

ジル・ドゥルーズ著

『スピノザと表現の問題』抄訳No. 2

河津邦喜

第12章「様態の本質：無限なものから有限なものへの移行」；永遠・無限な性質である各属性は、その限り不可分であるが、ある無限な量を持つ。属性の質的無限の外に、二つの様態的な量的無限があり、その量は或る条件下では可分的となる。属性は互いに様態的に区別される諸部分を持つ。『エチカ』において、部分という語は、内包的部分（力能の度合）と、外延的部分という、二つの仕方理解される。

スピノザが様態の特異な本質と呼ぶものは、論理的可能性でも数学的構造でも形而上学的存在でもなく、物理的实在性である。様態の本質は、様態そのものの現実存在とは区別される一つの現実存在を持つ。様態が現存せずともその本質は現存し、それ故現存しない様態は決して可能的なものでなく、それは（その本質が属性の内に含まれるのと同じ仕方）その観念が必然的に神の観念に含まれるような対象である。現存しない様態の本質は、ライブニッツとは異なり、現実存在へ移行する傾向を持たないし、何も欠いていない。様態の本質は、現存様態に劣らず、神を作用原因とする。スピノザが、様態の本質は現実存在を含まないと言ふとき、それは本質は様態の現存の原因でないということだけでなく、本質はそれ固有の原因でないということをも意味している。ここで、デカルトとスピノザの一見類似した理論を混同すべきではない。デカルトが、神は本質そのものを創造すると言ふとき、それは神はどんな法則にも従属せず、神は可能なものも含めてすべてを創造するということを意味するが、スピノザは逆に、本質は可能なものでなく、それはその原因によって現実存在を持つ、と言おうとしている。様態の本質が可能なものと同一視されるのは、我々がそれを抽象的に考察し、それを実在的・現実的なものとして立てる原因から切り離すためであり、その際各本

質は互いに切り離して考えられてしまう。しかし、あらゆる本質が互いに適合するとしたら、それらが互いに原因でなく、全てが神を原因とするからである。我々が本質をその原因に関連付けて考察するとき、全本質は共存し適合して現実的に無限な全体を形成する。しかしそれでは、様態の本質はどのように互いに区別され、それ自信の特異性を保つのか？この問題はスピノザ哲学の内に多くの困難をもたらしたが、彼は初めから明確な解答も、問題の明確な措定も持たなかったように見える。

しかし、個体化過程の原理として、様態の現実存在による外在的区別は不十分であり、それとは別の、様態の本質間の内在的区別が必要ではないだろうか？白さは可変的な強度を持ち、各強度は、形がそれが描かれる壁に付加されるように白さに付加されるわけではなく、強度の度合は白さの内在的様態であり、その白さは、或る様態性の下で人がそれを考えるものと一義的に同じであり続ける、とドゥンス＝スコトゥスは言った。スピノザにおいても同じではないだろうか？様態の本質は内包量であり、属性＝質はその形相的根拠を変えることなくそれを触発する度合の全てを包みつつ、それがそれであるところのものであり続ける。様態の諸本質は属性とは区別されるが、それは強度が質と区別され、互いに多様な強度の度合のように区別されるのと同じようにである。スピノザはこの理論を顕示的に展開することなく、様態の本質に固有な特異性の観念の方へ向かって進んでいる。

態様の諸本質は、属性の内に含まれ、「原因によって」無限な系列＝全面的適合のシステムを形成し、外在的な仕方では区別されず不可分であるが、特異であり、内在的に区別される。この具体的システムの中で、あらゆる本質は（劣った度合の本質も優越した度合の本質も）各自の生産の内に含まれているが、或る還元しえない度合として産出される⁽¹⁾。これが諸本質の「集蔵」のシステムである。

注

- (1) ライブニッツにおけるように特殊な本質の各々の内に本質が全て含まれている（ミクロコスモス）のではなく、スピノザにおいては、本質全ては各々の本質の産出の内に含まれている。

第13章「様態の現実存在」；我々は実態の性質と対立させて、様態の区別を数的区別とみなし、様態的量を数と同一視してきたが、実は、数は量を想像する一つの仕方、様態を抽象的に考える一つの仕方に過ぎない。第一の様態の無限（内包的無限）は外的部分に分割できないが、数はそれを互いに分離し、それらをその産出の原理から分離して、抽象的にそれらを把握する。第二の様態の無限（外延的無限）は確かに外延的部分に分かたれるが、その部分への分割は常に無限な全体によって進む。その全体は常にそれと指定できる数全てを超えている。我々がそれを数によって説明するとき、我々は様態の現実存在を取り逃がし、虚構しかつかまさない。『マイエル宛の書簡』の内にあるこの外延的無限は、『エチカ』では、現存する様態が持つとされる「非常に多くの数」に当たる⁽¹⁾。様態の現実存在とは、非常に多くの数の部分（外延的部分）を現実を持つことであり、様態は他の様態を原因とするが、様態それ自身が多くの部分からなり、その部分は外からやって来て、様態が外的原因によって現存するや否やその様態に帰属し始め、様態が現存する限りで諸原因の戯れの下で更新し合い、様態が減するや否やそれに帰属することを止める。無数の部分に最大と最小という限界を造るのは様態の本質であり、もしその力能の度合が、或る様態の二倍であるような様態を考えるなら、後者は前者のに倍の部分から成る。極限では、無限な全体が無限にあり、それは同時的・継起的なもの全ての全体としてある。

外延的部分とはアトムではない。アトムは空虚を含意するし、アトムの無限性は何等の限界にも関わらない。また、無限可分性の潜在的項でもない、そのような項は、より大・より小なる無限を形造れない。外延的な究極的部分は、或る現実的無限の、現実的な無限小の部分である。絶対的に単純な究極的部分という観念と、無限分割の原理との間には、この分割が現実的に無限でさえあれば、何の矛盾もない。無数の外延的部分に分割されているのは、属性の持つ外延量であり、その諸部分は全体では相互関係の下で無限に変化する宇宙を形成し、この宇宙は神の全力能に対応している。しかし、あれこれの一定の関係の下ではその諸部分はより大・より小の無限の全体を形成し、この全体は力能のあれこれの度合（様態のあれこれの本質）に対応している⁽²⁾。

この図式は、『エチカ』における物理学と本質の理論の間にあるように見える

矛盾を解決する⁽³⁾。外延的部分と本質（内包的部分）とは一対一対応せず、どんな小さな内包的部分にも、無数の外延的部分が対応する（シャボン玉は一つの本質を持つが、その部分はこの本質を持たない）。現存様態は複合的であり、単純物体は固有の本質も固有の現実存在も持たず、ただ互いに外的に区別され、現実存在を構成している。

様態の本質は、対応する特徴的關係の内でも己れを表現するが、この関係とは混同されない。無数で任意の外延的部分を或る関係の下に入らせるのは、本質やその産出法則ではなく、純粹に機械的な法則であり、延長の場合は運動を伝達する法則である。それによって単純物体は無限かつ可變的な集合へとグループ化される。この集合は恒常的であり、運動量によって定義される。本質から様態の現存が展開することも本質が關係の実現を規定することもない⁽⁴⁾。本質の産出の法則と關係の構成の法則とを混合すべきではない。關係は固有の法則に従って構成・分解される。様態の現存への移行を規則づける關係構成の法則は本質の内には含まれていない。この法則は何か、如何に構成されるか、を知るには、經驗的な研究を要する。本質はその原因によって必然的に存在し、様態はこの本質に対応する諸關係へと諸部分を入るよう規定する諸原因によって必然的に現実存在へと移る。

この二つの因果性の形式は、二つのタイプの様態的區別を定義する。第一に、様態の本質は属性の内に含まれたものとしてのみ現存し、その觀念は神の觀念に含まれたものとしてのみ現存する。あらゆる本質は、属性の内に「集蔵」されており、各本質は内包（内在）的にのみ區別される。本質が存在し神の本質を各々がその力能の度合に従って表現するのはこの形式の下で、である。しかし第二に、様態が現実存在に移行するとき、様態は外延的部分を獲得し、それによって現存する様態は属性と外的に區別され、互いに外的に區別される。『形而上学思想』は、「現実存在の存在」を「神の外なる事物の本質そのもの」として、その本質が「神の属性の内に含まれた」限りでの事物を指示する「本質の存在」と対比して、定義した。ここでは、本質と現実存在との區別は実在的區別でなく、本質の現存は神の属性の内でも本質を指定することであり、事物そのものの現存は属性の外で外在的に本質を指定することである。『エチカ』においてもこの考えは変わらない。

しかし、この考えは内在性の原理と根本的に対立するように見える。内在性の

観点からは様態は現実存在へ移行しつつも実態に帰属することを止めないはずだからだ。実はスピノザは、現存する様態は実体の内に含まれることを止めると言うのではなく、実体もしくは属性の内に「もはや単に」含まれることはない、と言うのである。属性の外といっても、この外的区別は単に様態的であり、実体的ではない。カントは空間を外在性の形式だとし、しかしこの外在的形式は内在性の形式に劣らず自我に内在的だ、と説明している。全く別の主題に関わっているが、スピノザにおいても同様である。外延量は内包量に劣らず属性に帰属するが、現存様態を属性に外的で互いにも外的なものとして示す。しかし外延量は、それが様態化する属性の内に（現存様態と同様）含まれている。この様態的＝外在的区別は次のことを意味する。様態が外在的指定の対象となるとき、それは集蔵の形式（様態の本質が属性の内に含まれる形式）の下に現存することを止める。様態の新たな現存は外折であり、現存する様態は属性をその様態の特徴的關係の下で外折し、その外折の仕方は他の仕方と外的に区別される。属性はもはやそれが集蔵し含む様態の諸本質の内で己れを表現するのではなく、現存様態の内で己を表現し、様態は一定の仕方、様態の本質に対応する関係に従って、属性を外折する。様態的表現は集蔵と外折のこの二重の運動からなる。

注

- (1) 中心を同じくしない二つの円の間に含まれた距離の不等性の総和は、それと指定できるあらゆる数を超えている。この無限な量は根源的な三つの否定的性格を持つ。まず、恒常的でなく、それ自身と等しくない。それは、より大・より小として考えることが出来る。第二に、それは本当の意味での「限界のないもの」ではなく、或る限界に関わる。二つの円に挟まれた最大の距離と最小の距離があり、この距離は限定された空間に関わる。第三に、それは部分の数によって無限なのではなく、それが常に無限だからこそ、あらゆる数を超える多数の部分に分かたれるのである。
- (2) 例えば、延長属性は様態的な外延量を持ち、それは無数の単純物体（外延的部分）に現実的に分割される。諸部分は運動と静止とによってのみ、互いに区別され相互に関係する。それらは常に無限な集合によってグループ化され、各集合は或る運動と静止との関係によって定義される。無限な集合はこの関係の下でこそ、様態の或る本質に対応し、延長の内でその様態の現実存在を構成するのである。もし無限な集合全ての集合を、諸関係全体の下で考えるなら、「運動している物質のあらゆる変奏の総体」

つまり「宇宙全体の形姿」が考えられる。この総体は、諸様態のあらゆる本質を含む限りで、神の全能力に対応している。

- (3) 単純物体は、外からのみ運動と静止へと決定され、固有の本質を持たないように見えるが、何等の本質も持たないものは現存しえないはずだというのが、その矛盾である。
- (4) スピノザにおいて現実存在への移行は、可能なものの、実在的なものへの移行ではない。

第14章「身体は何を為しうるか」；有限様態を表現する第一の三つ組（本質・特徴的關係・外延的部分）は、『エチカ』において、類義語の体系によって、第二の三つ組（本質・触発される能力・触発）に導く。外延的部分が様態に或る固有の特徴的關係に入ることは、触発がその様態の触発される能力を満たすようになることであり、部分間で関係が維持出来なくなることは、触発が能力を満たすことが出来なくなることである⁽¹⁾。

様態に与えられる受動的触発には二種類ある。身体の状態又はこの状態を指示する観念と、身体の時間的変容又はこの変容を包括する観念、である。前者は、或る物体の我々の身体への結果（身体の現在の構成）と、非十全的な観念（想像）である。この観念は我々の理解する力能によって形相的に説明されない。後者は、我々の身体の過去・現在の状態変化と、感情である。この感情は非十全な観念から生じ、この観念を質量・作用因とする。これに対して、十全の観念は我々の理解する力能を形相因にするものとして説明され、この観念は能動感情の質料・作用因であり、我々の本質はこの感情の十全な原因である。

有限様態の現存的変容についての理論は『エチカ』において非常に重要である。第一の水準では、或る様態の受動的触発は常に変化しているが、その触発される能力が受動的触発によって満たされる限りで、この能力は作用を受ける力能として我々に現れる。その能力は能動的触発によって満たされる限りで作用する力能として現れる。触発の受働と能動との割合が如何に変化しようとも、触発される能力は一定のままである。ここでは、能動的触発と受動的触発は互いに妨げ合っている。だが、第二のより深い水準では、現存様態の触発される能力や特徴的關係は一定でなく、或る幅の枠内で変化する。第一の水準では、作用する力能と受

ける力能とは異なる原理を構成しているかのように見なされるが、それは触発を抽象的に考えるからである。具体的に考えるなら、我々の作用を受ける力能は単に、作用する力能の限定に過ぎない。前者は積極的なものを何も表現せず、後者の限定を包括するに過ぎず、後者の最低の度合にほかならない。後者こそ、触発される能力の実在的・積極的・肯定的な唯一の形式である。我々の触発される能力は受動的触発によって満たされる限りでその最小限度にまで引き下げられる。第一の水準は物理学的発想に立ち、ここでは様態は常に可能な限り完全である。第二の水準は形而上学的・倫理的発想に立ち、我々はここで不完全で無能力であり、我々の本質から分離され、己れの為しうるところのものから分離される。しかし作用する力能が我々の本質と触発される力能の唯一の肯定であることを、我々は推論によって知りうるが、この知識は抽象的なままであり、我々自身が具体的に能動的になろうとしない限り、この作用する力能が何であるか、如何にそれを獲得すべきかを知ることはないだろう。

さてライブニッツは、スピノザにおいては被造物が無力なものとなり、単なる幻影、唯一の実態の空想的投影物となる、と批判した。この批判は正当でない。実は、彼等の哲学は共通の企てを持ち、新しい「自然主義」の二側面を成す。この自然主義こそ反デカルト主義の真の意味である。デカルトは数学的・機械論的科学的企てを極限まで推し進めることで17世紀前半を支配した。その結果、自然からあらゆる潜在的・内在的能力が剥奪され、自然は脱価格化された。デカルトの形而上学は、自然に外に（自然を考える主体、自然を創造する神、の内に）存在を探求することでこの企てを補完した。反デカルト的反動の内では逆に、力や力能を備えた自然の諸権利を復活させることが問題となった。しかしまた、デカルトの機械論によって獲得されたものを保存することも、問題であった。それは、あらゆる力能は現実的であり、現実態においてあること、自然の力能はそれを実在化する隠れた存在や靈魂や精霊に訴えるような潜在性では、もはやないことだ。ライブニッツはこのプログラムを完全に定式化したし、スピノザのそれも全く類似のものだった。彼等は、自己満足している機械論の代表者としてボイルを攻撃する。物体の内では全てが形と運動によって造られると言うだけでなく、どのような形や運動が如何なる物体を造るのかをも問わなくてはならない。機械論は物

体の本性や本質の観念を排除せず、逆にあれこれの形・運動、運動と静止のこれこれの割合の充足理由として、それを要求する。機械論が無限に構成された現存する諸物体を支配してるが、この機械論は先ず、触発される能力（作用し作用を受ける力能）の力学的理論に送り返す。そして最後に、特殊な本質の理論へ送り返す。本質は、この作用し作用を受ける力能の諸変奏の内に、己れを表現する。スピノザにおいてはライプニッツ同様、三つの水準が区別される；メカニズム、力、本質。だから、この二人の哲学の真の対立は、ライプニッツがスピノザ哲学は被造物からあらゆる力能やあらゆる活動性を奪ってしまうと主張するときの、この非常に一般的な批判の内にそれを採してはならない。実際は実践的な理由が問題なのであり、それは悪、摂理、宗教の問題に渡っており、その全体の中で哲学の役割の実践的な概念に渡っている。しかし、この対立は思弁的な形式をも持つ。両者とも機械論を乗り越えるが、異なる仕方で行う。例えば、ライプニッツによると、コナトゥスは物理学的には、物体の運動へと向かう傾向を、形而上学的には、本質の現実存在へ向かう傾向を指示する。スピノザにおいては、様態の本質は「可能的なもの」でなく、何も欠いていず、現実存在へと向かう傾向を全く含まない。様態が現存するときのみ、その本質はコナトゥスとして規定される。コナトゥスは、現実存在がいったん与えられるとそれに固執する努力でしかない。それは本質の現存的機能、様態の現存の中で本質の肯定を指し示す。だから物理学的にも、コナトゥスは運動への傾向ではない。単純物体は外部から運動へと規定される。また、ライプニッツは事物に対して、それに内属する固有な力を認めたが、その力を実体としての個体的本質と見たが、スピノザは事物を唯一の実体の様態と見た。結局、ライプニッツにおいては、メカニズムを超越するものは、部分的に超越的なままである目的性の要求である。もし諸本質が実体として規定され、現実存在へと移行する傾向と不可分であるとすれば、それは諸本質が目的性の秩序の内で捕らえられているからである⁽²⁾。スピノザにおいては、メカニズムを超越するものは、絶対的に内在的な純粋な因果性の要求である。ただ因果性のみが現実存在を考えさせ、それを考えるのに因果性で十分である。内在的因果性の観点からは、様態は力や本質を欠いた現われではない。この因果性は、諸事物にその固有の力ないし力能を与える。ライプニッツと異なり、スピノ

ザの力学と「本質主義」は、慎重にあらゆる目的性を排除する。スピノザのコナトゥス理論は、力学からあらゆる目的論的含意を取り除くこと以外の機能を持ちはしない。もし自然が表現的だとしても、それはさまざまな水準が互いに象徴化するという意味ではなく、記号、象徴、調和は、自然の真の力能から排除される。

結局、様態の完全な三つ組は次のようになる：様態の本質は特徴的關係の己れを表現する、この関係は触発される力能を表現する、この力能は可変的な触発によって占められる（この関係は互いに更新される諸部分によって実現される）。

注

- (1) 神と様態は三つの点で異なる。①神の本質は絶対的に無限な力能であり、無限な仕方（原因による無限）で触発される能力を持つ。現存様態の本質も力能であるが、非常に多くの仕方（より大・より小なる無限）で触発される能力を持つ。②神の能力は己れを原因とする能動的触発（触発される事物の本性によって完全に説明される触発）によって満たされるが、現存様態の能力は可変的な仕方でも外からの受動的触発（触発される事物の本性を包括するものの、他の事物からの作用によって説明される触発）によって満たされる。③神の触発は、様態の本質と現存存在そのものだが、様態の触発は、第二度の触発（触発の触発）である。
- (2) この目的性の秩序との関係で、神は諸本質の内を選択し、本質はこの選択に従属さえする。このように世界を統べる目的性は、この世界の細部の内に再発見される。派生的力は、それに類似した調和の証しとなっており、この調和のおかげで世界はその部分に至るまで最善なのである。そして諸実体と派生的力を支配する目的性の原理があるだけでなく、メカニズムと目的性との間に合目的一致がある。ライブニッツにおける表現的自然は、その諸水準が階層化され、互いに調和し特に「その間で象徴化」するような自然である。そこでは表現は決して象徴化と切り離せず、この象徴化の原理は常に目的性である。

第15章「三つの秩序と悪の問題」；属性は三つの仕方でも己れを表現する；その絶対的本性の中で（直接無限様態）、様態化される限りで（間接無限様態）、或る一定の仕方でも（現存する有限様態）。スピノザは延長の二つの無限様態（運動と静止、全宇宙の形姿）を挙げているが、運動と静止そのものが、二つの仕方でも考えられる。それは第一に、様態の本質を永遠に表現する限りで、諸関係全てのみなならず、属性の内なる全本質を包括する（それは現存しない事物の本質さえ含み、

様態的な外的部分を持つ以前に延長を触発する)。第二に、外延的部分を一時的に包摂する限りで、外延的部分の可變的な無限集合をグループ化する。この意味で運動と静止の関係は、様態が現実存在へ移行するための条件を規定し、実現された関係は、現存する様態の形相を構成する。しかし関係は全て、他の関係の内で第三の関係の下で構成されることで、より高い度合の個体を形成する。かくして無限に至る。それ故、宇宙全体は現存する唯一の個体であり、運動と静止の全体的比率によって定義され、無限に構成される関係全体を含み、あらゆる集合の集合をその関係全体の下に包摂する。このような関係構成に固有の法則は、間接無限様態の内に含まれている。

諸関係はどんな仕方でも、他のどの関係とも互いに構成され合う訳ではない。この意味で構成の法則は分解の法則でもある。或る関係は、諸部分を包摂し始めるとき構成され、このように実現されるのを止めるとき、分解されるが、当の諸部分には、(或る法則に従って)新しい別の関係が構成される。構成の法則が破壊の法則としても働くのは、現存様態が互いに遭遇し合うのは、関係の構成の秩序の内ではないからである⁽¹⁾。互いに遭遇し合う二物体は、或る法則に従って互いに構成される関係をもつことも(適合)、二つの関係が互いに構成し合わず、二つの物体の一方が他方の関係を破壊するよう規定されることもある(不適合)。この遭遇の秩序を、スピノザは「自然の共通の秩序」、「外的規定の秩序」、受働の秩序、「偶然の遭遇」の秩序、と定義している。

ここで遭遇の二つのタイプが区別される。①私は、己れの身体の本性と適合する物体と遭遇する。それは、私にとり良く有益であり、私の内に喜びの受動的触発を産出する。私の作用する力能が、私がそれを形相的に所有する位までは、増大せず、私がこの力能から切り離される限りで、この触発は受働であるが、どんなに低くともこの力能のある度合を包括する。この受働によって私は、自分の本性に由来する何か或るものを欲し想像し行うよう規定される。受動的喜びがこの欲求に付加されることで、この感情は私の作用する力能を増加させる。②私は、己れを適合しない物体と遭遇する。それは悪く有害であり、悲しみの受動的触発を産出する。この悲しみに受働は、私の作用する力能を減少させる。

我々はここまで、喜びと悲しみの触発がそれぞれ、良い遭遇と良くない遭遇と

に対応するかのように語ってきたが、現実存在の具体的要因を考えるなら、この二つの触発は互いに干渉し合うことがわかる。喜びの触発は、愛される対象の破壊によって中断されるし、悲しみの触発は憎まれている対象の破壊によって中断される。我々を悲しませる対象を破壊するよう我々が努めるとき、我々は己れの作用する力能を増大させる喜びを感受する。さらに別の具体的要因を考えるなら、我々は良き遭遇を自然に作る機会をわずかしか持たない。我々は戦い、憎むことが多い。そして悲しみと憎しみの連鎖を十分には破ることのない、部分的で間接的な喜びしか感受しない。部分的喜びは、或る点で我々の力能を増大させるが、他の点では減少させる。間接的喜びは、我々が、憎い対象の破壊されるのを見るとき感受する喜びである。しかしこの喜びは悲しみの毒気にあてられている。憎しみは悲しみであり、それがそこから由来する悲しみを包括している。憎しみの喜びはこの悲しみを覆い隠し、それを阻害するが、除去することは決してない。それ故我々は、己れの作用する力能を所有することからかつてなく遠ざかっている。我々の触発される能力は受動的触発によって満たされるだけでなく、特に悲しみの受動によって満たされるが、後者は作用する力能のますます低い度合を包括する。

さて、悪とは、或る現存様態を特徴づける関係の破壊であり、その様態の特殊な観点から悪と呼ばれるに過ぎない。自然一般には善も悪もなく、現存様態にとって有益なものと同様に有害なものがあるに過ぎない。我々は普通、自分の身体や、自分達の共同体が外から破壊されるとき、そして自分が己れに良く似たもの（他人）を破壊するとき、それを悪と呼ぶ。悪はこのように我々の観点から定義されるが、他のあらゆる観念からも同じことが言える。

悪は関係の秩序の内では何物でもない。悪は関係もその構成の法則も表現しない。毒物が私の身体を分解するとき、身体部分は毒物と適合し合う関係の下に入るよう自然法則によって規定されるに過ぎず、自然の観点からは何物も悪ではない。同様に、私が他人を破損するとき、遭遇の各状況下で他人が私の本性と合致しなかったに過ぎない。それ故、意地悪な人は、有徳な人に劣らず、有益なものを探求している。この点についてブレイエンベルフは、〈スピノザによると、意地悪な人は、悪へと決定される〉、と誤解した。実際は、我々は己れにとり良い

ものへ決定されるのであり、我々が産み出すように規定される結果は、その原因と共に構成し合い、そこには何の悪もない。

悪は本質の秩序の内でも何物でもない。私が他人を脅迫するとき、この行為は私の特徴的關係や本質を表現しており、徳である。意図が悪意であるように見えても、それは、この行為についてのイメージを、他人についてのイメージと結合するからである。行為がそれが依存する関係とは結合しない関係をもつ何かあるものを対象とする限りでのみ、「悪」がある。もし同じ行為が、私と適合する他のものを対象とするなら、徳となる。この点についてブレイエンベルフは、〈スピノザによれば、たとえネロの本質でも、その本質を表現する限りで、悪は善に、罪は徳になる〉と誤解した。実際は、悪はある本質の何物をも表現しない。

それ故、悪は触発の秩序の内でのみ現れるように見える。しかし、それは単に、互いに遭遇し合うもの同士の関係は必ずしも共に構成し合わないということの意味するに過ぎない。それに、遭遇の秩序全体の内では悪は何物でもない。それでは、悪とは、現存様態における作用する力能の減少（より小なる完全性への移行）であるのか？この点についてブレイエンベルフは、様態がその最良の条件を奪われるとき必ず悪がなくてはならないことになる、と言った。これに対してスピノザは、より小なる完全性への移行の内には何の欠如もなく、盲人はある本質を失い感性的に規定されるからといって悪人になりはしない、と反論した。ブレイエンベルフは、〈スピノザは本質に対し、それが持ちえない瞬間性を与えた。また、本質を持つか持たないかということと、同一本質を持つ様態のさまざまな状態とを混同した〉と批判した。しかし、ブレイエンベルフは、〈スピノザは、或る存在は、それがあるときに持つ本質との関係で、可能な限り完全だ〉、と言ったかのように考えているが、実際は逆に、スピノザは、或る存在は或るときにその本質に属する触発との関係で可能な限り完全だ、と言ったのである。要するに、スピノザにおいて、必然主義的発想（触発される能力は、各瞬間に必然的に満たされる）と倫理的発想（触発される能力は、各瞬間において、作用する力能が増大又は減少し、これらの変動と共にその能力自体が変化するような仕方で、満たされる）とは、矛盾しない。ここには何の欠如もないが、より大なる完全性又はより小なる完全性への移行がある。

プラトンを起源とし、ライプニッツが十分に展開した伝統を、「合理主義的道徳主義（楽天論）」と呼ぶ。それによると、悪が何物でもないのは善のみが存在し、存在より優位にある善が、存在するものを規定するからである。スピノザのテーゼは、この伝統と対立する。自然には善も悪もなく、道徳法則は、自然法に対する我々の誤解から生ずる偽の法である。報いや罰の観念は、行為と結果との真の関係について我々が無知であることから生じる。しかし、善も悪もないからといって、あらゆる差異が消滅し、存在が等価になる訳でなく、そこには作用する力能の増大と減少の差異がある。スピノザは、道徳的対立に換えるに、この倫理的差異をもってするのである。

注

- (1) スピノザにおいて自然の秩序は、本質の秩序（全体的適合の秩序）、関係の秩序（法則に従った構成の秩序）、遭遇の秩序（部分的局地的・一時的適合と、不適合の秩序）、の三つが区別される。
- (2) それは、現存様態すべてが服するため共通であり、そこで様態は外から受動的に触発される。またそれは偶然的と呼ばれるが、関係の秩序との関係でそう言われるのであって、遭遇の秩序そのものは完全に決定され必然的である（本質が関係の構成を規定しないように、関係の構成法則は物体の遭遇の仕方を規定しない）。遭遇の秩序は、全体において捕えられると、関係の秩序と一致するが、細部においては一致しない（或る物体の関係は、それが遭遇する他の物体の関係と共に構成されるとは限らない）。
- (3) 今だ光の感覚は持つが、それに従って行動は出来ない場合、光の触発は完全に受動的である。光の感覚さえ全て失った場合、触発される能力は減少するが、それを（或る枠内で変動しつつ）満たす触発との関係では、可能な限り完全である。
- (4) 結局、悪は如何なる意味でも何物でもない。存在するとは、己れを表現すること、何かを表現すること、表現されること、であり、悪は現実存在における、より良い状態の欠如をすら表現しない。

第16章「倫理的な世界観」；平行論の意義は、真の力能の理論と倫理的世界観を可能にすることにある。一方で、心身結合に関するデカルトの實在的作用論は、心身の一方が作用するとき、他方は必ず作用を受けるという原理を持つ。デカルトに続く者達は、實在的作用は否定するものの、この原理を暗黙裡に受け継ぐ⁽¹⁾。この原理は心身結合の理論の大多数を支配し、道徳的世界観を背景とする。そこ

において我々は、身体に対する精神の能力について語るが、実は能力あるいは力能の用語では本当には考えていない。何故ならそこでは、精神がその優勝的な本性や特殊な目的性によって、より高位の義務を持ち、精神自信が従う法則によって精神は身体を服従させねばならず、また、身体の能力は実行の能力、あるいは精神の気を逸らしその義務から引き離す能力となるからだ。逆に、スピノザの平行論は、心身の一方において受動（能動）であるものは、他方においても受動（能動）であるとする原理を持ち、倫理的世界観を背景とする。この原理によって、精神の優勝性や、道徳的なあらゆる目的性や、一方の系列を他方の系列によって統制する神のあらゆる超越性を排除し、真に力能の用語で問題を立て、身体の力能と精神の力能とを相互に比較し、相互に価値評価することが出来る。そのために平行論は、精神よりも先ず、身体に関する問い（「身体は何を為しうるか」）を立て、この問いをモデルにする¹²⁾。

身体の為しうることは、「自然権」という法的・倫理的意味を持つ。身体の水準で権利の問題を立てることで、権利の哲学全体が変形される。即ち、我々は各瞬間に触発されるが、その際、己れにとり有益なものを可能な限り求める（我々と適合するものと遭遇するなら、そのものと結合しようとし、不適合なものと遭遇するなら、それから受ける悲しみの触発を避け、そのものを破壊し、己れと適合する関係をそれに課す）。各瞬間にコナトゥスは触発によって規定されるが、その触発との関係でコナトゥスは、有益なものの探求でもある。それ故身体は、能動的に触発されるにせよ受動的にせよ、常にそれが為しうる限り遠くへ進む。それが為しうるものとは、その権利である。この意味で、スピノザの自然権の理論では、能力はその行使と同一であり、この行使は権利と同一である。

この自然権の観念は、直接ホッブズから受け継がれた。スピノザがホッブズに負っているのは、自然法の古典的理論とは深く対立する自然権の観念である。もしプラトン・アリストテレス・ストア的伝統を集めているキケロに従うなら、①存在の本性は目的の秩序に従って、その完全性によって定義される（こうして人間は「自然的に」理性的で社会的である）。②そのため、人間にとって自然状態は、社会に先行する状態ではなく（権利上そうでしかなく）、逆に生は「良き」市民社会の内では自然と適合している。③それ故、この状態の内では第一のそして無条件

的なものは「義務」である（何故なら、自然の力は可能態においてあり、それが奉仕すべき目的との関係でその力を規定し、実現する理性の現勢と不可分だからだ）。④知者の機能は、それ自身によって基礎付けられる（何故なら、知者は目的の秩序、そこから派生する義務の秩序、各人が為すべき仕事・就くべき仕事場の秩序の、最善の判定者だから）。この自然法概念を、キリスト教は利用し、それは自然神学や、啓蒙とさえも不可能なものとなった。

ホブズは、物体を機械的・力学的モデルとすることで、自然法理論と対立する四つのテーゼを引き出したが、それは権利についての哲学的問題を变形させた。スピノザはこのテーゼを自分の体系において新しいパースペクティブの内に統合した。①自然法は最終的完全性にでなく、第一次的欲求や、最も強力な欲望に関連づけられる。それは目的の秩序から切り離されて、その作用因としての欲望から演繹される。②この観点において理性は何等の特権も享受しない。狂人は理性人に劣らずその存在を保存しようと努める。しかも人は誰も理性人として生まれる訳ではなく、理性が自然法を利用・保存することはあっても、理性が自然法の原理・原動力である事はない。同様に誰も市民として生まれる訳ではなく、市民状態が自然権を保存することはあっても、自然状態そのものは前社会的、前市民的である。最後に誰も宗教人として生まれる訳ではなく、自然状態は宗教に時間的にも本性的にも先んじる（自然が人間に対して神に従わねばならないと教えることはない）。③第一次的に無条件的にあるのは、力能つまり権利であり、義務は我々の力能の肯定や我々の能力の行使や我々の権利の保存に対して、常に二次的である。力能がそれを目的の秩序との関係で規定し、実現する現勢態を指し示すことはない。我々の力能は各瞬間に我々を満たす触発によって常に現勢態においてある。④私の権利を規定する権限を持つものはいない。各人は賢者であろうと、狂人であろうと、自分の保存に必要なものの判定者である。もし我々が己れの自然権を放棄するように導かれるとしたら、それは賢者の有能さを我々が認めたからでなく、より大きな悪への恐れやより大きな善への希望によって、この放棄に自分が同意したからである。同意・契約の原理が政治哲学の原理となり、有能なものの政治にとって代わる。

このように定義された自然権の内には、それを不活性にするものが現れている。

自然状態の内で偶然的な仕方でも遭遇を生きるとき、我々は受動的に触発され、己れの力能から切り離されそれを減少させられる。我々は己れに反する者との遭遇の内で優位に立とうとし、勝利しようとするが、それは憎しみを喜ぶことに過ぎず、この苦しみが包括する悲しみを除去出来ない。また、将来の遭遇において自分がまた勝利者でいられるか、決して確信できず、我々は耐えざる恐れに苛まれる。このような自然状態を生きるためには、我々は、遭遇を組織する他ない。我々が自然状態において遭遇する物体の如何に関わらず、有益なものを求めていたが、単にでたらめな仕方でも求めていた。それを止めて、我々は有益なものを組織しようとする。我々と適合しないものを破壊するのではなく、適合するものと遭遇しようとする。確かにこの努力には限界があり、我々は常に或る物体を破壊するように規定されるだろうし、あらゆる良くない遭遇を避ける訳にはいかないだろう。しかし、我々の本性と適合したものと、自己とを結合し、我々自身の関係と連結する関係と一緒に自身の関係を構成し、我々と調和する事物のイメージに我々に行為と思惟とを結合しようと、我々は努める。この努力によって、我々は定義によって、喜びの触発の最大量を期待する権利を持つ。そして我々にとって最も有益なものは、原理上本性において我々と適合している他の人間である。遭遇を組織する努力は、先ず、人間に集団を互いに構成し合う諸関係の下に形作る努力である⁽³⁾。スピノザにおいて理性や自由は、長い時間かけて形成されるものである。誰も自由・理性的に生まれつきはしない。幼年期は無力な隷属状態であり、我々が最も外的原因に依存する狂気の状態であり、必然的に悲しみを持つ。キリスト教的・理性主義的伝統は、人類の幼年期である最初の人間アダムについて、墮落以前の理性的・自由・完全なアダムを提示し、人類の弱さをアダムの過ちによって説明する。逆にスピノザは子供としてのアダムを提示する。

理性状態はその第一の局面においてすでに自然状態と複雑な関係を持つ。一方で、自然状態は理性の法則に従わない。理性は人間に固有な真の有益性に関わるが、逆に自然は宇宙全体（人間はその一部に過ぎない）に関わる無限な法則を含む。しかし他方で、理性状態は自然状態そのものとは別のものではない。その命令の内ですえ、理性は自然に反する何物も求めてはいない。理性は各人が己れそのものを愛し、それに有益なものを探求し、その存在を保存してその作用する力

能を増加させることだけを求める。理性は計算するものでなく、固体同士を関係づけるのであり、より上位の固体を形成する。理性状態は自然権を抑制も限定もせず、それを或る力能へと高める。さもなければ自然権は非実在的・抽象的なままに留まる。それでは、自然状態と理性状態とはどう異なるのか？前者において、物体間の遭遇は必ずしも適格的ではない。遭遇と関係の一致はただ、自然全体の水準でなされ、間接無限様態において総体から総体へと生じる。しかし、我々が諸本質の系列に高まるなら、自然全体の努力を予感させる一つの努力を見出す。最も高い諸本質はその現実存在の内にすでに、それら固有の遭遇と、それらの関係と共に構成される諸関係を、一致させようと努めている。この努力は、完全に達せられることはないが、理性の努力を構成している。この意味で、理性的存在はそれなりの仕方、自然全体の努力を表現する。

しかし、人間は如何にして理性的共同体を構成するに至るのか？もし人間が人間と適合するとすれば、それはすでに人を理性的なものと想定する限りでのことである。人間がでたらめに遭遇を生き、偶然的な悲しみの触発を感受するなら、彼等は散りじりになり、互いに適合する関係の中で出会う機会を失い、彼等は互いに敵対し合う。我々はこの矛盾を避けるために、非常にゆっくりとした経験のことを引き合いに出すことは出来るが、早速別の困難にぶつかる。現在の遭遇の重みが現にあり、それは理性の努力を駄目にするし、この努力はせいぜい、一生涯の終わりにしか達成されない。それ故、理性はそれを準備・補助し、その形成に伴う別の種類の力能が必要であり、それが国家・都市である。ただし、都市は決して理性的共同体ではない。①都市形成の作用因は理性の触発（他の人間によって、我々自信の関係と共に完全に構成される関係の下で、我々の内で産出される触発）ではなく、自然状態への恐れとより大きな善への期待である。②理性の理想としての全体は、直接に自然に互いに構成し合う諸関係によって、互いに自然に付加し合う力能（権利）によって、構成されるが都市はそうではない。人間は理性的でないため、各人はその自然権を放棄しなくてはならず、この譲渡のみがこれらの権利の総和として役立つ全体の形成を可能にする。これが市民契約であり、主権都市は、市民が互いに適合され合うための間接的で便宜的な諸関係を打ち立てるのに十分な力能を持つ。③理性は、その指令に従って生き、己れを解放

する者と、感情の指令に従って生き、奴隷に留まる者との、倫理的区別の原理に従う。しかし市民状態はその法に従うことによる正義の者と不正な者とを区別するに過ぎない。良いものと良くないものとを判定する権利を放棄し、市民は国家にそれを明け渡し、国家は彼等を罰したり贖ったりする。罪—服従、正義—不正は、社会に固有なカテゴリーであり、この道徳的対立は社会に原理を持つ。

しかし、都市と、理性の理想との間には大きな類似性もある。ホッブズと同様スピノザにおいても、君主はその力能（契約者が委ねた権利全体）に等しい自然権を持つ。しかしホッブズと異なり、この君主は当の契約が彼にとって有利に働くような第三者ではない。君主とは全体である。契約は個人間で作られるが、彼等個人は契約することで作る全体に、己れの権利を明け渡す。それ故、スピノザは、都市を集团的人格として記述する。さて、都市の形成の仕方は理性のそれとは非常に異なるし、都市は前理性的なものでもあるが、それでも都市は理性を模倣しそれを準備する。そもそも理性に反する非合理的全体などでありえない。一方では確かに、君主は力能を持つほど、彼が望むものを全て命じる権利を持ち、彼は自分が設ける法の唯一の裁定者であり、罪を犯すことも法に服さないこともありえない。しかし他方で、君主は全体である。それ故、健全な理性があらゆる人に対してそこに向かうように教える目標に、君主が向かう限りでのみ、君主は君主たりえる。全体は少なくとも理性の外見を備えようとする限りでのみ、保存される。個人がその権利を譲渡する契約は、利害（より大きな悪への恐れ、より大きな善への希望）だけをバネとするから、もし市民が都市を恐れ始めるとしたら、都市は己れが引き起こした分派に曝されて、その力能を失い、同時に市民は自然状態に帰る。それ故、都市の本性は都市をして理性の理想に可能な限り向かうように規定し、その法の総体が理性に適用よう努めさせる。都市は、喜びの触発に支えられて市民の間に悲しみの触発をより少なくするほど、ますます理性と適合するだろう。

ただし、これらのことは「良き」都市について言えることであって、実際は無数の原因がその本性を墮落させる。しかしともかく良き都市においては第一に、市民がその自然権を放棄するとき、任意の個人的触発に従って己れを規定する（何が良いものか個人的に判断する）のを止め、共通の集团的触発を受け入れる

ことを約束するに過ぎず、個人的に存在の内に留まろうとすることを止めはしない。この意味で、各人は都市の規則に従ってその自然権を放棄しても、市民状態の中でこの自然権を完全に保存する。第二に、理性の触発は都市に従属しない。認識し考える力能は、譲渡しえない自然権である。都市は暴力によってしか市民のこの自然権を危うく出来ない。スピノザにとり、良き都市は、人間が理性的になるための最善の環境であると共に、理性的人間が生きる最善の環境でもある。

倫理的世界観においては、法は権利と同一であり、自然の眞の法は、能力の規範であって、義務の規則ではない。禁じ、命じる道徳法は、一種の欺瞞を含む。『エチカ』は、感情や行動や意図を、超越的価値によってでなく、それらが前提する現実存在の在り方によって裁く（我々を無力にするものと、強力にするもの）。この倫理的思考は或る批判的側面を持つ。哲学の実践の仕事はあらゆる欺瞞・迷信への告発だとする伝統を、スピノザは受け継ぐ。この伝統は哲学としての自然主義と不可分である。迷信とは、我々を己れの作用する力能から分離し、それを減少させるものであり、迷信の源泉は、悲しみの受動・恐れや恐れに連鎖する希望や、我々を幽霊に委ねる苦悩の連鎖である。より深いところでは、悲しみの受動を利用しそれを吹きこむことによってしか、人間に対して力を振えない抑圧的な力を、彼は告発する。確かに悲しみの受動（心配や希望や謙虚さや後悔でさえ）が社会的に有益なこともある。しかしそれは、我々が理性の導きの下に生きていない限りでのことである。あらゆる受動は希望や安心さえ、悲しみを包括する限りでは、それ自信によって良くないものに留まる。自由への愛が、希望や心配や安心を凌駕しなくてはならない。理性の支配のみが受動的喜びを能動的喜びの最大限のものと連鎖させる。スピノザの自然主義は、実体の理論の内での思弁的肯定によって、様態についての考え方における実践的喜びによって、定義される。純粹な肯定の哲学である『エチカ』は、この肯定に対応する喜びの哲学でもある。

注

- (1) 予定調和は心身の間「観念的作用」を維持し、その作用によって一方は常に他方が作用するとき、作用を受けることになる。平行論が独創的だとしたら、それは心身の実在的作用を否定したからではなく、一方の能動を他方の受動とする道徳的原理を転倒させたからである。この意味で平行論は、予定調和を機会原因論にも、実践的に

対立する。

- (2) このモデルは、延長との関係で思惟を価値切り下げのではなく、思惟との関係で意識を価値切り下げする。
- (3) 自然の内には善も悪もなく、道徳的対立はないが、倫理的差異はある。自由で強く合理的な人間とは、その作用する力能を所有することによって、十全な観念や能動的に触発される者である。奴隷・弱者とは全体的に見積もって力の小さい者でなく、その非十全な観念から派生して彼等をその作用する力能から分離する受動によって満たされる者である。しかし、倫理的差異は、先ずより単純な予備的水準で現れる。その力能を形相的に所有する以前に、自由で強い人間は、その喜びの受動・彼の作用する力能を増加させる触発によって、それと知られる。奴隷・弱者は、悲しみの受動・彼の作用する力能を減少させる触発によって知られる。
- (4) スピノザはアダムに関する三つのテーゼを示した。①神はアダムに何も禁じていない。もし彼がリングを飲み込んだなら、その身体を破壊する毒となることを示したに過ぎない。②アダムの知性は子供のように弱いので、彼は神に示されたことを禁令として知覚し、彼は作用-結果の関係の自然必然性を理解せず、自然法則を破ることができる道徳法則と考えたため、子供のようにそれに従わなかった。③第一の人間たるアダムが必然的に受動的な感情によって触発され、自由や理性が前提する長い形成を企てる時間を持たなかったとしたら、アダムは自由で理性的ではなからう。

第17章「共通概念」；スピノザ哲学は、神に身を置くことも、神の観念から出発することもない。現実存在の条件は、非十全な観念を持つよう、受動的に触発されるよう、我々を強いる。しかし、あらゆる受動は我々を作用する力能から切り離すとはいえ、それには程度の大小がある。一方で、悲しみの受動は我々をその力能から遠ざけ力能を減少させるが、他方で、喜びの受動は我々を力能に近づけそれ増大させる。それゆえ、『エチカ』においては、最大限の喜びの受動によって触発されるためには何を為すべきかが、第一に問題となる。自然はこの点で我々にとり有利に働かないが、我々は経験的で非常にゆっくりした理性の努力により、それを可能にする社会という条件の内で、それに達する。理性はその発生の原理、その第一の局面において、遭遇を組織し、我々が最大限の喜びの受動で触発されるようにする努力である。喜びの受動は、我々の作用する力能を増大させるが、理性は精神に固有な作用する力能である。喜びの受動は理性と適合し、我々をして理解することへと導くか、我々を規定して理性的にさせる。しかし、喜びの受

動を組織することで我々の作用する力能を増大させるだけでは不十分であり、我々はまだ己れの作用する力能を形相的に所有せず、一つの能動を為さない。我々は己れの力能を獲得することで、己れを原因とする能動的触発を感受しなくてはならない。それ故、『エチカ』において、己れの内に能動的触発を産み出すにはどうすべきかが、第二に問題となる⁽¹⁾。

さて、二つの物体が完全に適合し、それぞれの関係を全て構成するとき、それらは全体の部分となる。全体はこれら部分との関係で一般的に機能し、部分は全体との関係で共通特性を持つ。それ故、二つの物体は構造が同一であり、アナロジーや類似性（構成の共有性）を持つ。逆に、ますます適合しなくなり、互いに肯定する諸物体においては、各々を構成する関係は互いに直接構成されず、物体間の類似性は消えて行くが、まだ構成の類似性はある。だが、ますます一般的な観点からであり、極限では自然全体に関わる観点からである。二物体は直接にでなく、一方から他方へ移行させる媒介によって、全体を構成する。ここでスピノザが「共通概念」と呼ぶものが出て来る。共通概念は、現存する様態の内での構成の類似性についての観念である。この意味で二つのタイプが区別される。より普遍的でないそれと、より普遍的なそれである。前者は、最も有益であり、直接にその固有の観点から適合する諸物の構成の類似性を表す。他の極では、最も普遍的でない概念も構成の類似性を表しているが、それは非常に一般的な観点からであり、この概念もそれなりに有益である。なぜなら、それは不適合そのものを理解させ、その内的・必然的根拠を与えるからだ。

確かにスピノザは共通概念と、超越的名辞（存在、もの、或るもの）ないしは普遍的概念（類と種、人間、馬、犬）とを、区別した。しかし、共通概念そのものも普遍的である。スピノザが攻撃しているのは、普遍的なものではなく、抽象的な普遍概念であり、類と種の観念でなく、類と種の抽象的な観念である。抽象的観念は二つの側面を持つ。先ずそれは事物の間で感性的で粗雑な差異のみを保持する。我々は想像するのが容易な感性的特徴を選び、その特徴を持つ対象と持たない対象とを区別し、それを持つ対象を同一視してしまう。対象の数が多いと、想像力はそれらを混同してしまう。第二に、可感的な弁別特徴は、本性上極度に変化し易い。この特徴は偶然的なものであって、対象が我々を偶然的に触発する

仕方に依存している。スピノザは明らかに、常識のみならず、アリストテレス的伝統をも批判している。アリストテレス的生物学は、類と種をその差異によって定義することを始めたが、そのような感覚的差異は、考察される動物によって、非常に変化し易い。逆にスピノザは、可感的形態や機能に代えて、構造を考えるという、偉大な原理を示唆した。構造とは、一身体の部分の間の諸関係のシステムである（その部分とは、器官ではなく、器官の解剖学的要素である）。器官の形態と機能とは、その動物の恒常的な解剖学的要素間の関係に依存する。二つの物体がどんなに遠くあろうとその類似性を直接規定する方法を、我々は持ちうる。極限では、自然全体は一つと同じ動物であり、そこでは、ただ部分間の関係のみが変化する可感的差異に代えて知的類似性を検討することで、諸物体間の類似性と差異性を内部から理解することができる。スピノザにおいて、共通概念は、物理学的あるいは数学的概念というより、はるかに生物学的概念である。

共通概念は一般的観念だが、抽象的観念ではない。最も普遍的でない共通概念において、私の身体といくつかの外的物体とに共通なものはその各々に等しくあり、最も普遍的なそれにおいても、あらゆる事物に共通なものは全体と部分両方において等しくあり、どちらの概念においてもその観念は神の内に与えられている。つまり、共通概念一般が必然的に十全的になる二つの側面がある。共通概念が、それが神の内にあるものと同じように我々の内にあるため、我々の考える力能によって形相的に説明されると同時に、原因として神の観念を質料的に表現する。それ故、①我々は触発の観念（外的物体の我々への結果）のみを持ち、我々自信の観念も、外的物体の観念も持たないが、この結果から出発して我々は、外的物体と我々の身体とに共通なものの観念（一時的共通概念）を形成できる。②この観念は我々の理解する力能によって説明され、我々は共通概念を形成する限りで能動的である。理性はその発生においては、知覚された適合・不適合との関係で遭遇を組織する努力であるが、共通概念を形成する限りで、理性は第二の契機として、我々に己れの理解する力能を形相的に所有させる努力である。③一時的共通概念は十全な観念である限り表現的であり、それは神の本質を表現しているから、我々を他の十全な観念に直接導く。

しかし、共通概念が如何にして、非十全な観念の連鎖を打ち破って形成される

のかを説明しない限り、それは奇跡のように現れることになってしまう。「共通」というのは、複数の物体に共通することのみならず、それについて観念を形成する精神に共通ということをも意味する。しかしスピノザは、共通概念は共通性がより多かったり、より少なかったりすることを注意する。また、共通概念は生得観念と同一視されるとしても、権利上与えられているそれをわれわれが再発見するためには、作用原因が必要である。共通概念が神においてあるのと同じ仕方で我々においてあるということは、単に、もしわれわれがそれを形成するなら、われわれが神がそれを持つと同じ仕方でそれを持つということの意味するに過ぎない。ここで誤った解釈は、共通概念の思弁的な内容のためにその実践的機能を無視する。しかしこの誤解は、『エチカ』の内でスピノザが共通概念を導入した仕方にも一因がある⁽²⁾。共通概念は、その論理的秩序の内では、より普遍的なものから普遍的でないものへ進む。より普遍的なものは、互いに背反しさえする諸物体にも共通なものを、極限では自然全体に関わる非常に一般的な構成の類似性を、示すからだ。それに対して、われわれが、我々と適合しない物体によって己れの内に産出された悲しみの受動的触発を感受するとき、この物体と我々の身体とに共通なものの観念を形成すべく我々を導くものはない。逆に、我々と適合する物体によって産出された喜びの受動的触発を我々が感受するとき、この触発は共通概念を形成するように我々を導く。それ故、我々がそこから出発する一時的な共通概念は、我々とそれに適合する物体のみに適用されるから、最も普遍的でないものである。ここで「導く」とは、我々の本質に依存し生得的なものを形成するための、一種の機会原因を意味する。

我々は己れと適合するものと遭遇し、喜びの受動感情を感受するが、それだけでは未だ己れの作用する力能を形相的に所有せず、受動的である。喜びの受動を組織することで、我々と事物に共通なものの観念を形成するよう、我々は導かれ、そこで初めて己れの力能を所有し、能動的となる（この観念は十全であり、それは我々の理解する力能によって説明されるため、我々は、その観念から生じる諸観念の十全な原因である）。この意味で我々は能動的となり、そこから生じる感情は能動的感情となる。そして、任意の感情がコナトゥスを規定して、対象の或る観念との関係で或る事をさせるとき、コナトゥスは欲望と呼ばれる。受動的感

情によって規定される限りでは、我々の欲望は非十全な観念から生じるためまだ非理性的だが、受動的喜びが能動的喜びに付加されるなら、この能動的喜びから、理性的欲望が生じる。こうして理性的欲望が非理性的欲望にとって代わる⁽³⁾。

『エチカ』第5部の冒頭は、或る感情は、我々がそれについて明晰判明な（十全な）観念を持つや否や、受動でなくなるということを示す。しかし、スピノザはこのテーゼを、喜びの感情にだけでなく、悲しみの感情にもあてはまるとする。我々の身体と合致せず、我々を悲しみによって触発する物体についてすら、この物体にも我々の身体にも共通なものの観念を形成できる。それは非常に普遍的な概念だが、この不一致を理解させることで、この理解から能動的喜びが生じるという、実践的機能を持つ。

結局、概念形成のプロセスは次のようになる。第一に、我々は喜びの受動を最大限感受しようと努める（理性の一次的努力）。我々は悲しみの受動を避け、その連鎖を逃れ、悪しき遭遇を回避しようと努める。第二に、我々は喜びの受動を使ってそれに対応する共通概念を形成し、そこから能動的喜びが生じる（理性の二次的努力）。この共通概念は最も普遍的ではなく、私の身体とそれに適合する諸物体にのみに適用される。しかし、この概念は我々を更に強くして悪しき遭遇を避けさせる。特に我々の作用し理解する力能を所有させる。第三に、我々はより普遍的な共通概念を形成できるようになる。それはあらゆる事物に、我々に対立する物体にさえ、適用される。我々は自分の悲しみさえも理解できるようになり、この理解から能動的喜びを引き出すことができる。共通概念全ては、一つと同じ思弁的内容を持ち、一つと同じ実践的機能を持つが、それぞれの役割はその形成の条件を考察するなら、同じではない。我々は、スピノザ哲学における形成のプロセスの問題の重要性を看過すべきではない。

注

- (1) 能動的触発は、それが現存するなら、必然的に喜びの触発である。悲しみは全て、我々の作用する力能の減少であるから、能動的悲しみはない。もし我々の作用する力能が増大して我々がそれを形相的に所有するに至るなら、能動的喜びの触発がそこから生じる。②能動的喜びは受動的喜びとは別の感情である。しかしスピノザはこの二つの間の区別は単に理性的でしかない、とほのめかしている。この二つはただその原

因によってのみ区別されるからだ（受動的喜びは我々と適合する対象によって産出され、その力能は我々の作用する力能を増大させるが、我々はその対象についてまだ十全な観念を持たない。能動的喜びは我々自信によって産出され、我々の作用する力能から生じするし、我々の内なる十全な観念に由来する）。③受動的喜びが我々の作用する力能を増大させる限りで、それは理性と適合する。しかし理性は精神の作用する力能であるから、能動的だとされる喜びはこの理性から生じる。スピノザが、理性と適合するものは理性から生じもするということを暗示するとき、彼は受動的喜びは全てそれとは原因によってのみ区別される能動的喜びを引き起こすことができると言いたいのである。

(2) 『エチカ』第2部は、純粹に思弁的な観点から共通概念を考察しており、論理的秩序（より普遍的なものより普遍的でないものへ）の内ですべてを示している。共通概念形成の秩序はまだ知られていないし、その実践的機能は暗示されるに過ぎない。第4部の冒頭部は、すでに与えられたものと想定された共通概念の持つ実践的な機能を分析している。その機能は、共通概念が触発についての十全な観念の（言い換えると能動的喜び）原因であることにある。この機能はあらゆる共通概念にとって妥当する。しかし、第5部の半ばこそは、我々は如何にして共通概念を形成するに至るかを説明する。

(3) それ故、スピノザによって記述された操作の四つの契機は次のようになる。①受動的喜びは、我々の作用する力能を増し、その力能から、まだ非十全的な観念との関係で欲望または受動が由来する。②喜びの受動のおかげで共通概念（十全な観念）が形成される。③能動的喜びがこの共通概念から、生じ、我々の作用する力能によって説明される。④この能動的喜びは受動的喜びに付け加わるが、（受動的喜びから生じる）欲望＝受動を（理性に属し真の能動に属する）欲望に変える。このようなスピノザのプログラムは、受動全てを抑圧するのではなく、喜びの受動によって受動が我々自身の最も小さい部分しか占めなくなるようにする。

第18章「第三種の認識へ」；認識の種類は、生きる仕方でもある。第一種の認識には先ず、「自然状態」（遭遇の秩序）が対応し、そこで我々は外的物体との遭遇の結果を指示する記号を持つ。次に「市民状態」が対応する。自然状態においてすでに我々の想像力は、対象の可感的特性を保持する抽象的な普遍観念を形成するが、この特性は或る名によって指示され、その名は最初の対象に類似する諸対象との関係で、あるいは、第一の対象と習慣によって関係づけられる諸対象との関係で、記号とし役立つ。だが、言語と市民状態と共に、第二種の記号が発展し、それはもはや指示的でなく、命令的であり、それは或る目的を実現するため

にしなくてはならないことを告げる。どんな自然法則も技術的規則も、先ず我々には道徳法として現れる。第三に、「宗教状態」が対応する。それは、啓示という第三種の記号を使う預言者の宗教（想像力の宗教）である。第二種の認識には先ず、「理性价態」が対応し、我々は共通概念と共に表現の領域に入る。次に、共通概念は諸関係の源泉として、神の本質を表現することで神の観念に導くため、理性の宗教である第二種の「宗教状態」が対応する。

スピノザが、十全な観念の第一のものである共通概念を発見したとき、第一種と第二種の認識の間に隔たりが生じた。しかし、この二種の認識は調和のシステムを持ち、それなくしては共通概念の形成は理解出来なくなる。先ず、市民状態は理性に場所を確保し、理性を準備し、それを模倣する。それは、道徳法と命令的記号がある意味で自然の真の積極的秩序と一致するからこそ、可能である（預言者は自然法則を非十全に理解するものの、それを把握し伝える）。また、社会の最大の努力は、記号を選択してその全体が自然の秩序と最大限一致し、特にこの秩序の内に人が留まる事と一致するような諸法則を立てることである（この点で記号の可変性は長所となり知性自信は持たないような、想像力固有の可能性となる）。このようにして、喜びの受動を選別し、我々に本性上適合する対象のイメージに関連付け、互いに連鎖させることで、我々の作用する力能は増大し、我々は共通概念を形成できるようになる。この第一次的努力の中で、理性は想像力のあらゆる素材を利用して生まれる。期限の観点からでなく、実践的機能の観点から見ると、共通概念は想像出来る事物にのみ適用される。それ故、共通概念はいくつかの点でイメージに類似する。『エチカ』の第3・第4部は、想像力のいかなる法則の下で受動はより多くあるいはより少なく強くなるかを示している。我々がそれ自身において想像する事物への感情に比して、それが必然的だと考えるとき感受する感情は弱い。理性の本性は事物を必然的なものとして考察することであり、共通概念は物体間の適合・不適合の必然性を理解させるため、それだけ想像力に基づく受動は力を失うという形で理性は想像力に対処することが出来る。例えば、想像力は常に対象の現前を肯定することから始めることを、固有の法則とするが、そのため、この現前を排除する原因によって、想像力は影響される。このとき想像力は動揺し、対象を可能なものとも、偶然的なものともさえも、考え

なくなる。それ故、想像力は時間と共に弱まるという原理を持つ。それに対して、理性は「我々が常に現前するものとして考える」諸特性の観念、つまり共通概念を形成し、想像力の要求をより上手く充たす。想像力は、様々な原因によって作用する固有の運命に引きづられて、対象の現前を維持出来ない。しかし理性のみならず、共通概念から生じる能動感情は、想像力から生じる受動感情より強く、受動を減少させる。また、想像力の法則に従うと或る感情は、より多くの原因によって生じるほど強いが、その諸原因に容易に結びつく事物やそのイメージに適用される共通概念は、頻繁に生じ、生気を帯びる。そして、精神に複数の対象を考察させることで、想像力の感情を減少させる。必然性、現前、頻繁さは、共通概念の三つの特徴であるが、いくらか想像力にもある。共通概念は、これらの特徴を通じ、想像力の法則を利用して我々を想像力から解放する⁽¹⁾。

さて、あらゆる物体は延長・運動・静止に関して適合し合う。それらの観念はあらゆる現存する物体に適用されるのだから、我々にとり、非常に普遍的な共通概念である。それでは、神の観念そのものを最も普遍的な共通概念と考えるべきだろうか？ 多くのテキストがそう示唆しているように見えるものの、神についての観念それ自信は、共通概念ではない。それは共通概念と密接に結合しているものの、共通概念が想像出来る事物に適用されるのに対して、神は想像されえない、という点で両者は区別される。スピノザは単に、共通概念は神の認識へと我々を誘い、共通概念なくしては我々は神の認識を持たない、と言うに過ぎない。何故なら、共通概念は十全な観念であり、表現的な観念であるが、それは神を表現しているからだ。共通概念は神を、事物を構成する特徴的關係全ての源泉として、表現する。神を表現するこれらの概念と関わる限りで、神の観念は第二種の宗教を基礎付ける。

神の観念は『エチカ』において、要の役割を果たしている。スピノザは第二種の認識「を越えて」第三種のそれが与えられる、と言う。彼は第二種の認識を、第三種の作用因として提示する。第二種の認識は第三種のそれを形成するよう、如何にして我々を規定するのか？ 神の観念だけがこの移行を説明出来るのであり、それは『エチカ』の第5部第20-21定理において現れる⁽²⁾。①各共通概念は我々を神の観念に導く。神を表現する共通概念に関連づけられる限りで、神の観

念は第二種の認識の一部となる。この限りで神の観念は、無情な神を表すが、この観念は我々の理解する力能から由来する喜び全てを伴う。この意味で神の観念は第二種の認識の終局点である。②しかし、必然的に共通概念に関連づけられるとはいえ、神の観念は共通概念ではない。それ故この観念は我々を新しい境位に進ませる。第二種の認識によって我々は神の観念に達するが、その時必ずこの第二種のそれから出て新しい状態へ移るよう規定される。

共通概念は、複数の現存様態に適用され、それらがその下で適合・不適合する所の、諸関係を認識させる。属性の観念も、様態の観念も、我々には先ず共通概念として現れるが、神の観念がそこに付け加わると、それらは、神という実体の特異な本質を構成するものとして理解される。逆に言えば、我々の認識は、共通概念を通じてしか第三種の認識には達しない。或る様態の本質から出発してその様態を特徴づける関係を演繹する以前に、我々は本質に達するために特徴的關係を認識しなくてはならない。第二種の認識は我々にとって、第三種のその作用因であり、第二種において我々を第三種に移らせるのは、神の観念である。我々は神の本質を表現する共通概念を形成することから始めて、神を本質の内でも己れを表現するものとして、理解する。

注

- (1) 『改善論』は、神の観念から出発するのではなく、可能な限りそこに達することを、方法的に要求する。「可能な限り速く」とは、我々が持つ観念の内なる積極的なものから出発して、この観念を十全にするよう努めることを意味しており、この観念は、その原因と関連され、原因を表現するとき、十全となるが、その時必ず（当の結果を生み出すようこの原因を規定する）神の観念を表現することになる。こうして我々は原因の無限廻行を免れる。『エチカ』もこの点では変わらない。『エチカ』も無条件的な神から出発せず、無限廻行に陥らないように可能な限り速く神に達しようとする。『エチカ』が『改善論』と対立するとしたら、それは『エチカ』が共通概念という、より具体的で、より人為的でない手段を採ったからに過ぎない。『改善論』は任意の観念の内なる積極的なものから出発するが『エチカ』は喜びの受動の内なる積極的なものから出発し、共通概念を形成し、ますます一般的な共通概念を形成する。どの水準でもそれら共通概念は優劣の差なく神を表現し、神の観念へと我々を導く。
- (2) 『エチカ』の大部分は、第5部第21定理までは、厳密に第二種の認識のパスベク

ティヴの内に書かれている。何故なら、我々が神そのものの十全な観念、そして十全な認識を持つに至るのは、共通概念を経ることによってのみだからだ。例えば、『エチカ』第一部の神の認識は第二種のそれである。

第19章「至福」；第一種の認識は遭遇を、第二種の認識は特徴的關係を対象とするが、第三種の認識のみが永遠な本質に関わる。それは神の認識であり、神の内に入り、神によって考えられる限りでの本質の認識である。第一に各本質は特異である。第二種の認識は、あらゆる現存様態が神に依存することを一般的に示すが、第三種は各本質が神に依存することを個別的に示す。第二に、本質は互いに適合するため、精神はある本質を永遠の相の下に認識するとき、必ずますます多くのことを知るべく規定される。第三に、本質は表現的であり、各本質はその産出の原理の内での他の全ての本質を表現するだけでなく、この原理そのものである神を表現しもある。それ故、第三種の認識は三つの所与（我々自身・多くの他の事物・神、それぞれの観念）を持ち、我々の本質（作用する力能）を形相因とし、神の観念を質料因とする。それ故、第三種の認識から生じる喜びは、能動的喜びである。この喜びから、より多くのものをその本質において理解しようとする欲望（神への知的愛）が生じる。

さて、第三種の能動的喜びは第二種のそれとどう異なるのか？ 第二種の認識は、我々の身体にも外的物体にも共通な特性の観念に過ぎず、我々自身や他の事物そのものの十全な観念を構成せず、それは我々の本質によって説明されるが、この本質の観念を構成していない。逆に、第三種の認識は、神の内に入り、神によって考えられる限りでの、我々自身や外的事物そのものの、十全な観念である。それ故、この二つの観念から生じる能動的喜びは、異なる本性を持つ。そもそも受動的触発は、悲しみにせよ喜びにせよ、外から産出されるが故に偶然的であるが、逆に能動的触発は、我々の本質あるいは我々の理解する力能によって説明されるが故に生得的である。しかしここで、生得的なものは第二種と第三種とに対応して、二つの異なる次元を持つ。第一の次元において、共通概念は生得的であるが、それは形成されねばならず、その容易さに大小の度合がある。この外見上の矛盾は、我々は己れの作用し理解する力能から切り離された状態で生まれることを考慮すれば、消える（我々は、現実存在の内、我々の本質に属するものを

獲得しなくてはならない)。共通概念は、偶然的な受動的喜びを機会原因とする（これに対して、神は何等増えたりすることのない無限な作用する力能を、直接に行使出来る。神はそれ故、たとえ喜びの受動であれ、何等の受動も感受しないし、非十全な観念も持つこともない⁽¹⁾。）第二の次元において、第三種の観念は、生得的な観念の最も深い次元を構成し、第三種の喜びは、それ自体における本質の唯一の眞の触発である。第三種の認識の下で、神の内に直接に永遠にあるのと同じ仕方で、我々の内にあるような、観念や能動的感情を、我々は形成する。我々は神が思惟するように思惟し、神の感情そのものを感じる。我々は神の内にある限りでの我々自身の観念を形成し、少なくとも部分的には、我々は神そのものの内にある限りでの神の観念を形成する。それ故、共通概念は、第三種の認識に達するのに機会因として役立つが、この「移行」はもはや見かけに過ぎず、本当は我々は、神の内に直接に永遠にある限りでの己れを再び見出すのである。それ故、第三種の観念に由来する喜びは、我々の作用する力能を増大させる喜びでも、この増大を前提するものでもなく、神の内にあり神によって思惟される限りでの、我々の本質から絶対的に出てくる喜びである。

それでは、第二種の神の観念と、第三種のそれとはどう異なるのか？ 神の観念は、共通概念に関連づけられる限りでは、愛も喜びも感受しない至高の存在を表象するが、第三種の認識である限りでは、神は我々が感受する喜びを感じる⁽²⁾。神の内にある限りでの我々自身の観念に関わることで、我々の能動的喜びは、我々の本質によって己れを外折する限りでの神の喜びであり、我々が神に対して感じる第三種の愛は、我々固有の本質によって説明される限りでの神の自己愛であり、至福とは、神の内にある限りでの能動的喜びの所有のみならず、神の内にあるがままの能動的愛の所有をも指し示す⁽³⁾。表現のシステムは、第三種の観念の内にその最終的形成を見出すが、それは思弁的肯定と実践的肯定、存在と喜び、実体と喜び、神と喜び、との同一性である。喜びは実体そのものの展開、様態の内での実体の自己外折、その外折の意識、を表す。

プラトンからデカルトに至る、不死性についての伝統的議論がある。①不死性の理論は、精神の単純性という公理に基づく（物体のみが分割可能であり、不可分たる精神の諸能力はその部分でないから不滅である）。②絶対に単純な精神の

不死性は持続の内では考えられる（精神は身体が現存する以前から現存し、身体が持続を止めても持続し続ける）、不死性の理論が、純粹に観知的な記憶の仮説を伴うことが多かったのはそのためであり、この仮説によって、身体と切り離されても精神は自己を意識出来る。③身体が持続する限りで、精神の不死性は直接経験出来ず、啓示のみがこれを示す。スピノザの理論は、この三つのテーゼの明白に対立している。①身体の本質は単純であり、精神もその現実存在は分割可能である。②精神が身体の彼方で持続することはないが、身体が現存する限りで、精神の内では持続と永遠とが共存している⁽⁴⁾。③精神の永遠性は直接経験出来る（神の内にある限りでの私の観念を「所有」するなら、私は己れの永遠性を経験する）。

それでは、私が死ぬとき、何が起こるのか？我々は或る関係の下で我々に属していた（身体のみならず精神の）外延的部分の全てを失う。しかし我々の本質（内包的部分）はその完全性を何等失わない。我々はもはや受動的触発を感受出来なくなり、我々は己れの作用する力能から切り離されなくなる。我々が持つ観念は必然的に、神の内にある限りでの第三種の十全な観念となる。我々は全面的に表現的となり、我々はもはや第三種の触発によってしか触発されず、その触発は我々の本質によって説明される。我々は死後、永遠の相の下で、自己・他のもの・神、の諸観念によって触発される（神の内にある限りでの、身体の本質の観念の観念を、所有する）。また、我々の触発される能力や特徴的關係は、受動的触発を感受せず、外延的部分を包摂しない限りで、どちらも破壊されるが、永遠真理の内では本質と共に残り、本質がそれらにおいて自己を表現する。

しかし、我々が死後、第三種の能動的触発を感受するのは、己れに生得的な本質を再発見することに過ぎないなら、より完全な本質を後世に残すために生存中、現実存在の内では己れをより完全なものにする努力の余地がなくなるということは、スピノザの真の最終的問題である。実際には、スピノザによると、我々の触発される能力は、我々が持続している間に第二種の、そしてすでに第三種の能動態触発の比較的に最大量を感じることが出来なかったなら、死後第三種の能動的触発に充たされることはないだろう。この意味で、スピノザは救済の概念の積極的内容を完全に保存したと自認出来る。現存存在は、彼においてもやはり一種の試練と見なされる。ただし道徳的試練ではなく、物理的あるいは化学的試練であり、

ちょうど素材，金属，花瓶の質を確かめる職人の試練である。

正義の神の道徳中裁きも罰も贖いも存在しないが，我々の現実存在の自然な帰結はある。我々が生存中に，もしその触発される能力が，受動的触発によって完全に充たされるままに終わったなら，死後この能力は空虚なままとなり，我々の本質は抽象的なままとなる。もし能動的触発の比較的に最大量によってみたされたなら，死後この能力は第三種の触発によって絶対的に実現される。それ故，生きる間の「試練」が重要なものとなる。

注

- (1) 十全な観念である限りでは，共通概念は神の内にあるが，ただし神が先ず，それら共通概念を必然的に含む他の諸観念（第三種の観念）を持つ限りでのみである。それ故，神も神の思惟の表現であるキリストも，共通概念によって考えるのではない。それ故，共通概念は，神においては，我々が第二種の観念の内的感受する喜びに対応する喜びに対して，原理の役割を果たしたえない。神は受動的喜びを持たず，作用する力能の増大をその機会原因として前提するような第二種の能動的喜びを感受することさえない。それ故，神は第二種の観念に従って喜びの感情を感受することはない。
- (2) 『エチカ』第5部は，何等の喜びも感受しないため我々を愛することも出来ない神（に対する愛）と，己れを愛し，我々が神を愛するのと同じ愛によって我々を愛しもする神とを，記述している。この記述は，前者の神を第二種の認識に，後者の神を第三種の認識に関連づければ，何等矛盾しない。
- (3) 我々が持続し現実存在する間に第三種の認識に達するのは，次の厳格な順序に従ってのことである；①非十全な観念が与えられ，そこから受動的触発が生じる，②受動的触発の選別の努力から共通概念が形成され，そこから第二種の能動的触発が生じ，共通概念に関係づけられる限りでの神の観念から能動的愛が生じる，③第三種の十全な観念が形成され，そこから能動的喜びと能動的愛が生じる。
- (4) スピノザが，本質は「或る永遠な必然性と共に」考えられる，と言うとき，それは，特殊な本質はそれ自身によって永遠ではなく，神という原因によって永遠であり，その原因からその現実存在を得，この原因から出てくる永遠の必然性と共に考えられることを意味する。また彼は，あれこれの人間身体の本質を表現する観念について語るが，それは，身体の本質は観念の内でのみ存在するというを意味しない。持続の内での身体の内存在を表現する限りで精神も外延的部分を持つ上に，精神もまた永遠の本質を持ち，その本質は身体の本質の観念としてある。