れ、その枠の中で、畏敬というものや「善」に献身する生活の入りうる余地を見出そうと努めた<sup>1)</sup>として、実践哲学の中心的事項をとらえていて現実的視点は極めて興味深い<sup>2)</sup>が、その推論にはやや性急で理解しにくいところもある。

自由意志と善の問題について、スピノザによれば、あらゆることが一つの絶対的な必然性によって支配されている。精神的な領域では自由意志といったものは存在しないし、物理的世界には偶然というものはない。すべて生起することは、測り知ることのできない神の本性の顕現であり、さまざまな出来事が実際にそうであるものと異なることは、論理的に不可能である。ラッセルは、このような考えは、罪という問題に関してさまざまな困難を導き出すとして典型的な例を取り上げる。ネロが自分の母を殺したことは善であったか、アダムがりんごを食べたのは善であったのかという批判がそれである。これに対してスピノザは、次のように答えている。それらの所業において

肯定的であつたものは善であり、否定的であつたもののみが悪なのであるが、否定というものは有限な被造物の見地からして存在するものにすぎない。唯一の完全な実在である神には、否定というものはなく、したがつてわれわれに罪と見えるものの弊害は、全体の部分として眺めた場合には存在しないものとなるのだ、と。ラッセルはその解答の評価はともかくその真実性とある種の率直さを高く評価している。すなわち、このような教説は、罪と呪詛という正統派の教義とは、明白に宥和し得ないものである。スピノザの態度はまったく論争的ではなかつたのだが、彼は自分の意見が同時代人にとつてどれほど驚愕すべきものである場合にも、それを隠蔽するにはあまりにも正直であつた、と。<sup>2</sup> また、スピノザの世界観は、人間を恐怖の圧制から解き放つ意図をもっている。自由な人間は、死というものをもつとも軽視する。そして死ではなく、生について瞑想することがそのひとつの知恵なのである。スピノザはこの格言にもつとも完全に従つて生きた。他のある種の哲学者たちとはちがつて、彼はみずからの諸教説を信じていたばかりではなく、それを実践した、と。<sup>3</sup> こうして、ラッセルは、哲学者としてのスピノザの重要性を批判的に評価するにあたり、その倫理学をその形而上学から区別し、後者を拒否した後にも前者のどれほど多くが残存しうるか、を考察する。まず、スピノザの形而上学は、全体としての世界が単一の实体であり、その部分はいずれも単独では論理的に存在することができない、とするいわゆる論理的一元論であるとして拒否する。このような形而上学の全体は、受け容れることが不可能であり、それは近代論理学ならびに科学的方法と両立しえない。しかし、スピノザの倫理学を眺める場合には、たとえその形而上学的基础が拒否されたとしても、すべてではないとしても何ものが容認しうると感じる、としてスピノザの中心的な動機に近づいている。大まかにいえば、スピノザは、人間の能力の限界を承認した場合にも高貴な生き方をする事がどのようにな可能であるか、ということを示そうと努めているとして、ラッセルは、スピノザ自身がその必然性の教説によつて、人間の能力の限界を実際以上



に狭めていることを非難しつつも、その限界が疑いもなく存在する場合には、スピノザの示す格率は、おそらく可能なかぎり最良の格率であるだろう、としてその意義を認めている。<sup>94</sup> ラッセルは、例えばとして死ということを取り上げて、その場合のスピノザの教説の正しさを認めている。すなわち、人間になし得るどのようなことをしても、人間は不死とはならないのであり、したがってわれわれが死なねばならない、という事実について恐怖したり嘆いたりして時間を費やすことは無駄である。死の恐怖にとりつかれることは、一種の奴隷状態なのであって、「自由な人間は死をもっとも軽視する」というスピノザは正しい。しかしこの場合でさえ、そのように扱うべきものは死一般にすぎないのであって、個別的な病気による死は、可能なかぎり医療にゆだねることによって回避しなければならぬ。ただこの場合にも避けるべきものは、一種の不安あるいは恐怖なのであり、必要な方策は平静にとられるべきであつて、その時にも可能なかぎりわれわれは、みずからの思いを他の事柄に向けていなければならぬ。純粹に個人的な他のすべての不幸についても、同じことがあてはまる、と。<sup>95</sup> ここでラッセルは本質的に重要な問題を類型的な例をあげて提起する。諸君の愛するひとびとのこうむる不幸については、どう対処すべきであろうか。いまかりに諸君がユダヤ人であり、諸君の家族が虐殺されてしまったと仮定する。あるいは諸君がナチスに反抗する地下運動家であつて、諸君が捕らえられなかつたかどで諸君の妻が銃殺されたとする。あるいは諸君の夫がなんらかの純然たる虚構の犯罪のかどで、北寒の地での強制労働に送られ、残忍な扱いと飢えとで死んでしまつたでしょう。あるいは諸君の娘が敵国の兵隊によつて、強姦されてから殺されたと仮定しよう。このような状況の下でも、諸君は哲学的平静さを保持すべきであろうか、と。ここでもラッセルは幾つかの定型的な解答の仕方をつつ批判的に論評している。もし諸君がキリストの教えに従つたとすれば、「父よ、彼らを赦し給え、彼らおのが為すところを知らざればなり。」というであろう。真心から、そして深い気持からこの言葉をいい得たであろうよう

なくエイカー教徒を、私は知っている。そしてその言葉をいい得ることで、私は彼らを賛美するのである。しかし賛美を献げる前に、不幸というものがまさに然るべく深く感じられているかどうか、ということを確認に知る必要がある。ストア学派のうちで、「わたしの家族が苦しんでいても、それがどうだというのです。それでも私は、なお有徳であり得るじゃありませんか。」といったような人々の態度を、われわれは受け容れることができない。「汝の敵を愛せよ。」というキリスト教的原理は善であるが、「友人に無関心であれ。」というストア的原理は悪である。しかも、キリスト教の原理は、平静を説くのではなくて、もつともひどい悪人に対してさえ熱烈な愛をもつことを説くのである。そのような教えに対しては、なにも反対すべきことはないが、ただわれわれの大部分にとつては、それを真心から実践することは難かしすぎるのである、と。こうしてラッセルは、結局、高い道德觀念といわれるものに対して懐疑的であり、あるいは端的に退けている。他方、復讐という一種自然的と言われる反応についてはどうか。これについてはラッセルは、深い洞察を示しつつ社会通念から穩当と思われる結論を述べている。すなわち、前述のような災禍に対する原始的な反応は復讐ということである。自分の妻と子供たちがマクベスによつて殺された、と知つたマクダフは、その専制者を殺してやろうと決意する。このような反応は、与えられた被害が大きくて、第三者にも道德的嫌悪を引き起こすようなものである場合には、今なお大部分のひとびとによつて賞賛されている。またこの種の反応は、ぜんぜん非難するわけにもいかない。なぜならそれは、処罰というものを生じさせている諸方の一つであり、それに処罰は時として必要であるからである。そればかりではなく、精神の健全さという見地からしても、復讐の衝動はきわめて強くなりがちであり、そのためにそれは吐け口が与えられないと、当人の人生観全体が歪んできて、多かれ少なかれ狂気じみてくるかも知れないのだ。これがあらゆる場合に真であるとはいえないが、多くの場合に確かにそうなるのである。しかし他の面からすれば、復讐が極めて危険な動機である、

ということは述べておかねばならない。社会がそのことを認める限り、その社会は各自が自分の事件についてみずから裁判官となることを許すのだが、これはまさに法律が防止しようとしている事態なのだ。さらに復讐ということとは、過剰の動機となることが普通であり、望ましい処罰以上の処罰を科そうと求めるのである。例えば拷問によって罰せられるべきではないが、復讐欲に狂った人間なら、苦痛のない死はその憎悪の対象にとっては結構すぎる処罰だと考えるであろう。さらにそればかりではなく、そしてスピノザが正しいのはこの点においてなのだが、ある単一の情熱に支配された人生は、いかなる種類の知恵とも両立しないところの、狭量な人生なのである。したがって復讐そのものは、危害に対する最良の反応ではないのである。と、<sup>72</sup>こうしてラッセルは復讐感情について穏当な許容と適正な限界というものを示している。そして、スピノザの態度を類推しつつ、その言行について行くことの困難さを告白しながらも、その教説が説得的な力と勇気をもたらず場合があるということを確認している。すなわち、先の例についてスピノザなら、キリスト教徒の言うようなことを言うであろうし、またそれ以上のことも言うであろう。彼にとつては、あらゆる罪が無知に起因しているのであるから、彼なら、「彼らその為すところを知らざるが故に、彼らを赦す。」ということであろう。しかし彼は、罪の派生する源であると彼が考える視野の狭さを諸君が克服することを願うであろうし、どのようにひどい不幸がきても、自分の悲しみという世界に閉じこもってしまわないように、諸君を促すであろう。そして諸君が、その不幸をさまざまな原因との関係において眺め、またそれを自然の全体的な秩序の一部として眺めることによって、その不幸を理解するように願うであろう。スピノザは、憎悪というものが愛によって克服しうることを信じている。自分にこれが信じていることができたら、とわたしは望むのだが、わたしには信じられないのだ。ただし憎悪をいだいでいるひとを意のままにできる立場にいるひとが、相手に憎悪をかえすことを拒否する、というような例外的な場合は別である。このような場合には、罰せられない

ことに対する驚きが、改心させるような効果をもちうるかも知れない。しかしながら、邪悪な者が力をもっているかぎり、その相手に向かつて、自分たちは君たちを憎んではいけないのだと確信しても、たいした役には立たないのだ。なぜなら彼らは、その言葉の裏には別の動機があると考えるだろうからである。しかも諸君は、そのような彼らから、無抵抗主義によって力を奪うことはできないのだ、と。ラッセルの最終的理解は現実的である。中庸的なところ止まろうとするラッセルはスピノザ的地平には馴染むことが薄いであろう。ラッセルはやや悲観的な感覚からか、宇宙の究極的な善性ということに信仰をもたない人間にとつてよりも、問題は楽観的といわれることのあるスピノザにとつてはより容易だったのであると弁明している。ラッセルはスピノザの最終的な見地を次のようにまとめる。すなわち、諸君が、自分の不幸というものを現実にあるがままに眺め、時間の始まりから終わりにまでひろがっているさまざまな諸原因の連鎖の一部として眺めるならば、それが諸君にとつての不幸であるにすぎず、宇宙にとつてはそれが、究極的な調和を高揚するところの、単に一時的な不調和にすぎないことがわかつてくるだろう、と。そして、ラッセルはこのような考えを私は受け容れることができないとして、いわばその倫理観念を呈示する。すなわち、個別的な出来事はあるがままの出来事であり、全体のなかに吸収されることによって、別のものにはならないと私は思う。残忍な行為のおおのは、永遠に宇宙の一部なのであって、後にどのようなことが起ろうとも、それを悪でなく善だとすることはできないし、その一部を含んでいる全体に完全性を付与することもできないのである、と。しかしながら、とラッセルは言う。人間の通常の運命よりもひどい（と思われる）何事かを耐えねばならないのが運命である場合には、全体について考える、あるいはとにかく自分自身の嘆きよりも大きい事柄について考える、というスピノザの原理は有用な原理である。ありとあらゆる悪や苦しみを含んでいるにもかかわらず、人間の生活は宇宙の生活にくらべれば無限小の部分にすぎない、と反省してみることが慰めになるよう

な時さえあるのだ。このような反省は、一つの宗教を構成するには不十分であろうが、苦痛に満ちた世界においては、それも正気へ向かう一つの助けであり、完全な絶望からくる麻痺への解毒剤として役立つのである、と<sup>10)</sup>その推論の過程には深い人生経験がこめられていると思うが、スピノザ解釈に微妙な誤差が感じられる。その点を学問的にそして実践的にどう処理するかについては述べ尽くすことはできないであろう。ただ、そのことと関連してドゥルーズのスピノザ解釈とこれらの問題に関するその考え方が理解を深めるのに役立つであろう。

## (二) ドゥルーズのスピノザ理解

最近最も興味深いものはジル・ドゥルーズのスピノザ研究であろう。<sup>11)</sup>

まず、スピノザの生涯における禁欲的徳について、ニーチェを引きながら哲学者が禁欲的な徳——謙虚・清貧・貞潔——をわがものとするのは、およそ特殊な、途方もない、じつのところ禁欲とはほど遠い目的にそれを役立てるためであるとする。<sup>12)</sup> すなわち、謙虚も清貧も貞潔も、みずから「大いなる生者」として生き、われとわが身を、あまりにも誇らかな、あまりにも豊饒な、あまりにも官能的な原因のための一神殿と化す、哲学者一流のやり方であった。この哲学者を攻撃しようにも、慎ましく清貧で貞潔なうわべを攻撃してひとびとは自分が恥をかき、いたずらに憤激をつのらせるはかばかであった。また彼自身も、攻撃の嵐にさらされながら乗じられる隙をまったく与えなかった。そこに当時の社会背景のなかにおけるその孤独の意味もうかがえる。そしてその意味する最善の社会とは、思惟の力能に服従の義務を負わず、それを国家の規範に従わせることは社会自身の利益のために差し控えて、ただ行動に関してのみ規範への遵守をもとめるような社会であろう。<sup>13)</sup> デカルト主義についても同様に、それは決してスピノザの思想とはならなかった。いふなれば表装であり、デカルト哲学を自身に必要な表装として利用したのであ

る、と。<sup>10</sup>エチカの方法論と源泉について、ドゥルーズは否定的なものの解析と生への肯定を示している。スピノザは、否定的なものに蝕まれたこの世界のなかで、死や人々の殺戮衝動を、善悪・正邪の規範それ自体を疑問とするに足るだけの十分な信頼を生そのものに対して、生のもつ力に対していただいていた。そこに跳梁するいっさいの否定的なものの幻影をあばいてしまうほど、十分な信頼を生に対していただいていた。そして、生を辱め、破壊するすべての行為やふるまいには、すべての否定的なものには、その流れがひとつには外に向かい、ひとつには内に向かう、二つの源があると考える。怨恨とやましき、憎しみと罪責感・後悔、この二つの源泉は人間的意識のあり方に深く根差しており、新たな意識なしには、世界の新たなとらえ方、生への新たな欲望のあり方なしには、それを根絶しえないことを、徹底してあばき示し続けた。すなわち、スピノザは自身の感覚、実験をとおして、身をもって自身が永遠であることを確かめた、と。<sup>11</sup>そのようなスピノザにとつての生とは観念や理論の問題ではなく、一個のありようそのもの、すべての属性において同一の、ひとつの永遠な様態である、ということから、ドゥルーズは、幾何学的方法を風刺や嘲笑的態度の対極に位置づける。すなわち、幾何学的方法は、もはや単なる知的解説や講釈ではなく、創意工夫の方法であり、生そのものを光学的に矯正していく方法となる。人間がいわばねじれておかしくなっているのなら、このねじれという効果の結果は、それをその原因から幾何学的にとらえなおすことよって矯正されるであろう、と。このようにして、ドゥルーズは、エチカに唯一的生ということばを読み取る。生は思惟を包括するとともに、また思惟によつてしか包括・把握されないとということから、ただ思惟する者のみが、罪責感も憎しみも知らず、高い能力の生をかちえ、ただ生のみが、思惟する者を説明する。幾何学的方法と、レンズ磨きの職業と、スピノザ自身の生と、この三つはひとつの全体として理解されなければならないとする。スピノザを、見者にして生者のひとりに属するとし、いっさいの虚妄や情念、死を超えてその彼方にある生を透視させる、いわ

ば第三の眼、精神の眼に言及する。そして、そのような視力を獲得するためにこそ、謙虚・清貧・貞潔・質素といった徳は必要とされたのだとする。<sup>16)</sup>

ドゥルーズは、スピノザがあれほどに罵られ憎悪された理由に着目し、一連の実践的綱領として、「意識」、「価値観念」、「悲しみの受動的感情」に対する三重の告発を掲げるが、それは唯物論者、反道德者、無神論者という弾劾に相応する。<sup>17)</sup> 第一に、思惟を評価するために意識に対する評価の切り下げが行われる。すなわち、スピノザは「身体」という新しいモデルを提案する。いわゆる心身並行論の綱領はこれら両者の一方の他方に対するいっさいの優越を禁じているのである。スピノザが、身体に対する心のいかなる優位も認めなかったのは、心に対する身体の優位をうちたてるためではない。この心身並行論の実践的な意義は、意識によって情念(心の受動)を、それがくつがえしてしまうところに現れる。心身両系列のあいだには一方の他方に対するいかなる優越も存在しないということは、身体はわれわれがそれについても認識を超えており、同時に思惟(心)もまたわれわれがそれについても認識を超えているということである。身体のうちにはわれわれの認識を超えたものがあるように、精神(心)のうちにもそれに優るとも劣らぬほどにこのわれわれの認識を超えたものがある。したがって、みずからの認識の所与の制約を越えた身体の力能をつかむことがわれわれにもしてできるようになるとすれば、同じひとつの運動によって、われわれはみずからの意識の所与の制約を越えた精神の力能をつかむこともできるようになるであろう。重要なことは、それによって意識が思惟に対してもつ価値が切り下げられ、意識本位が崩されることである、と。このようにしてドゥルーズは、無意識というものが、身体のもつ未知の部分と同じくらい深い思惟のもつ無意識の部分がここに発見されるとする。<sup>18)</sup> ところで、意識は、その本性上、結果は手にするが、原因は知らずにいることから、もともと錯覚を起しやすくできている。すなわち、自己の身体や心が、その固有の構成関係のもとにどのよう

成り立ち、他の体や心が、それら個々の構成関係のもとにどう成り立っているのか、またそうしたすべての構成関係がたがいどのような法則にしたがって合一や分解をとげるのか、というようなことは、われわれがみずからの認識や意識の所与の秩序にとどまっているかぎり何ひとつわからない。要するに、そのままではわれわれは、ものごとの認識においても自身の意識においても、本来の原因から切り離された結果しか、非十全な、断片的で混乱した観念しかもてないようにできているということである。そういうわけで、幼児は幸福であるとか、最初の人（アダム）は完全であったなどということは考えられない。彼らは物事の原因も本性も知らず、ただ起きてくる出来事を意識するばかりで、その法則はつかめないままひたすら結果をこうむることを余儀なくされているために、なにごとも一喜一憂を強いられ、その不完全さに応じた不安と不幸のうちに生きているからである、と<sup>19</sup>その錯覚の原因系列をドゥルーズは三個掲げる。すなわち、一つは、目的因の錯覚であり、結果しか手にできない意識は、ものごとの秩序（順序）を転倒し、結果を原因と取り違えることによつて、自身の無知を補おうとすることである。二つは、自由裁量の錯覚であり、意識は自分が第一原因であると思うようになり、身体に対するおのれの支配力にその根拠を求めるようになる。三つは、神学的錯覚であり、もはや自分が第一原因であると想像できない局面では、意識はその根拠を神に、知性と意志をそなえた神にもとめるようになる。こうして、意識は文字どおり目を見開いたまま見ている夢にすぎなくなるといふ<sup>20</sup>。

第二に、いつさいの価値、とりわけ善悪に対する評価の切り下げが行われる。そして、それはドゥルーズによれば、道徳的评价ではない「いい」「わるい」を評価するためである。木の実を食べることの禁止についてのアダムの例が取り上げられ、アダムは原因について無知なために、神はただその木の実を摂取すればどういふ結果になるかを彼に啓示しているにすぎないのに、神が道徳的に何かを禁じているものと思ひ込んでしまうのだとドゥルーズ



は説明する。スピノザが何度もくりかえしてこれを例としてあげるのは、一般にわれわれが「悪」としてとらえている現象は、病いや死も含めて、すべてがこのタイプの現象、いいかえれば悪しき出会い、一種の消化不良、食あたり、中毒であり、つまりは構成関係の分解にほかならないからである。そこにあるのは、全自然の永遠の法則に従い、それぞれの秩序に応じて複合・合一をとげる各個の構成関係のすがたである。そこには「善」も「悪」もない。「いい」・「わるい」があるだけである。「いい」とは、ある体がこの私たちの身体と直接的に構成関係の合一をみて、その機能の一部もしくは全部が私たち自身の機能を増大させるような、例えばある食物と出会う場合のことである。われわれにとって「わるい」とは、ある体がこのわれわれの身体の構成関係を分解し、その部分と結合はしてもわれわれ自身の本質に対応するそれとは別の構成関係のもとにはいつてしまうような、例えば血液の組織を破壊する毒と出会う場合のことである。したがって、いい・わるいは、まずわれわれに合うもの・合わないものという客体的な意味をもっている。つぎに当の人間自身の生の二つのタイプを形容する主体的・様態的な意味をもつようになる。いい(自由である、思慮分別がある、強さをもつ)といわれるのは、自分のできるかぎりの出合いを組織立て、みずからの本性と合うものと結び、みずからの構成関係がそれと結合可能な他の構成関係と組合わさるよう努めることによつて、自己の機能を増大させようとする人間である。わるい(隷従している、弱い、分別がない)といわれるのは、ただ行き当たりばったりに出会いを生き、その結果を受けとめるばかりで、それが裏目にてたり自身の無力を思い知らされるたびに、嘆いたりうらんだりする人間であろう。<sup>21</sup>ここで、ドゥルーズは、エチカに生態の倫理という呼称を割り当て、モラルに道徳という呼称を割り当てて、スピノザの意図を明確化しようとしている。エチカ(生態の倫理)とモラル(道徳)との関係について、エチカがモラルにとって代わる、といわれる。道徳的思考がつねに超越的な価値にてらして生のありようをとらえるのに対して、エチカはどこまでも内

在的に生それ自体のありように則し、それをタイプとしてとらえる類型理解の方法である。道德とは神の裁きであり審判の体制にほかならないが、エチカはこの審判の体制そのものをひっくりかえしてしまう。道德的善悪という価値の対立に、生のありようそれ自体の質的な差異がとって代わる。このような道德的価値の錯覚は、意識の錯覚と軌を一にしている。理解していなければ、それだけ簡単にものごとは道德と化す。法則にしても、それをわれわれが理解していなければたちまち「すべし」というかたちをとって現れてくることは明白である。アダムの場合も、その問題の本の実と出会えば自分の身体がどうなるかという構成関係の法則を理解していないから、神の言葉を禁止命令として受け取る。自然の法則さえ、これまであまりに道德的な法（道德律、掟）と混同され、理解を危うくしてきたところから、スピノザにならってこれを自然の法則とはいわず永遠の真理と言おうとしている。意識の領域では、道德的な法とは、なすべきこと、あるべきこと（義務、本分、当為）であり、服従以外のなんの効果も、目的ももたない。そうした服従が必要不可欠の場合もあれば、その従うべき命令が十分根柢のあるもつともなものである場合もある。だが、問題なのは、こうした道德的もしくは社会的な法がわれわれになんら認識をもたらさず、何も理解させてくれないということであり、最悪の場合には、压制者の法の如くそれは認識の形式そのものを妨げる。最善の場合でも、法はただたんに認識を準備し、それを可能ならしめるにすぎない（キリストの法）。この両極端の間では一般に法は、その生のありようゆえに認識するだけの力をもたない人々のもつとで、認識の不足を補う役割を果たしている（モーゼの法）。だが、いずれにしても認識と道德とは、「命令」に対する「服従」の関係と「認識されるもの（真理）」に対する「認識」の関係とは、そこに本性上のちがいがあつた。スピノザは神学の悲劇、神学の有害性を実践面でのこれらのものの混同に見ていたことが指摘される。命令と理解されるべきこととを、服従と認識それ自体とを、「存在（かくある）」と「神の意志（かくあれ）」とを混同してきた長い錯誤の

歴史があつた。法は、どこまでも価値の善悪をめぐる対立を決定する超越的な權威であり、認識は、どこまでもありようの「いいい」・「わるい」をめぐる質的な差異を決定する内在的な力能である、と。<sup>22</sup>

第三に、いっさいの悲しみの受動的感情に対する評価の切り下げが指摘される。スピノザはたえず三種類の人物を、隷屬者と圧制者と聖職者とを告発しつづけているとする。悲しみの受動的感情にとらえられた人間、この悲しみの受動的感情を利用しそれを自己の権力基盤として必要としている人間、そして最後に、人間の条件や人間のそうした煩惱としての受動的感情一般を悲しむ人間である。<sup>23</sup>そこにドウルーズはスピノザの生の哲学を見、ニーチェに先立って、生に対するいっさいの歪曲を、生をその名のもとにおとしめるいっさいの価値觀念の告発者を見て取る。文字どおりそれはわれわれを生から切り離すいっさいのものを、われわれの意識の制約や錯覚と結びついて生に敵対するいっさいの超越的価値を告発するものである。われわれの生は、善悪、功罪や、罪とその贖いといった概念によつて毒されている。生を毒するものは憎しみであり、この憎しみが反転して自己のうえに向けられた罪責感である。<sup>24</sup>類や種による超越的規範にもとづくとならぬ方には、まだ「道徳的」な視点が含まれているのに対して、エチカとはエトロロジー（動物行動学、生態学）であり、これは、どんな場合にもただ触発に対する変換能力から人間や動物をとらえようとする考え方に立つものである。こうしてエチカの実践的な問題は三重のものとなる。まず、自然においてわれわれの置かれた境遇からは、悪しき出会いや悲しみを余儀なくされているようにみえるのに、いかにして最大限の喜びの受動に達するか、またいかにしてそこから自由で能動的な感情へと移行するかという問題。自然的条件からすれば、われわれは自身の身体や精神についても他のものについても、非十全な觀念しかもてない運命にあるようにみえるのに、その能動的な感情はいかにして十全な觀念を形成するにいたるのかという問題。最後に、われわれの意識は分かちがたく錯覚と結びついているようにみえるのに、いかにしておのれ自身や神および

他のすべてのものを自覚するまでになるかという問題である。ドウルーズによれば、エチカのすべての道は内在に徹するところに切り開かれる。そして内在とは、まさに無意識そのものであり、同時にその無意識を克服することなのである。<sup>22)</sup>

こうして、エチカの根幹をなす理論、実体の唯一性、属性の一義性、神の内在性、すべての存在の普遍的必然性、心身並行論等々は、意識、価値観念、悲しみの受動的感情をめぐる三つの実践的綱領と不可分に結び付いていることが示される。

さらに、悪についての問題を具体的にスピノザはどのように考えていたか。これについてもドウルーズが、ブレイエンベルフとの往復書簡などを引いて追究しているところが、本稿の関心と結びついてくると思われる。一七世紀における合理主義に常套的にみられる悪についての考え方の一つは、悪はなにもでもない、何の価値も力ももたないとするものであったが、それをスピノザはどのように根本的につくりかえてしまおうとするのか。これがブレイエンベルフとの往復書簡で追究された問題であったとし、スピノザによれば、悪がなにもでもないのは、ただ善のみが存在し、それがすべての存在を支えているからではないのであり、善もまた悪と同様になにもものもなく、「存在」そのものが善悪を越えているからである、とする。<sup>23)</sup>

ブレイエンベルフの最初の質問は、いかにして神は「悪しき意志」、たとえば禁断の木の実を食べようとするアダムの意志の原因となりうるか、というものであった。スピノザはこれに対して、この木の実の禁止は、神がアダムに対して、その木の実を食べれば消化不良で死を招く結果になるだろうことを啓示した点にあると答えている。ドウルーズによれば、それはすなわち、神は何も禁じているのではなく、アダムに、問題の木の実はその組成によって彼の身体そのものの構成を分解してしまっだろうと教えているにすぎない。その木の実はいわば砒素としてはた

らくのである。いつさいの悪しきことはいわば中毒、食あたり、消化不良として、また、個人的な要因を考慮に入れば不耐性やアレルギーとしてとらえるべきだとする基本綱領をのべたものであろうとする。<sup>93</sup>それは、人が悪徳といわれるものを避けるのは、それが悪徳であるからではなく、それが個人の本性に反するからであり、すなわちそのことは人が自分の嫌いな食べ物を避けるのと同じことなのだと理解されるであろう。スピノザは、悪はなにもでもないとする古典的な綱領に、ある特殊な意味を与えたことになる。どのような場合にも、そこには複合・合一をとげるいわゆる構成関係がかならず存在する。自然の秩序に従って複合・合一をとげる構成関係は、必ずしもある特定の構成関係の保存と一致するとはかぎらず、その特定の構成関係は分解されてしまうことも、なくなることもありうるというだけである。その意味において悪（それ自体としての悪）は存在せず、わるいもの（自分にとつてよくないもの）があるにすぎない。<sup>94</sup>

ドゥルーズは、スピノザにおける中毒のモデルは、どのような場合にも、どれほど複雑な場合でも通用し、ただ単にわれわれがこうむる悪（害悪、わざわい）について通用するばかりでなく、われわれがおかす悪についても通用するという。われわれは害悪の受け手となるだけでなく、その与え手ともなり、自分自身が毒素や毒物としてはたらくこともある。ブレイエンベルフはみずからその例をあげている。殺人の場合は、私は他の人間の身体のもつ特有の構成関係を分解してしまう。盗みの場合には、私はある人間とその所有物とを結びつけている構成関係を分解してしまう。姦通の場合も、夫婦を構成する結合関係は契約にもとづく制度的・社会的なものではあるが、それなりにやはりあるタイプの個性性をかたちづくっているのであるから、一夫婦のもつ特有の構成関係、配偶者との関係が分解されてしまう。<sup>95</sup>このモデルを念頭においたブレイエンベルフの疑問としてドゥルーズは次のように記述している。それではいかにして悪徳と美德、犯罪と正当な行為は区別されるのか。いかにして悪は、神がその責任

を負わず原因となることもない、まったくの非存在に帰するのか。じつさい、もしどんな場合にもそこには複合・合一をとげる構成関係が必ずあり、同時にその一方で分解をみる構成関係もあるというのが本当だとすれば、何をしても価値のうえで優劣はないと認めざるをえなくなるのではないか。この世界は永遠の絶えざる混乱のうちに置かれ、われわれ人間も動物と変わらないことになってしまわないか。また、他人の妻と性行為をおこなっても、その行為がそれ自体としてもつ積極性においては自分の妻とおこなう場合となら変わりはない以上、悪もまた善と同様なにがしかの価値をもつことを認めざるをえないのではないか、と<sup>39</sup>。これに対し、スピノザは、区別すること  
は可能であり、また必要でもあるとし、行動の論理に基づいてその区別を説いているのであり、ただその論理があまりにも独特なために、その答えは一見きわめてわかりにくいものにみえるのだ、とドゥルーズは言う。そして、ネロによる母親殺しの例などをとりあげている。ネロによる母親殺しもそれがなにかある積極的なものを含むかぎりにおいては犯罪ではなかった。オレステスも外見的には同じ行為をしたが、ネロほど厳しい断罪を受けていない。ネロの犯罪は一にかかってネロがこの行為によってみずからを忘恩、無慈悲、不孝の徒として示した点に存する。この意味をドゥルーズはエチカの説明から理解している。たとえば、殴るといふ行為のどこが積極的なのか、どこがいいのかといえば、それはこの行為が私の身体の一能力を表現している点にある。どこがわるいのかといえば、それはこの行為によつてその構成関係が破壊されてしまうようなものの像と結びついたとき（例えば私が誰かを殴つて殺してしまう場合）、そこに現れる。同じ殴る行為でも、その構成関係がこの行為のそれとひとつに組み合わせられるようなものの像と結びついていたら（例えば鉄を打ち鍛える場合のように）、それはいい行為であったことだろう。どのような行為も、それが直接的になんらかの構成関係を分解してしまう場合にはつねにわるい、反対にそれが他と直接的に構成関係の複合・合一をみる場合にはつねにいい行為であるということである<sup>40</sup>。ドゥルーズはス

ピノザの解答を次のように要約している。すなわち、悪徳と美徳、わるい行動とよい行動の区別はたしかに存在する。しかし、この区別は、その行為自体や行為の像のいかんにかかっているのではない。いかなる行動も、それ自体だけをとればいいわけでもわるいわけでもない。それにまたこの区別はその行動の意図、いいかえればその行動が導く結果の像にかかっているのではない。ひとえにそれは、その決定のされ方、いいかえればその行為の像がどのようなものの像と結びつくか、その結びつく相手の像にかかっている。ともに固有の構成関係のもとにあるその行為の像と相手の像の、両者の構成関係の連関にかかっている。その行為は、それがその構成関係を分解してしまふようなものの像とむすびついているのか、それとも自身の構成関係がそれとひとつに組合わさるようなものの像と結びついているのか、と。そして、自然あるいは神の視点からすれば、どんな場合にも、そこには複合・合一をとげる構成関係が必ずあり、永遠の法則に従って複合・合一をとげる構成関係のほかにはなにも存在しないから、そういう意味で、悪はなにもでもないか、ということが理解できるのだと言<sup>95</sup>う。

ドゥルーズは、ブレイエンベルフのさらなる疑問の余地を示す。仮に自然の法則に従って複合・合一をとげる構成関係の観点からすれば悪はなにもでもないとしても、それら個々の構成関係のうちにおのずから表現されている本質についても同じことが言えるのか。どのような行為も所業もそれ自体としてはひとつとしく完全であるとしても、その行為の当事者各人はそうではないし、各個の本質もひとつとしく完全というわけにはいかなないとすればどうか。犯罪をおかすこと、ことに人を殺すこと、あるいは自殺することさえも、ある種の本質には属しているのではないか。犯罪を、毒ではなしにおいしい食べ物として受けいれるような本質もあるのではないか。また、どんな場合であれ不幸が私の身に起こるときには、すなわちこの私の構成関係のひとつが分解されてしまうときには、たとえ自然において別の構成関係が複合・合一をみようとも、その不幸な出来事は私の本質に属していないだろうか。盲目と

なること、あるいは犯罪者となることが私の本質に属するということもありうるのではないか。たとえスピノザが各個体の構成関係の次元からは悪を追放することに成功したと認めるとしても、これを彼が、個々の本質の次元——そうした構成関係より深い個的・特異的な本質の次元——からも追放することがはたしてできるのだろうか、と。これに対して、スピノザからは、もし犯罪が私の本質に属しているのならそれは純然たる徳であるというほかはないだろう、というまことにそつけない返答が返ってくるだけだが、まさしく問題は本質に属するとはどういう意味なのかということではないか、とドウルーズは言う。<sup>26</sup>

そして、スピノザの綱領を敷衍するかにようにドウルーズは独自の解釈を展開する。存在（現実の生）は試練である。しかしそれは物理的・化学的な実地の試練であり、実験であつて、道徳的善悪による審判とは違う。実際にはわれわれは、どこまでもわれわれ自身によつて、そのときどきのわれわれの状態にしたがつて、裁かれるにすぎない。そうした個々の状態の物理化学的な実地の試練こそが、道徳にもとづく審判とはまったく逆に、生態の倫理（エチカ）をかたちづくつてるのである。本質は永遠である。ただし、この本質の永遠性はあとから（来世において）訪れるのではなく、持続における現実の存在と厳密に同時にあり、それと共存している。われわれがもし、現実存在しているあいだに、自身の活動力を増大させるようなそうした諸部分を形成することができたとすれば、このとき同時にわれわれは、他のものには依存しない、いいかえればわれわれ自身の内包する強度の部分にかもとづかない（能動的・自己発動的）変容を、それだけ多く実地に味わうことになる。反対にもしわれわれが、そうした自分自身を構成する諸部分や他のもののそれをたえず破壊し、分解しつづけたとすれば、このわれわれの内包する永遠の部分、われわれの本質的な部分は、それ自体に由来する触発⇨変容をこくわずかしかもたず、またもちえないし、それにもとづく幸福などとうてい味わえないことだろう。それが、つまりは「いい」人間と「わる



い」人間の最終的な違いなのだ。ありようのいい人間、強い人間とは、存分に、高い強度をもっておのれの存在をまっとうし、生きながらにして永遠性をかちとってしまうような人であり、そうした人間にとっては死も、どこまでも外延上のもの、外部からおとずれるものでしかなく、たいしたことではなくなってしまう。したがって生徳の倫理（エチカ）における試練は、来るべき（＝最後に待つ）延期された審判とはまったく反対に、道徳的秩序をあとから回復するのではなしに、各個の本質やその状態個々のもつ内在的な秩序を、即座にいま確認していくのである。総合して賞罰の裁きをくだすのではなしに、この倫理的試練は、どこまでも実地にわれわれ自身の化学的組成を分析するにとどまるのである、と。<sup>97</sup>このようにドゥルーズは、スピノザの重用したという中毒のモデルの普遍性を呈示するのであるが、なお実際にスピノザのテキスト全体から現実を確認する必要があるだろう。それがまた現代社会の尖端的部分においてでもあらたな倫理観念の創出となることができるのかどうか、さらに検討を要する。

(注)

- (1) ラッセル、市井三郎訳『西洋哲学史三』みすず書房、一九七〇年、五六三頁。
- (2) 同、五六四頁。
- (3) 同、五六七頁。
- (4) 同、五七〇頁。
- (5) 同、五七一頁。
- (6) 同。
- (7) 同、五七一、五七二頁。

- (8) 同、五七二頁。
- (9) 同、五七二、五七三頁。
- (10) 同、五七三頁。
- (11) ドウルース、鈴木雅大訳『スピノザ―実践の哲学』平凡社ライブラリー、二〇〇二年。
- (12) 同、一一頁。
- (13) 同、一二、一三頁。
- (14) 同、二〇、二一頁。
- (15) 同、二八、二九頁。
- (16) 同、二九、三〇頁。
- (17) 同、三二頁。
- (18) 同、三三ないし三五頁。
- (19) 同、三五ないし三七頁。
- (20) 同、二七、三八頁。
- (21) 同、四一ないし四三頁。
- (22) 同、四四頁。
- (23) 同、四五頁。
- (24) 同、四五、四六頁。
- (25) 同、四七頁。
- (26) 同、四七、四八頁。
- (27) 同、四九、五〇頁。

- (28) 同、五一ないし五四頁。
- (29) 同、五六、五七頁。
- (30) 同、五七、五八頁。
- (31) 同、五八、六一頁。
- (32) 同、六一、六三頁。
- (33) 同、六三、六四頁。
- (34) 同、六四、六五頁。
- (35) 同、六六、六七頁。
- (36) 同、六七ないし六九頁。
- (37) 同、七三ないし七五頁。