



Title	スピノザにおける精神の永遠性：ライプニッツの批判に抗して
Author(s)	柏葉, 武秀
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 124, 1(左)-47(左)
Issue Date	2008-02-15
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/32425
Type	bulletin (article)
File Information	KASIWABA.pdf



[Instructions for use](#)

スピノザにおける精神の永遠性
— ライプニッツの批判に抗して —

柏 葉 武 秀

スピノザにおける精神の永遠性 — ライブニッツの批判に抗して —

柏 葉 武 秀

はじめに

スピノザは人間精神が「身体とともに完全に破壊されえず」に精神のある部分は「永遠である」と信じていた (E5P23)。この定理がいわゆる「魂の不死」を意味していると解するならば、それは一七世紀の哲学者としては自明の理である共通の教義をスピノザ流に述べなおしただけかもしれない。だが、続けてスピノザはこうも述べている。「われわれはわれわれが永遠であると感じ、それを経験する (sentimus, experimurque)」 (E5P23S)。この言葉は二重に謎めいてみえる。まず現代のわれわれにとっては、「精神が永遠である」との言明を、宗教上の教えあるいは遺族を前にしての慰撫としてではなく、哲学的に妥当な議論として容易には理解できない。さらに、「永遠」とはなにかしらの流れを越えた、すくなくともわれわれの日常的な時間理解とは根本的に異質なものと思われる。それに対して、「経験」とはまさに時間の中でしか (『エチカ』での用語法に従えば持続の中でしか) なされるはずがないのも確かであろう。一見して撞着としか思えないこの言葉でスピノザはなにを語ろうとしていたのだろうか。本論の目的はこの二重の謎を解きほぐし、一貫した解釈を提示することにある。

さしあたり、問いは永遠性概念に向けられる。人間精神が永遠であるといわれるとき、永遠とはいかなる意味で語られているのか。解釈史をひもとくならば、スピノザの永遠性概念をプラトンのアイデアを範例とする「無時間性」

とみなすか、あるいはアリストテレスのひそみにならってそこに「無際限な時間」を読み込むかで立場が分かれる。両者の性格と相違をウォルフソンの簡明な記述によって、確認しておこう。「プラトンの永遠性」とは「時間のアンチテーゼであって、あらゆる種類の時間的関係の排除を意味する」のに対して、アリストテレスにとっては「永遠性とはたんに終わりなき時間にすぎない」(Wolfson [1934] 358)。はたしてスピノザはどちらの意味で永遠性を論じているのであろうか。この論争に対して、私はスピノザ哲学全般に渡る永遠性概念についてではなく、あくまでも人間精神に限定してひとつの解釈を提出しようと思う。

この問いは否応なくもう一つの問いにつながる。その問いとは、スピノザが真剣に精神が永遠=不死であると信じていたかどうかというものである。一見するとこちらの問いは無意味に思われるかもしれない。スピノザのテキストに、精神が永遠であるとしっかりと書き込まれているのだから。だが、リュカスによる伝記には若きスピノザの次のような発言が記録されている。

「靈魂はどうかというに、この靈魂という言葉は、聖書がそれについて語っている場合には、いつもただ生命もしくは生命をもっているすべてのものをいい表すために用いられているにすぎない。聖書の中に靈魂の不死を根拠づけるものを探しても無駄であろう。それと反対のことは至る所に出ているから、それを証明するよりたやすいことはない」(リュカス/コレルス [1996] 24)

引用文から明らかなように、若きスピノザは靈魂の不死を証明不可能だと言明していたのである。後年『エチカ』執筆時においてさえも、この信念が揺るがなかったと推定できるならば、おのずと解釈の方向性は決まってくる。すなわち、精神の永遠性とは現世における高次の認識や生き方を暗喩的に表しているのであって、スピノザは当該定理で死後も続く永遠の生などを意味していないのだとの読みが正当となる。スピノザ自身、例外的な書簡を除いて死後の生について何も述べていない事実とあいまって、解釈史はここでも

分岐する。精神の永遠性を魂の不死と同義だと読むのか、それともあくまで合理的に解釈していわば「現世での生の質」だとの読みを提出するのか¹。この論争にもコミットする必要がある。というよりもむしろ、スピノザにおける「精神の永遠性」についてなんらかの解釈を提出するためには、こちらの問いに立ち向かわないわけにはいかないのである。

だが、本論ではこれらの解釈上の問題を直接的に扱うのではなく、むしろライブニッツのスピノザ批判への再反論をなす過程で答えていきたい。というのも、ライブニッツこそがスピノザの精神の永遠性という一見凡庸にも思える主張を徹底的に批判した最初の哲学者だからである。そして、なによりライブニッツのスピノザ批判の眼目は、スピノザ哲学においては精神の自己同一性が消失してしまうという点にあるからである。したがって、本論の問題設定もまたライブニッツへの再批判を通じて構成されていくことになる。その過程で先に挙げた二つの問題すなわちスピノザにおける永遠性概念の内実特定とその具体的意味を解明していきたい。

1 ライブニッツの批判と問題設定

スピノザが主張する精神の永遠性を同時代に批判したのがライブニッツであった。その着眼点はさすがに鋭く、現在有力なスピノザ解釈を部分的にはあれ先取りする内容を含んでいる。ライブニッツの議論を構成するポイントをひとつひとつ取り上げ、再批判していくことで、本論でのスピノザ解釈の方針を明示し特徴を際立たせていけるだろう。それだけではない。ライブニッツがスピノザ哲学の弱点なるものを指摘するとき、論じられている事柄はたんなるテキスト解釈をこえた射程でより一般的な問題として捉え返すことができる。本節では、主として『ライブニッツによる未刊のスピノザ論駁

¹ 解釈上の二つの潮流については四電の整理が有益な情報を与えてくれる(四電[1991] 36-40)。またより包括的な解釈史についてはマトソンが手際よくまとめている(Matson [1990])。

『*Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*』(1854)²でのスピノザ批判を、他のライプニッツの著作から若干の材料を補いつつ、丁寧に紹介したい。加えてドゥルーズの示唆に従ってもう一つだけ重要な問題点を拾い上げておく³。

『論駁』でのライプニッツの批判の眼目は、スピノザのいう精神の永遠性とはおよそ人間一人一人の精神とは無縁の抽象概念にすぎないという点にある。ライプニッツはスピノザが人間精神を「身体の観念」(E2P13)と規定したことが誤りであると述べている。すなわち、スピノザは精神を身体に従属させてしまっており、そのあげく精神の同一性を喪失させたというのである。スピノザは人間精神を規定した同じ定理の注解で、心身の合一はごく一般的に妥当するのであって、程度の差はあるにしても「すべての個体は精神を持っている (*animata sunt*) のである」(E2P13S)と述べている。というのも、あらゆるものの観念は神の中に必然的に含まれており、このことは人間身体だけでなくあらゆる物体にも等しく当てはまるからである。しかるに、人間身体はきわめて多くの複雑な諸物体から構成されている。それゆえ多くの諸部分から構成される身体の観念たる人間精神も「きわめて多くの観念から構成されている」(E2P15)⁴。だが、身体の無数の構成部分は物体であるのだから、それ自体多様に変化を被るだろう。そうすると精神もまた相応の影響を受けざるをえない。この点についてライプニッツは、スピノザの精神はその同一性を維持できず、いつでも変化してしまうという。精神が身体の観念に

² 以下『論駁』と略記する。この文書はスピノザとカバラの関係についての書物 (Wachter, *De Recondita Hebraeorum Philosophia*) に対するライプニッツの書評であり、スピノザ批判を主目的にしたものではない。

³ 『論駁』での論点も含めて、本論で検討するライプニッツのスピノザ批判は、ドゥルーズの仕事によって教えられた (Deleuze [1968] 295-6)。もちろん、批判内容の解釈とライプニッツへの具体的な反論については、ドゥルーズと本論との間には隔たりがあり、論述が進むにつれて自ずと明らかになる。

⁴ ライプニッツはこの定理について「それゆえ人間精神は複数の精神の集合体 (*aggregatum*) である」との注釈を残している (G. P. I 151)。

すぎないならば、身体が変化を被るたびに「異なった身体の観念がある」ことになるからである。「精神はどの瞬間にも異なってしまうだろう」(FdC 46)⁵。

ライプニッツの立場からすると、本来的に言えば観念は魂 (anima) ではない。というのは、観念は数や図形のように、純粹に抽象的なものであって、決して活動することはないからである。魂は抽象的で普遍的な観念ではありえず、「無数の観念の源泉」であって、現在の観念を越えて新たな観念を産出する活動とみなされるべきである。魂は「何らかの生命を持つもの」つまり「活動力を内包する」のである (FdC 46)。人間精神もこのような魂であるからこそ、各々が個体として区別され、人格的な同一性を備えるのである。

観念自体が抽象的あるいは普遍的なものにすぎないのだから、スピノザの永遠性概念自身も、せいぜい数学的対象に妥当するにすぎない。なるほどスピノザによれば「身体の本質を永遠の相のもとで表現するこの観念は、精神

⁵ 『論駁』の他の箇所には次のような記述も見られる。「スピノザにとって、魂はあまりに移ろいやすく、現在この一瞬たりとも存在しない。というのも、身体は観念的なものなのだから」(FdC 58)。『論駁』の叙述と重なり合うようにして、『弁神論』においてもカバラ主義とスピノザの共通点にふれている箇所ではライプニッツはこうも述べている。

「彼[スピノザ]にとって魂ははかない変容であるように思われる。彼が魂を持続的であり永遠であるとすらいおうとするとき、彼は魂を身体の観念にすりかえている。この観念は単純な概念 (notion) であるが、実在的で現実的なものではない」(G. P. VI 337)

身体が観念的だというのは、スピノザはあやまって延長を神の無限な属性に帰属させ、その上で身体を神の本性から生み出されたと考えているからである。「スピノザはデカルトが行き着いたところから始めた。すなわち、自然主義の中から (in naturalismo)」(FdC 48)。ライプニッツによれば、延長はわれわれの表象の反復であって、よって無限の延長など「想像されたもの」にすぎない (FdC 42)。スピノザが精神についていかに雄弁に語ろうとも、それを身体という観念的あるいは想像的なものに基礎づけている以上、空談のそしりを免れないというのである。これらのスピノザ批判には、ライプニッツの物体観が如実に表れていて興味深い (酒井 [1987] 114-6)。

の本質に属し、必然的に永遠な、ある思惟の様態である」(E5P23S) ことになる。だが、ライブニッツからすると「そんなものは幻想にすぎない」(FdC56)。スピノザが頭揚する永遠の観念なるものは、たとえば円の図形のようなものであって、その永遠性は「観念的な円の可能性にすぎない」(ibid.)。したがって、スピノザがわれわれの精神はその身体を永遠の相のもとで認識するかぎりでは永遠であると主張するとしても、その言葉はむなし。というのも、それは「三角形に関する永遠真理を理解するがゆえに」われわれの精神が永遠であるというに等しいからである (ibid.)。

ところでスピノザによれば、死後われわれは記憶や想像力も喪失することになるが(E5P21)、ライブニッツにしてみればこれもまた不可解な立論となろう(FdC58)。というのも、記憶こそが人格の同一性の核となるのであって、もし死後に記憶が失われるのだとすると、誰も魂の不死を望みはしないからである。

たとえば『形而上学叙説』でライブニッツは道徳的な人格の同一性の根拠を記憶にもとめている。「叡智的な魂が賞罰を受け入れることができるのはこの私 (cette moy) の記憶あるいは認識のおかげなのである」(G. P. IV 460)。続けてライブニッツは、この記憶がなければ、魂の不死など何の価値もないと強調する。「道徳や宗教においてわれわれが求めている不滅は、すべての実体にふさわしい単なる永続」にあるだけではない。「自分がこれまでなんであったという記憶がなければ、不滅は少しも望ましいものではない」(ibid.)。ここでライブニッツは、これまでの記憶を喪失した上で、突然中国の王になった人という思考実験をしている。このとき、その人は消滅し新たに中国の王が創造されたと考えるべきだとライブニッツはいう。つまり、記憶が失われれば、その人もまた消滅するも同然なのである。すると、仮にスピノザのいうように、われわれの精神が死後も永遠に存続するとしても、記憶は死とともに消失する。スピノザによれば、記憶は身体がなくてはありえないのだから。したがって、死後もなお消えずに残っているはずの精神はもはや生前とは同一の精神ではないことになる。それどころか、はたしてそれが誰かの精神といえるかどうかも疑問である。これでは、結局われわれの精神は身体の

死とまったく同時に、ともども消え去ってしまうというにひとしい。それゆえライブニッツによれば、人格同一性と魂の不死とは切り離して論じえないのである。

これまでのスピノザ解釈と密接につながるのだが、残されたある書簡においてライブニッツは、やや異なる観点からさらにスピノザを非難している。それは、スピノザの言い分を認めるならば、われわれが現世で自己を完成させようと努力する意味が失われるというものである。スピノザの「魂の不死に関する奇妙な見解」によれば、「円や三角形のアイデアと同じ程度には永遠な」われわれの存在のプラトンのアイデアが、われわれの不死性をなしている。そしてわれわれは、全力を傾注して自らを完成させ、われわれの死後に永遠な本質あるいはプラトンのアイデアをそれだけいっそう完全にしなくてはならないともスピノザは主張している。だが、もしわれわれの永遠で不死なる本質がプラトンのアイデアに相当すると考えてよいならば、なぜわれわれが現実存在している間に死後の本質まで気にかかる必要があるのだろうか。魂あるいは精神の本質が、アイデアのように現実存在の秩序を時間的にも空間的にも超越して存在しているならば、われわれのじっさいの生活がどうであろうとも、われわれがどれだけの完全性を獲得しようとも、これらの事情に何の影響も被らないはずである。

「それはあたかもこのアイデアが、私がそれに似せようとつとめると否とにかかわらず、自然の中にはすでに存在しなかったかのように。また、このような麗しきアイデアに似せたことが私の死後、私はもはやなにものでもないとしても、私になにか役に立つかのように」⁶

もし自分をアイデアに似せようとする私の努力に意味があるならば、私が現世で生きていることがアイデアの存立に影響を与えるとでもいうことになる。つまり、アイデアは私の存在以前にはアイデア界に存在しなかったかのように考え

⁶ Leibniz an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 4./14. August 1683. (A. II-I 535)

ざるをえない。これはアイデアの本質からいって矛盾となるだろう。その逆にわれわれのアイデアなるものが存在しているならば、アイデア界は現世の時間など超越しているのだから、私の生前に死後も不変のまま依然として存在しており、われわれの生とは無関係となる。われわれが死んでしまい、現実の存在をやめて「なにもものでもない」ものに帰したとしても、われわれの永遠の本質からなにかが失われはしない。そうだとすれば、この世に生を授かったわれわれが自らの本質を自覚し、その永遠性に与ろうとしてアイデアに自らを近づけよう苦闘した事実もまた、われわれの死とともに無用となる。要するに、もしわれわれの永遠の本質を獲得しようとする努力が報われるべきならば、われわれの本質はアイデアではありえないし、われわれの本質が永遠不変のアイデアであるならば、われわれの努力は生前であろうと死後であろうと原理的にいって無意味なのである。

おそらく一七世紀であれば、生前の善行の報償として死後の安寧が約束されるという信念が、ごく一般的に了解されていたと思われる。現世の行為の善悪が、生を終えた後に評価されその報いを受けると信じればこそ、人々は諸々の誘惑を避け艱難辛苦を乗り越えて徳を積もうと努力する。たとえばデカルトはこう述べている。

「生前から徳を積んだ人々は死後苦難に陥る恐れはなく、反対にかれらには理屈からしても宗教からしても、よろこびと報償とが約束されている」
(A. T. III, 279)⁷

しかし、ライプニッツの批判が妥当だとすると、スピノザ哲学にこのようないわば死後の報酬の根拠づけを期待するのは論外となる。テキストを素直に読むならば、スピノザは魂の不死を否定するかのように見える。俗人は「彼らは自己の精神の永遠性を意識」してはいるものの「精神の永遠性を持続と混同し、それを想像知や記憶に帰属させ、死後も残ると信じている」

⁷ 山田 [1994] 440 頁。訳文も山田訳を採用している。

(E5P34S)。彼らは、現世での禁欲的で敬虔な生に対する死後の報酬を期待し、逆に死後の劫罰を恐れて悪徳を避けようとする。だが、「至福は徳の報酬ではなく、徳そのもの」(E5P42)と述べるスピノザにあって、かかる混同は批判の対象となりこそすれ、決して首肯しうるものではない。スピノザの主張するところの精神の永遠性の教説は、死後の報酬や劫罰を予想させる魂の不死という俗論と同一視されてはならない。

ここまで紹介してきたライブニッツのスピノザ批判には、次節で述べていくように、深刻な誤解、あるいはテキストの誤読が含まれており、そのかぎりでは正鵠を射たものではない。だが、それでもやはり、ライブニッツがスピノザのいう精神の永遠性に深刻な疑問を投げかけていることに間違いはない。すなわち、スピノザのいう精神の永遠性が、個々の人間にとっての「この私」の永遠性であるのか否か、である。事柄からしても、「この私」の精神が永遠であることが論証されないのならば、精神の永遠性を称揚することにどれほどの意味があろうか。スピノザが人格同一性の基準として記憶説を採らないならば、精神の自己同一性を確保するためにほかに取りうるる道を示しているのか。これが第一の問いである。

そしてもう一つ、精神の永遠性を認識することになんらかの実践的意義があるのか、である。もし事態がライブニッツの指摘するとおりとすると、スピノザの体系には致命的な欠陥がひそんでいることになる。スピノザ哲学を奉じて、彼のいうとおりにわれわれの精神の永遠性を確信するものは、たとえば「理性の指導」(E4P24 ほか)に従うなどして品位ある生活を営もうと、欲望の赴くまま放縦に流れようとかまわない。いやむしろ、スピノザ主義者は徹底した冷笑家としてしか現実に対処できないし、そうあるべきなのである。精神の永遠性を論証した実践的成果がこれでは、スピノザ哲学にとっても破滅的だろう。ライブニッツの批判は、『エチカ』において神への知的愛へと通路を開く役割をも担う(E5P30)精神の永遠性の認識から、実践的意義を根こそぎ奪うだけの力をもっている。

ライブニッツを一方的に断罪せずに、そのスピノザ誤読を糺していくためには、ライブニッツ自身の魂の不死説のみならず個体概念としての自己と

いった形而上学上の主要テーマをも俎上に載せなくてはならないだろう。もちろん、今後にも必要に応じて言及はしていくのだが、全面的な比較研究は望みようがない。むしろ、より一般的な形でライプニッツの批判を受け止めたいと考える。つまり、本論全体の目的は、スピノザの精神の永遠性論を、ライプニッツによる二方向からの批判に答える形で解釈していくというものである。繰り返しになるが、係争点は次の二点である。すなわち、(1)スピノザは交換不可能な「この私」の本質を永遠であると論じているのか、(2)精神の永遠性の認識を獲得することはスピノザ哲学にとってなほどこか実践的な意味をもっているのか。しかし、まずスピノザの精神にはなんの同一性も保たれないという、ライプニッツの批判の前提を問い直してみることから始めたい。

2 スピノザにおける精神の同一性

スピノザにとって人間精神は、独立自存の実体ではなく、思惟属性の様態と規定される。この様態としての個性性を擁護することがライプニッツへの再批判の必須条件となるだろう。そこで本節では、スピノザにおける自己同一性、とりわけ人間精神の同一性と、その永遠性の存立根拠を『エチカ』のテキストに探っていく。

スピノザが人間精神を規定する原理は「観念の秩序と連結は、ものの秩序と連結と同じである」(E2P7)という平行論の定理である。この定理を基礎として「人間精神を構成する観念の対象は身体である」(E2P13)との規定が確立する。では人間の身体とはどのようなものか。スピノザは身体を、彼独特の物理学的個体論によって説明する。すなわち、人間の身体は「きわめて多くの個体から組織されている」(E2Post1)。複雑な上位個体である人間身体は、下位の個体が協働して機能しつつ、一定の「運動と静止の割合」を保った状態にある。しかも、人間身体はその下位の個体のレベルで、外部の物体との多様な触発・交渉関係を取り結んでいる (E2Post3-6)。そして、人間身体が外部の物体を触発し、また逆に影響を被る過程こそが、知覚一般、ひい

ては精神の認識、感情、行為までも含めた一切の人間の活動の基盤となる。

この複雑な個体である身体の観念も、身体同様の複雑な組成をもつ。身体を構成する各個体に相応するだけの極めて多くの観念が神の中に存在し、それらの諸観念が人間精神の形相的存在を構成するのである (E2P15D)。人間精神が多くの観念から構成される複雑な組成を有しているのはよい。だが、その上でなお問われるべきは、人間精神を構成している諸観念のあいだには、何らかの統一があるはずではないのか、ということである。もしそのような統一が不在であるならば、ライプニッツのいうごとく、精神は単なる下位の諸観念の集まりへと解体されてしまうのではないだろう。そこにはやはり、一種の自己同一性を保証する原理があるはずではないか。そうでなくては「自我」や「自己意識」、さらには各人の個別的本質などを語るスピノザの言葉は理解不能になってしまう。

従来、研究者のあいだでは精神の同一性を保証するのは観念の観念の役割とされてきた。人間精神についての観念が「ある人があることを知るなら、その人はそれによって同時に自分がそれを知ることを知り、同時にまた、自分は自分がそれを知ることを知ることを知り、こうして無限に進む」(E2P21S) という自己知を包含する無限の再帰認識を主張しているからである。だが、観念の観念は精神の同一性を根拠づけることはない。

スピノザが観念の観念でもって意図するところが、極めて多くの観念によって複合的に構成される精神に、単なる諸観念の並存にとどまらない「一性」を付与することにあるとの解釈には、観念の観念が人間精神を他の観念一般から鋭く区別する指標、つまりは自己意識を意味するとの前提がある。しかし、この前提は支持できない。というのは観念の観念は、思惟の様態としての観念すべてに等しく妥当するからである (E2P20D)。したがって、観念の観念をもつことが、人間精神の特権ではない⁸。

⁸ この批判対象として直接的にはカーリーを念頭に置いている。またカーリーは明晰判明な「観念の観念」を自己意識とみなすが、それに対してはウィルソンが説得力ある批判を加えている (Curley [1969] 126-8, Wilson [1992] 392)。

さらに、観念と観念の観念とは名目的に区別されるにすぎない (E5P3D)。というのも、何らかの観念と、それを対象とするいわば「二階の」観念とのあいだには、延長属性のもとでの対象の違いはないからである。いずれも最初の観念が対象とするものを共有している。このことから、観念の観念は感情対処の武器とはなっても、多数の諸観念を統合する機能をもちえないことが理解できる。

以上の様に、観念の観念では直接に精神の同一性が確保できない以上、同一性の根拠は他の場所に求めざるをえない⁹。私は平行論が精神の同一性をも根拠づけていると考える。すなわち、人間の身体の運動と静止の割合に対応して、精神も独自に組織されていると考えるのである。じっさい、『短論文』第二部の第二付録ではこの解釈を裏付けるスピノザの言葉がある。

「……それで、思惟属性におけるこの存在する〔運動と静止の〕割合の想念の本質が身体の精神である」(KV2/Ap2, 15)

だが、精神が複合的に組織されているということは、精神は不動の基体ではないということと同義である。すると、精神はひとまずは観念の集合のごとき性格を帯びる。この点についてライプニッツは、スピノザの精神はその同一性を維持できず、いつでも変化してしまうと批判していたのだった。精神が身体の観念にすぎないならば、身体が変化を被る度ごとに、精神もそれに応じて異なっていくものと考えられるからである。

ライプニッツの批判点を事実上踏襲しつつ、スピノザのテキストのより内在的な検討からソーも同じ結論を導いている。ソーによれば、スピノザは誕生から死に至るまでの人の一生を、その人の身体の運動と静止の割合の変化と捉えている (KV2/Praef の注 9-10)。このことは、人間の身体の同一性が

⁹ 記憶が自己同一性の基準となるかのような例をスピノザは挙げているが (E4P39S)、だからといってスピノザが記憶を身体の同一性とは別個の同一性の基準として考えていたとみなす証拠はない。そもそも、記憶は身体に依存するのである (E2P18S)。

時時刻刻と変化するということを意味し、その結果、個体としての人間はその生涯の全時間を貫く同一性を喪失することになる。したがって、人間は「諸部分の一過的で不安定な統一」しか維持できず、精神も同様に「時間を通じて自己同一を保つことはなく、一時的な統一ですらない」のである (Saw [1972] 97)。身体の同一性が運動と静止の一定の割合によって確保されるといっても、その割合は周囲の圧力の効果によって定義されている (E2P13D の後のD)。個物を取りまく周囲の状態が時間的経過の中で常に変動しているのは当然のことであるから、人間の身体も同様に変化し続け、その通時的同一性は大変あやうい。精神の同一性も同様に脆弱となる。結局、スピノザは身体の同一性すら確保する理論を構築できなかったのだから、身体の通時的同一性に依拠する形で精神の同一性を保証することもできなかったとみるべきなのだろうか¹⁰。

ライプニッツもソーも見逃しているのは、スピノザにおいては人間身体も含めた有限な個物はみな有限様態として神の無限の力を分有していることである。「存在するものはすべて、あらゆるものの原因である神の力を一定の仕方では表現する」 (E1P36D)。なるほど、人間身体は自己を維持するために「きわめて多くの他の物体を必要とし、これらからいわば絶えず更新される」 (E2Post4)。だが身体は構成要素の単なる寄せ集めではない。スピノザは有限な個物を、すべて同時に一結果の原因であるようにして「一つの活動において協働」する限りの多くの個体と定義する (E2Def7)。身体は、各部分の協働によって不可分の一者として同一性を保っている。個物が神の絶対的な力を表現するとは、この協働関係を維持する力を神から付与されているということの意味すると思われる。というのも、神はあらゆる事物の存在のみならず、本質の原因でもあり (E1P25)、その系として個物は神の属性を一定の仕方では

¹⁰ ライスは、このソーのスピノザ批判は人格同一性と他の諸事物の同一性は異なる原理に基づかねばならないとソーが速断しているからだ指摘する (Rice [1971] 658)。しかし、この「速断」はわれわれも共有する常識的な判断であって、それ自体が有害というわけではあるまい。

表現する様態であるとされるからである (E1P25C)。個物の個体としての本質が各部分の協働関係に事実上求められるのであるから、その一性を保持する力が神に由来すると考えてよいはずである。個物の内側から機能している力は、個物間の機械論的な相互関係によっては説明できず、むしろ有機体の活動に近い。個物の個性性を表示する運動と静止の割合を保持し、ひいては「自己のうちにとどまる限り、自己の存在に固執しようとする努力」(E3P6)、「ものの現実的本質に他ならない」(E3P7) コナトゥスこそが、人間身体を個別化する「個体化の原理」なのである¹¹。

じっさい、スピノザは生存している身体の運動と静止の割合にある程度の幅をもたせている。ある人間の身体が、例えば一对三の運動と静止の割合を維持するならば「その精神と身体は現にあるがままのわれわれのもの」である。もちろん精神も身体も絶えざる変化を受けるが、一对三の割合の限界を超えることがなければ、同一性は保存される。だが、もし身体が他の物体から強力な作用を被ってこの一对三の運動と静止の割合が保持され得なくなれば「それは死を意味する」(KV2/Praef, 2 の注 11-12)。運動と静止の割合が人間身体を内側から規定する力によって、ある決まった割合を維持していれば、間断なき変化を被りつつも人間の同一性は保たれるのである。人間の精神は、それを構成する極めて多くの観念によって重層的に構造化されている。この構造を特定する「組織法則」(Gueroult [1968] 192-3) と、それを可能にする「精神のコナトゥス」(E3P10D, E5P25)こそが精神の同一性を保証すると考えられる。

「精神のコナトゥス」という言葉は、確かに『エチカ』のテキストに散見されるものの、研究史上厳密に位置づけられたものではないように思われる。

¹¹ かかる観点から真田はコナトゥスを「自己組織化の原理」と解釈している (Sanada [1994] 140)。

もっとも、精神の同一性は神によって産出される事物が備える様態としての個別性に端的に基礎をもつという解釈もあるが、これについては現時点での判断を保留する (Zourabichvili [2002] 138-45)。

だが、精神は「明晰・判明な観念をもとうと、混乱した観念をもとうと」自己の存在に固執し「自らのコナトゥスを意識する」(E3P9, D)との言葉からも明らかなように、密接に意識と結びついている。精神のコナトゥスは「われわれの身体の実実存在を肯定する」(E3P10D)¹² 実実存在とは、皮膚を境界面として確定されるような身体の単なる現状維持ではあり得ない。「精神のコナトゥスすなわちその思惟する力は、身体のコナトゥスすなわち活動力と、本性上等しくかつ同時的である」(E3P28D)。したがって、精神は身体の活動力増加という思惟の方向性を持つ。精神のコナトゥスは「理性的推論をなすかぎり」(E4P26D)でも「ものを第三種の認識によって認識する(intelligere)」(E5P25)場合でも存立している。このような言葉づかいを鑑みるならば、精神のコナトゥスが、精神の同一性を保持するのみならず、精神の力の根源であることが理解できるだろう。事実上、精神のコナトゥスはほとんど欲望と変わらなくなると思われる。精神と身体両方に関係したコナトゥスが衝動であり、「自らの衝動を意識している(sunt conscii)」している限りで欲望と呼ばれる(E3P9S, E3AD1)のだから。こうして、スピノザにとって精神の同一性は、平行論によって、身体の同一性を基礎にして確保されているのである。

ここにたって、ようやく前節で紹介したライブニッツのスピノザ批判の前提に十分に答えることができる。

第一に、人間精神の自己同一性は、コナトゥスという精神に本質的に内属している力を拠り所として保持される。コナトゥスは個体化の原理でもあるのだから、承認されるのは個々の人間精神という優れて具体的な存在者である。

第二に、スピノザにおいて観念は本来個別的なものである。スピノザは「超越的名辞」や「一般的的概念(Universales)」を多くの像から抽象された名辞にすぎないとして、事象性を欠く混乱した認識とみなしている(E2P40S1)。

¹² E3P10Dの'Mentis conatus'を「精神のコナトゥスの」と属格で読むことはアッカーマンの文献学的調査をふまえた提案を採用している(Akkerman [1980] 65)。

観念は「画版の上の絵のようにもの言わぬもの」ではなく「思惟の様態(modus cogitandi)すなわち知解作用そのもの(ipsium intelligere)」であって(E2P43S), 具体的な肯定する力を有しているのである(E2P49S)。ライブニッツは、スピノザのいう観念や精神の神の思惟する力の表現という力動的な性格を全く読みとれなかった。ライブニッツは魂に真の個性を見いだしたのだったが、そこに見込んだ活動力は、皮肉なことにスピノザ的な精神のコナトゥスにきわめて近いものだった。

こうして、人間精神の同一性を、ライブニッツの批判に抗して確保することができた。だが、この解釈は心身平行論に依存しているので、事柄が精神の永遠性に関わると、逆に弱点をさらすようにみえる。つまり、精神と身体は「同じもの」なのに、身体が現実存在しなくなってもなお、精神について何事か語りうるのは不可解だという批判に対処できないのではないか。身体の同一性を基礎にした精神の同一性は、かりに現世では認められるとしても、身体が消滅とともに消え去ってしまうのではないのか。それどころか、平行論を堅持するならば、精神に永遠性を帰属させること自体無理なのではないのか、すなわちスピノザの主張には矛盾があるのではないか。これらの疑問に答えるには、精神の永遠性の定理そのものを検討対象としなくてはならない。

3 精神の永遠性定理

スピノザが精神の永遠性を証明しようとする定理を正確に引用しよう。

「人間精神は、身体とともに絶対的に破壊されえない。そのうちの永遠なものは残る」(E5P23)

この定理の証明や注解におけるスピノザの主張は、われわれは精神に二つの部分つまり永遠な部分と持続する部分とを認めるべきだということにつきる。人間精神は「持続によって説明され、時間によって定義される身体の現

実の存在を表現する」かぎり、つまりは身体が持続するかぎり、持続するといわれるのだが(P23D)、精神には「身体の本質を永遠の相のもとで表現する」観念も必然的に与えられており(P22)、それは「精神の本質に属し、必然的に永遠な、ある思惟の様態」である(P23S)。要するに、身体を持続の相のもとで捉えるのか、あるいはその本質を永遠の相のもとで捉えるのかに応じて、精神は持続する部分と永遠の部分とに区別できるのである。

それでは、スピノザがここで述べている永遠性とはいかなる意味で理解できるのか。前述したように、論者の間では永遠性を「無時間性」と解釈するものと、「無際限な時間」あるいは「全時間性」を読み込むものに分かれている。スピノザのテキスト全般に渡って論争に完全に決着をつけるのは、本論の目的ではない。『エチカ』において人間精神についていわれる永遠性に議論を絞りたい。そのためにも、まずはスピノザが時間についてかたるいくつかの述語を整理しておくのが賢明であろう。

先の定理で永遠性の反対概念とされていた持続とは「存在の無際限な継続」(E2Def5)である。持続は時に実体の存在と様態の存在との対比にも用いられるのだが(Ep12/54-5)、ここでは「時間と持続について」と題された『形而上学的思想』¹³ 第一部第四章の説明を紹介しておく。スピノザによれば、持続とは被造物の存在を認識させるものであって、それは事物の全存在と事実上等しい。つまり、事物が持続しなければ存在もまた失われざるをえないからである。ある事物の持続を限定するために、われわれは「一定の確実な運動」をもつほかの事物と比較する。この比較が「時間(tempus)」なのである。したがって、スピノザにおいて時間とは単なる思惟の様態あるいは理性の有にすぎない(CM1/4 no 2, 3)。スピノザは時間に実在性を承認しないのである。たとえば、われわれがある建築物が存在しているというとき、それがどれほどの期間存在しているのか、いつ建設されたのなどという関心なしに語るとき、われわれは事物の持続を端的に語っている。それに対して、建築物は「三ヶ

¹³ これは当時のスコラ哲学とデカルト主義にスピノザ独自の思想が混交している著作である。

月前」に建てられたとか、「かつて」あった場所にはもう存在しないなどと語るときには、われわれは時間について語っている。われわれの思惟が向かう関心次第で、時間が生じることになる。よって、時間とはいわば時計の短針の運動を長針の運動で比較するとき、そのときにのみ持続の比較として存在するのである。持続と時間についてのスピノザの見解は、それらに言及する著作すべてに終始一貫している。

これに対して永遠性とは「永遠なものの定義からのみ必然的に生じてくるかぎりでの存在そのもの」と定義される (E1Def8)。しかも、その説明では、永遠性は持続や時間と鋭く区別されている。というのも、永遠の中には「いつ (quando) ということはなく、以前 (ante) ということも以後 (post) ということもはない」(E1P33S2, CM1/3 no 9) からである。それゆえ、これらの時間規定は永遠性にはいっさい適用できない。また永遠性は「必然的な」存在というからには、一種の様相概念であるが (Bennett [2001] 173)、これは「永遠真理」とも読みかえられる。したがって、たとえ持続に始まりや終わりがなくても、この必然的存在は持続や時間によっては説明できない (E1Def8Ex)。スピノザの挙げる例によれば、円や三角形の本質は永遠真理であり、その真理がアダムの時代よりも現在の方がいっそう長く続いているなどと思うものはいないのである (CM2/1 no 2)。

以上のスピノザの言葉づかいだけを根拠にして、精神の永遠性の内実を決定するのは難しい。『形而上学的思想』などから読み取れるのは、時間とはたとえば時計によって計測される持続のインターバルに過ぎないというものであった。この意味での時間が、プラトンの無時間性と背馳することは、スピノザのテキスト解釈を離れたとしても容易に想像がつく。しかし、同時にアリストテレス的永遠性もこの時間によっては定義しえない。というのも、終わりなき時間は持続の計測可能なインターバルをいくら加えていっても構成しえないからである (Donagan [1973] 243)。スピノザは『形而上学的思想』と『エチカ』では永遠性の概念規定を変更しているとの有力な解釈もある (Kneale [1973])。このような読みが生まれる背景には、スピノザのいう永遠性がプラトンの無時間性ともアリストテレス的永遠性とも読むことがで

きる事実があると思われる。本論ではスピノザのテキストに散見される永遠性や時間についての記述から、特定の文言を頼りに解釈を進める方針を放棄する¹⁴。そうではなく、精神の「永遠なあるもの」の手かかりを、第五部定理二三証明でその系が参照請求されている第二部定理八系とその本体である定理八に求めたい。

「存在しない個物や様態の観念は、個物や様態の形相的本質 (essentia formalis) が神の属性の中に含まれているのと同様に、神の無限の観念に包含されて (comprehendere) いなくてはならない」(E2P8)

この定理は直前の平行論の定理と注解から直接証明されると述べられている。前節末での疑問、すなわち人間精神と身体は同じものであるのだから身体が失われるならば同じものである精神も存立しえないはずだとの疑問に、先回りするかのようにスピノザが反論を用意してくれているとも読むことができる。「存在しない個物の観念」という表現は、もはや身体が存在しないときのつまり死後の人間の精神を容易に想起させる。幾人かの論者が精神の永遠性の理解にこの定理がなんらかの助けを期待するもの自然であるだろう。しかし参照請求されているのは定理ではなく系である。じつは『エチカ』では定理八だけに言及している箇所はなく、参照が必要な場合には、定理ではなく系と注解が常に呼び出されている (Gueroult [1974] 94-5)。

「系 この帰結として、個物の存在が神の属性に包含されている限りにおいて、その個物の想念的存在あるいは観念も、神の無限の観念が存在する限りにおいてのみ、存在する。そして、個物が、神の諸属性の中に包含されるのみならず、持続するといわれるときには、個物の観念もまた持続するといわれる存在を含む (involvere) ことになる」(E2P8C)

¹⁴ まずは精神の永遠性を論じある解釈を引き出した後に、永遠性概念についての私見を述べるつもりである。

スピノザ自身この系が難解な内容を主張していることに自覚的であり、さらに続く注解では、円の内部の長方形を具体例として説明している。その例にはエウクレイデスの『原論』第三巻定理三五に基づいた作図が用いられているのだが、作図が不完全であるので、カーリーの英訳に付された注釈に従って簡単に紹介しておく (Curley [1985] 452)。円周上の点 A と C を結ぶ線分が円周上の点 F と G を結ぶ線分と点 B で交わるとする。そのとき、 $AB \times BC = FB \times BG$ が成り立つ。この $AB \times BC$ という積を「長方形」とスピノザは称しているのである。このような長方形は円の中に無限に多く描き出されるので、その意味では無限に多く存在するといつてよい。同様に長方形に思惟属性で対応する長方形の観念も無限に多く円の観念に包含されている。しかし、じっさいに描かれた長方形の観念と円の観念に包含されているかぎりの長方形の観念とは区別されなくてはならない。というのも、じっさいに描かれた長方形の観念は「単に円の観念の中に包含されている限りにおいてのみ存在するばかりでなく、それらの長方形の存在を含む限りにおいても存在する」からである (E2P8S)。

私はこの第二部定理八、系、注解を特定の解釈に依拠しながら読み解いていきたい。「特定の」というのは、第二部だけではなく第一部の無限様態論 (E1P21, P22) の解釈をも組み込んでいく有力な解釈に依拠するからである¹⁵。スピノザは精神の永遠性を「必然的に永遠な、ある思惟の様態」と述べていた (P23S)。ここから、『エチカ』第五部で論じられている精神の永遠性は、第一部での無限様態論を前提にしていると考えられる。事実、「身体が存在 (existentia) とは無関係に考えられた精神について」の自説を総括すると

¹⁵ この解釈はゲルーの無限様態論を受容した上で、あるいは実質的に同じ読みを提出した上で、精神の永遠性解釈に臨むのが特徴である。この解釈方向は多くの研究者に共通であって、一つの標準として確固たる地位をすでに築いていると思われる。私が念頭に置いているのはマトゥロン、ドナガン、ドゥルーズである (Matheron [1972], Matheron [1987], Matheron [1994], Donagan [1973], Donagan [1988], Deleuze [1968], Deleuze [1981])。日本では四電正夫がこの立場に近い (四電 [1991])。彼らの精神の永遠性についての見解が同一でありえないのはいうまでもない。

き、スピノザは直接無限様態の定理 (E1P21) に直接言及しつつ、「われわれの精神は、知解するかぎりで、思惟の永遠の様態である」と結論づけている (E5P40S)。無限様態論とはまさに様態すなわち個物が「永遠・無限」であると主張する議論であるのだから、それが有限様態である人間にも適用されるのはいわば当然であり、それゆえ精神の永遠性の根拠もまた無限様態についての定理に依存しているはずであろう。「存在しない個物の観念」をめぐるスピノザの思考を、無限様態論を踏まえてたどることで、精神の永遠性をめぐるいくつかの論点に対して特定の立場を鮮明にできる。この立場を土台としながらもなおそれに批判を加え、さらにはテキスト解釈から導かれるより一般的な哲学的含意を明るみに出していく。その結果として、私自身の解釈が自ら姿を現すことになるはずである。

まずはスピノザの助言通りに、注解の幾何学的例を分析していこう。まず区別されているのは、描かれた円の内部に書き込まれた二つの長方形の観念とそれらと等しい長方形の観念である。前者は「円の観念に包含されている」だけではなく「長方形の存在 (exsistentia)」をも含むかぎりで存在するといわれる。無限に多くの長方形の観念が円の観念に包含されているのだから、じっさいに描かれている二つの長方形の観念と区別されるのはその存在の観念が含まれていない長方形の観念であることは明らかである。したがって、注解に登場する「他の長方形の観念」とはその存在が含まれていない長方形の観念、すなわち円の内部にじっさいには描かれていない長方形の観念であることが分かる。

続いて系に戻ろう。系では個物は神の属性との関係で「包含される」といわれている。個物が神の属性——議論を簡略化するために延長属性に限定する——に包含されているかぎりで、その個物の観念もまた「神の無限の観念」が存在するかぎりで存在し、個物が持続するときにはその観念も持続を含む。先の注解理解を前提にするならば、系において第一に比較されているのは、じっさいに延長属性において存在するつまりは端的に現実存在する個物と、延長属性に包含されているだけでじっさいには存在していない個物である。延長属性において現実存在する個物は持続するといわれるので、その個物と

同一である観念もまた持続といわれる存在を含むことになるのは分かりやすい。問題なのは延長属性に包含されているだけで現実存在していない個物の観念が、なお神の無限の観念において存在するといわれるときの存在の在り方である。定理では、延長属性において包含されているのは「形相的」本質とされていた。スピノザ形而上学における「形相」という用語の意味合いを丹念に解説する余裕はないが、さしあたりは「想念的」と対になる概念と考えておけば十分である。すくなくともこの定理での用いられ方に限定するならば、形相的本質とは延長属性における個物の、それがいかに認識されているかに左右されない、いわばあるがままの本質だと押さえておけば十分である。次節以降で形相的本質の特徴が徐々にあきらかになるはずである。

以上のように注解と系で語られている内容を特定すると、第二部定理八の焦点は個物が現実存在しているかどうかという点ではなく、属性に包含されている個物の本質と持続における個物の現実存在に絞られていることが明瞭となるだろう。この個物の本質と現実存在という二つの側面をもつば扱うのが、まさに『エチカ』第一部定理二一から定理二三において展開されている無限様態論なのである。

4 無限様態論

神の本性の必然性から無限に多くのものが、無限に多くの仕方で生じ、すべてのものが必然的に流出することは、三角形の本性からその内角の和が二直角に等しいことが永遠に導かれるのと同様であるとスピノザはいう (E1P16, 17S)。つまり、神はその本性に従ってすべてのものを産出するのである。だが、スピノザの神は全知全能の専制君主のような人格神ではないことに注意しなくてはならない。すべてのものが産出されるのは、あくまで属性の論理的な自己展開によつてのことなのである (Joachim [1901] 74)。このすべてのもの、つまり様態の産出は二段階に分かれている。すなわち、直接無限様態と間接無限様態の二つである。

神のある属性の絶対的本性から生じ、属性によって永遠・無限であるもの

が直接無限様態であり (E1P21), この直接無限様態を媒介として生じるのが間接無限様態である (P22)。両者共に必然的にそして無限に存在する様態であることには変わりはなく, その産出される仕方に差異があるのみである。具体的には, 直接無限様態は, 思惟の属性においては絶対的な無限知性, 延長の属性においては運動と静止である。間接無限様態は, 延長属性において「無限の仕方に変化しつつも, 常に同一にとどまる全宇宙の相 (facies totius Universi)」である (Ep64/278)。スピノザは思惟の属性における間接無限様態を明示してはいないが, ゲルーによれば全宇宙の相に対応する存在する諸観念の総体がそれにあたる (Gueroult [1968] 318)。この二つの無限様態は, 属性の絶対的本性による活動が, 多様な諸事物を永遠性の中で一挙に措定するという事態を表している。だが, 生成変化し, 消滅していく有限様態である個物 (E1P25C), そして相互の因果関係によって存在と作用に決定される個物の世界が (E1P28), 永遠・無限であるとはどういう意味で理解すればよいのか。

間接無限様態が存在する無限に多くの有限様態の総体であることは容易に理解される。個々の有限様態が生成消滅しつつも, 間接無限様態が総体としては永遠に同一であること, これが延長の属性における全宇宙の相であり, それに対応する諸観念の総体が思惟の属性において産出されるのである。では, 直接無限様態とはなにか。ゲルーによれば, それは個物の「本質界」であるという。ゲルーは二つの無限様態を, 個物の存在と本質双方の作出原因である神の自己展開の二つの側面を表すものと把握している。直接無限様態は個物の諸本質, 間接無限様態はその現実存在に, それぞれ対応しているのである (Gueroult [1968] 316)。この区分を基本的に共有するドゥルーズに従って, 無限様態と有限様態の関係を次のようにまとめておく (Deleuze [1981] 120)。個物すなわち有限様態は次のものと切り離すことができない。

- (1) 本質の上では, 直接無限様態においてすべてが互いに一致する他の無限に多くの諸本質。
- (2) 存在の上では, 間接無限様態に含まれる様々な関係にしたがってその様

態の原因となる、他の無限に多くの存在する様態¹⁶。

ここで確認しておかねばならないのは「直接無限様態と間接無限様態とは、じっさいには同じものの二つの側面にすぎない」ことである (Gueroult [1968] 325)。というのも、本質と存在は作出原因として神の絶対的本性を持つからである (E1P25)。

人間精神の位置づけを目的とする本節で重要なのは、直接無限様態である絶対的な無限知性または神の観念と、間接様態たる諸観念の総体との関係である。神の無限知性は、相互に一致する諸本質に関わり、属性の絶対的な本性から直接に生じている¹⁷。したがって、ゲルーのいうように、その無限知性を構成する諸観念は、思惟の属性における因果の連鎖によって (あるいは論理的な演繹関係によって) 余すところなく結合し、ゆえに十全である。他方、間接無限様態を構成する諸観念は、持続において存在するものの観念であって、それゆえに非十全である (Gueroult [1968] 319-20)。人間精神が神の無限知性の一部であり (E2P11C)、「知解する限りで、永遠の思惟する様態」である (E5P40S) といわれるのは、直接無限様態の一部としての人間精神に妥当する。そして、持続における身体に依存する認識である想像知に相当するのが間接無限様態を構成する諸観念ということになる。したがって、人間精神の位置づけは二重であることになる。神の無限知性の一部であり、かつ非十全でしかありえない認識でもある。

¹⁶ ドルルーズはもう一つ「存在する各様態自体が固有の関係の下に現実有している、無限に多くの外延的諸部分」を挙げている。これは、各様態は因果的に繋がる文脈ごとに、固有の結合形式を有していると解してよいだろう。

¹⁷ ジョアキムは神の観念を全宇宙の相に対応する間接無限様態と見做すが、これは正しい理解とはいえない (Joachim [1901] 94)。ウォルフソンのいうように直接無限様態の「思惟の主体」的側面が神の無限知性であり、客体的側面が神の観念である (Wolfson [1934] 239)。ドルルーズはウォルフソンの見解を事実上踏襲して、無限知性を思惟の様態としての「形相的存在」、神の観念を表象における「想念的存在」として区別しつつ、これらは一つのものであるという (Deleuze [1981] 90-91)。

ここまでの論述で、無限様態論が精神の永遠性の定理を解釈する上でどのような役割を果たすかが望見できたと思う。先取りして述べるならば、人間知性の永遠な部分とは本質についての観念であり、直接無限様態に帰属する。直接無限様態が永遠であるといわれるのとまったく同じ意味で、人間精神のある部分も永遠である。だが、身体が現実存在しない場合の精神については、無限様態論の定理を解説するだけでは得るところはそれほど多くはない。無限様態論は属性の如何にかかわらず妥当する議論であって、本質が永遠であるのは精神についても身体についてもまったく同様だからである。そこで、マトゥロンに従って、思惟属性と延長属性の様態産出における重要な差異を整理しておく。

神のうちには「神の本質の観念とその本質から必然的に生じてくるすべてのものの観念が必然的に存在する」(E2P3)が、すべてのものとは本質はもちろん存在をも含んでいる(E5P22D)。観念の秩序と連結はその対象の秩序と連結と同じであって、この認識論的な平行論においては思惟属性と延長属性との間にはなんら異なる点はない(E2P7)。だが、マトゥロンによれば、属性の本性という観点から見れば、思惟属性と延長属性との間にはいわば存在論的な相違が認められる。思惟属性の活動は諸観念を産出し、延長属性の活動は諸物体を産出する点に求められるのだが、その産出の仕方は異なる。思惟属性においては、あらゆる観念が一挙に一つの体系として産出されるのに対して、延長属性において諸物体は継起的にしか産出されえないのである。観念は十全な認識か非十全な認識かを問われることはあっても、存在しているかどうかを問われることは原則的にありえない¹⁸。すべての観念は、一挙に神の本性から生み出されて、それゆえ常に既に存在しているからである。しかし諸物体は本質については観念と同様であるけれども、存在については異なる。諸物体は物理的な因果法則に従いながら、継起的にしか存在で

¹⁸ 想像知はわれわれの身体の死滅とともに消滅するといわれる(E5P21, P40C)が、これは想像知が非十全な認識だからである。個物の可滅性とは元来認識の欠陥に由来する(E2P31C)。

きず、それゆえ生成消滅するのである (Matheron [1972] 373)。

マトゥロンは『エチカ』第二部定理八系をおおよそ次のように読み解く。神はあらゆる有限様態の本質と、その全体化のおかげで、それらが次々に現実存在していく秩序を認識する。これらの観念は制限なしに永遠である。というのも、なにももの無限知性が延長属性下の時間的に継起する諸様態を同時に思惟することを妨げないからである。諸観念が神の本性から演繹されるという端的な事実から、それらはあらゆる時間的な条件から独立に存在するのである。他方で、諸物体は時間と場所を得得のみ存在しうる。だから、存在しない物体はそれらが延長属性に包含されるかぎり、「論理的な可能性」(virtualités logiques)として、運動と静止の認識されうるコンビネーションとして存在する。それに対して、存在しない個物の観念は思惟属性にだけではなく神の無限の観念にも包含されるかぎり、直接無限様態の「現実的な部分」として存在するのである (Matheron [1987] 575-6)。

延長属性において諸物体が「論理的な可能性」として包含されているという事情については、有限様態産出が継起的でしかありえないという先の指摘と合わせて、もう少し説明が必要である。そのためにはスピノザ特有の「充足理由律」とでもいうべき隠れた公理を検討しなくてはならない。この隠れた公理とは神の第二の存在証明に登場する以下のようなものである。

「あらゆるものには、なぜそれが存在するのかあるいはまた存在しないのか、という原因あるいは理由が示されねばならない」(E1P11D)

これは公理として述べられてはいないものの、その働きからして公理と扱われてしかるべきであろう。じっさいスピノザは、実体には存在を妨げるものはありえないから存在するのだと実体＝神の存在を証明している。だがこの公理は「存在しないもの」についてきわめて強力な含意を有している。あるものが存在しないならば、その存在を妨げたり除去する理由あるいは原因がなければならないというのである。本性上存在しないものは、たとえば「四角い円」のように本性上矛盾するものである。そうでない場合、つまり矛盾

なく認識可能な存在者が存在しないときには、それが存在する理由あるいは原因がないというだけでは不十分である。さらにそれを存在させないような理由あるいは原因がなくてはならない。マトゥロンはこの隠れた公理の論拠を次のような公理に定式化している。

「その本質が認識可能な（すなわち矛盾していない）どんなものも、外的な障害がそれを妨げなければ存在する」（Matheron [1991] 29）¹⁹

ライプニッツは後に「なぜ無ではなくあるものがあるのか」と問いを立てたが、スピノザは「なぜあるものだけしかなく、すべてがあるのではないのか」と問うのである。第二部での物理的個体論をこの「公理」に照らして読み直すならば、物体が観念とはことなる存在の在り方をなしているのが理解できる。

物体の本質は論理的可能性として属性に包含されていた。この本質をドナガンにならって「内在的に可能な本質」と呼ぼう（Donagan [1973] 249）。無限実体はあらゆる有限様態の内在的に可能な本質に、存在をもたらそうとする。物体の本質が矛盾なく認識可能であるならば、その物体は存在しなくてはならない。もし存在しないのであれば、その物体の存在を他の物体が妨害しているからである。事実、延長属性下の有限様態はときとして互いに争い、破壊されてしまう。自然の中には「それよりも有能で強力な他のものが存在しないような」個物は存在しないからである（E4Ax）。つまり、有限様態の存在は条件付きなのである。他の有限様態が妨害して存在できなくなるのではなく、かつ存在を可能にする原因となる有限様態が存在するときにかぎって、有限様態は現実存在する。物体の本質は存在しようとする傾向性・力を必然的にもつけれども（E2P45S）、それは条件付きの力でしかないので

¹⁹ マトゥロンは、この公理も含めて神の存在証明に前提とされる六つの公理を挙げている。彼の立論を参照するにあたり、ここでは当該論攷を懇切丁寧に解説している桜井の論文に依拠している（桜井 [1996] 170-1）。

ある。先に述べたように直接無限様態においては、たしかに物体の内在的に可能な本質は諸物体の本質と互いに一致し一挙にすべてが与えられるのだが、間接無限様態においてはあくまで条件付きに一致しない。それゆえ、物体が存在する場合には、有限様態の現実存在レベルで存在可能な条件が満たされねばならず、条件が満たさない場合は存在しえない。かくして物体の現実存在は継起的でしかありえないのである。しかし、神の無限知性を構成する観念の場合は事情が異なる。というのも、無限知性の存在を妨害するようなものはおよそ考えられないからである。無限知性の存在条件はあらかじめ完全に満足されているのである²⁰。

以上のような無限様態論を前提にすると、スピノザの精神の永遠性をめぐるいくつかの争点に対して、特定の回答を導くことができる。この回答を基礎にテキスト解釈を進めるならば、ライプニッツのスピノザ批判を効果的に反駁できる。ライプニッツの批判は、(1)永遠とされる精神は抽象的なものであって「この私」に関わることはない、(2)たとえ精神が永遠だとしてもその認識には一切の実践的意義は不在である、との二点からなっていた。これらの二方向からの批判に再反論を加えうる解釈を、無限様態論という迂回路を経て、ようやく準備できたのである。節を改めてこの次第を確認しておきたい。

²⁰ 現実に存在する個物の観念も物体同様に他の観念を原因とする。「現実に存在するほかの個物の観念に変様したと考えられる限りの神を原因とする。そしてこの観念も第3の観念に変様したと考えられる限り神を原因とし、以下無限に進む」(E2P9)。この有限様態である個物の観念の因果の連鎖は、確かに外在的な連なりではあるが、その無限の連鎖の果てに絶対的な始元である一個の神の精神や観念に突き当たるのではない。

この定理の意味することは、個物の観念は包括的で内在な諸原因の体系の中に位置するということである。スピノザが言及しているのは「内在因の階層秩序であって、この階層秩序は無限の内在因、つまり物理的な宇宙の総体の観念・精神でその頂点に達する」のである(Wernham [1974] 159)。つまり、個物の観念に変様した限りの神とは、直接無限様態である神の無限知性の分岐としての観念である。再確認になるが、それゆえ、有限様態である観念の存在を除去するような観念はありえないのである。

5 身体の形相的本質

前節で明らかにされた無限様態論の構造，さらにそれを踏まえた『エチカ』第二部定理八と系の読みから引き出される精神の永遠性解釈を，ドナガンの論攷に依拠しながら分析していく。第二部定理八を解釈してドナガンは，神は現実に存在する人間身体の観念を構成するかぎり，当の身体の観念を二重の仕方でもつのだという。ひとつは延長を本性とするものとして神の無限の観念に包含されるかぎり，もうひとつには身体の持続における現実存在を含むかぎり（E2P8C）。神の属性に包含される身体の「形相的本質」とは，前節で述べた有限様態の存在可能条件，つまり他の有限様態によって現実に存在するかどうかの問題にならないような本質だという。したがって，人間身体の形相的本質は，人間が特定の時間と場所において存在するかつまり生存しているかどうかに関わらず，延長属性に包含されている。身体を有する人間の誕生する以前であれ，その死後であれ，神の無限知性には延長を本性とするかぎりでの身体の本質についての観念が含まれているのである（Donagan [1988] 196-7, Gueroult [1974] 99-100）。ドナガンによれば，神の属性に包含され，現実に存在するか否かは問題とならない身体の形相的本質の観念が，人間精神の永遠な部分なのである（Donagan [1973] 255）。

まず確認しておかねばならないのは，精神の永遠性を論じる場面においてなお平行論がその本分を果たしていることである。というのも，人間精神の永遠な部分はやはり身体の永遠の本質と同一であるからである。そして「神の中には，このあるいはあの人間身体の本質を，永遠の相のもとで表現する観念が必然的に与えられている」（E5P22）。身体の同一性に精神の同一性を基礎づける本論の立場からみるならば，個々人の個別的な精神には身体の個別的本質を「永遠の相のもとで」表現する観念が，各人の精神の永遠な部分として認められることになる。ライプニッツの第一の批判，永遠とされる精神は「この私」に関わらないという批判には，第2節での再批判が『エチカ』最終部の分析においてなお妥当するのである。

それでは身体の個別の本質あるいは（ドナガンにいわせるならば）個別的な形相の本質とはいかなるものか。それは身体の変様において必ず含まれている身体の本性によってのみ説明されるものである。マトゥロンによれば、共通概念の理論がまさにこの事実を示している（Matheron [1994] 28-9）。スピノザは『エチカ』前半の感情対処の諸定理において、感情対処の根幹に次のような定理を提出する「思想やものの観念が精神の中で秩序づけられ連結されるにしたがって、身体の変様あるいはものの像も身体の中で秩序づけられ連結される」（E5P1）。心身平行論に依拠したこの定理はさらにわれわれに身体の変様を知性的に秩序づけ直す能力を付与する。われわれは、自分の本性に反対する感情にとらわれないあいだには「身体の変様を、知性の認識に対応した秩序に従って秩序づけ連結する力をもつ」（E5P10）。しかしマトゥロンが指摘するように、ものの像に代表される身体の変様についての観念は非十全な認識にほかならない（E2P28, E2P40S2）。非十全な観念を知性の認識にしたがって秩序づけるとしても、それは決して十全な観念の秩序と連結にはなりえないのではないか。この予想される反論には共通概念の理論がすでに適切な回答を用意している。まず確認しておくべきは、十全な観念と非十全な観念とは、相互外在的に並立しているわけではないことである。非十全な観念には何らかの十全なものが内在している²¹。マトゥロンが指摘するように「十全な観念とはわれわれの身体の変様の中で、われわれの本性によってのみ説明されるものの観念」である。

マトゥロンの説明をやや簡略化して紹介しよう（Matheron [1972] 375-6, Matheron [1994] 29）。われわれの身体に変様 A がありつづいて変様 B が生じたと想定する。われわれのもつ A と B の観念は、それぞれ非十全な観念である。それらの変様はわれわれの身体の本性だけでなく、その変様を引き起こした外部の原因の本性をも含んでいるからである。しかし、A と B には

²¹ ドナガンもやはり非十全な観念に十全なものや積極的なものを認めている（Donagan [1973] 255）。ただ、マトゥロンの説明がもっとも詳細なのでこちらを採用している。

われわれの本性によってのみ説明されるアスペクト a と b がある。共通概念の理論によれば、たとえば変様 A を引き起こした外部の原因とわれわれの身体とに共通の特性を a が表現する場合である²²。さて、このときわれわれの精神の中ではたとえば「a ならば b」といった演繹が行われている。つまり A の観念における十全なもの B の観念における十全なものが、われわれの精神において連結されそれが知性認識の秩序を構成している。この演繹秩序に対応しているのが「身体の変様において、われわれの本性のみによって説明されるアスペクトが連結している論理的秩序」なのである (Matheron [1994] 29)。すなわち、人間身体の変様には、身体の本性によってのみ説明されるものが必ず含まれている。

非十全な観念における十全なものの具体的例をスピノザが『エチカ』であげている例を頼りに説明してみよう。われわれが太陽を見るとき、太陽がわれわれから 200 フィート離れたところにあると想像する。この想像知は、太陽とわれわれの間の真の距離を知らず、また想像知を生み出す原因についての (たとえば生理学的) 知識を欠いているので非十全である (E2P35S)。しかし、それでもなおこの想像知には十全なものを含んでいる。この想像知は、しかじかの状況で太陽を見るならばしかじかの知覚を生み出すはずの視覚機能を身体は本質的に有しているという (生理学的) 事実を示しているからである。この機能を、特定条件下での身体の状態記述として表現するならば、その記述は「永遠の相のもと」でなされるはずである。というのは、この記

²² 「人間身体と常に人間身体を刺激する外部の諸物体に共通で特有なもの、そしてこれらの諸物体の部分の中でも全体の中でも同じように存在するものについての観念もまた、精神の中で十全であるだろう」 (E2P39)。

少しだけマトゥロンに例に即してこの定理の証明をパラフレーズしておく。いま、人間身体が外部の物体と共通に持つもの、例えば a によって刺激されると仮定する。この変様の観念は特質 a を含む (E2P16)。したがって、特質 a を含む限りのこの変様の観念は、人間身体の変様した限りの、すなわち、人間精神の本性を構成するかぎりの神の中で、十全であるだろう。というのも、a はもともと人間身体に属している特質であって、身体の部分-全体を貫いて同じように存在するからである。

述の妥当性は、たとえ身体が現実存在しようとしまいと、無関係に確認されるからである。

この身体の本性によってのみ説明可能なものこそ、身体の形相的本質である。この本質はむろん運動と静止の一定の割合によって表現されている。ところで、延長属性の永遠・無限の運動と静止には、ありうべきすべての自然法則の実現形態に伴う無限に多くの運動と静止の割合を含んでいる。神の無限知性は延長属性の因果的展開に従った諸様態の秩序と同一の論理的秩序によって整序されている。つまり無限知性は認識しうるすべての運動と静止のコンビネーションとそれを統べる自然法則を、つまりは諸物体の本質とそれらの諸本質が構成している関係のすべてを認識しているのである。無限知性は概念的に捉えられた自然法則そのものといってもよい。無限様態論が主張するのは、これら個物の本質が永遠・無限であるということであった。それゆえ無限知性は諸物体の諸本質を永遠・無限に認識している。人間身体の本質とそれを支配する法則も、おなじ自然法則に帰属するのであるから、やはり同様の論理が当てはまるはずである。人間身体の本質には、それが本性上なしうるあらゆる事柄、つまりは他のあらゆる諸物体と結ぶ相互触発関係における本質上の一致を認識しているのである。だが人間身体の本質には、その本質がいつどのように現実のものとなるかについてはなにも書き込まれていない。身体の本質は、身体の変様において、身体の本性によってのみ説明可能なものである。だが人間身体の変様は、それを引き起こす原因が存在し、その存在を妨害する原因が存在しない場合にのみ存在する。そえゆえ身体の本質に書き込まれているのは、外部の原因によってある身体の変様 A と変様 B が引き起こされ、かつそれら変様の生起を妨害するような原因が不在であるならば、「a ならば b」として論理的に秩序付けられた連結が存在するだろうということだけである (Matheron [1994] 34-5)。しかも無限知性はこの身体の本質を永遠真理たる自然法則の一部として認識している。身体の本質が永遠であるのだから、それと同じものである精神の永遠な部分もまた永遠なのはいうまでもない。

このように身体の永遠の本質を画定することを介して、われわれの精神の

永遠性もまた論証された。だが、以上の解釈はライプニッツのもう一つの批判の前にやすやすと膝を屈してしまう怖れがある。つまりここまでで解明された精神の永遠性についての解釈が正確だとすれば、そのような精神の永遠性を認識したところでわれわれには一切の実践的意義は不在だというライプニッツの第二の批判が、待ち伏せしていたかのように立ちふさがる。

本論の解釈では、なるほど精神の永遠性が証明されたのかもしれない。人間精神には自己の身体を永遠の相のもとで表現する観念が与えられており (E5P22)、この永遠な部分がなくてはもの一般を永遠の相のもとで認識することは不可能である (E5P29, P31D)。精神の永遠な部分とは十全な観念であり、その対象は自己の身体の本質であった。そしてこの永遠な部分は、身体が現実中存在するか否かと無関係に永遠に存在する。ここから精神の永遠な部分は、私の生前にも死後にもなんら変わることなく永遠に存在しているとの解釈が自然に導かれるだろう。じっさい、ドナガンやマトゥロンといった論者はみな精神の永遠性の主張は伝統的な「魂の不死」論のスピノザのヴァージョンと解釈している。永遠性概念の論争では、無時間性解釈が退けられて全時間性解釈が自動的に採用される²³。ライプニッツは精神の永遠性をアイデアになぞらえてスピノザを批判していた。もとより永遠のアイデアと分有というプラト的な図式は、スピノザのテキストのどこを探しても見当たらない。だがわれわれの永遠の本質が生前も死後も不変のままにとどまるならば、それゆえ永遠な本質にわれわれが容喙する余地がないのであれば、われわれがみずからの永遠の本質を生きている間に認識しようと努力する甲斐などないというライプニッツの批判はなお有効であるように思われる。本論の最後に、このライプニッツの第二の批判への反論を組み立てていく。それはすなわち、

²³ 全時間性解釈を自覚的に打ち出しているのはドナガンだけであるが、マトゥロンも事実上全時間性解釈に与している (Donagan [1973] 244, Matheron [1972] 376-8)。ドゥルーズには微妙なところもあるが「死後われわれの本質が可能とするあらゆる感情をもつであろう」などの死後の生を予想させる文言を読むと、やはり同様の立場にあると思われる (Deleuze [1968] 298)。

スピノザの精神の永遠性認識に重要な実践的含意を読み取っていくことにはほかならない。

6 精神の永遠性認識の実践的意義

ライブニッツへの再批判に移る前に、私自身の立場を明瞭にしておきたい。私は全時間性解釈は間違いであるとする。全時間性解釈は、『エチカ』定理八注解の幾何学的例を誤読しているというのがその理由である。同注解で「存在しないもの」とは円の中にいまだ書き込まれていない四角形であった。全時間性解釈では、このいまだ書き込まれていない無数の四角形を「今は存在しないが、かつて存在したかあるいは将来存在するはずの四角形」だと読む。人間精神の永遠な部分も身体が失われた後つまりは死後にも「かつて存在した」精神の一部として生き残るということになる。スピノザは、有限と無限とを問わず現実の知性は「神の諸属性と神の変様」をそしてそれだけを包含しなくてはならないと主張する定理を証明するとき「知性の中に想定的にふくまれるものは、必然的に自然の中に存在しなくてはならない」と述べている(E1P30, P30D)。しかるに「無限に多くのものが無限に多くの仕方ですべて生ずる神の観念は、ただ唯一でしかありえない」(E2P4)。それゆえ、現実には存在しないが神の属性に包含されている個物の観念とは、今はたまたま存在しないが別のときに存在したか、今後のある時点で存在するはずの個物である。「神の知性には決して存在しない事物の観念はありえない」(Huenemann [1999] 231-2)。

だが、円の本性に含まれている無数の四角形がかつて一度は現実に描かれるか、将来いずれ描かれるはずだと考えるのはいかにも無理がある。たとえ四角形が一つもただの一度たりとも描かれなかったとしても、その事実によって円の本性がいささかも損なわれるはずはない。無数の四角形は円が存在するかぎりにおいて現実の円に含まれるのであった。だから、円が存在する以前には四角形も存在しなかったとはいえる。だがそう考え直してもやはり議論の不可解さはなお明白である。誰かが円を紙の上にコンパスで書きつ

けたならば、紙が経年劣化してその円が消え去ってしまわないうちに、誰かが必ず四角形を少なくとも一つは書き入れるなどどうして想像できようか。ヤキラが『ポールロワイヤル論理学』での事物の定義に引き寄せて分析しているように、存在しないものの観念についてスピノザは「内包的」に定義していると考えべきである。ヤキラによれば、たとえば三角形を定義するにあたり、「外延的」定義とは現実に描かれたあまたの三角形を対象として定義するのに対し、内包的定義は「三辺からなる内角の和が180度になる図形」のように定義する。幾何学の定義はまさに内包的定義の典型である。円の本性に含まれる四角形も同じであって、四角形はたしかに描かれていないので「現実には存在しない」ともいえるがある意味ではやはり現実的ともいえる。つまり存在する円の本性として内包的に現前していると考えられる(Yakira [1993] 162-4)²⁴。スピノザも、「現実に存在する」は二通りの仕方で語られるとはっきりと記している。ほかならぬ第五部定理二九注解である。たしかにわれわれは事物を「一定の時間と場所の関係で存在するとき」その事物を現実に存在すると認識するが、その事物が「神のうちに含まれ、神の本性の必然性から生じる」と認識するときも現実に存在すると認識している。後者の仕方で「真、あるいは実在的と考えられるもの」こそが、われわれが永遠の相のもとで認識する現実存在なのである(E5P39S)。円の本性に含まれる無数の四角形もこの意味で「現実に」存在すると考えるべきだろう。かくして全時間性解釈を下支えするテキスト上の柱は根元からへし折られる。

全時間性解釈が間違いだといっても、だからプラトンの無時間性解釈を採用すべきだとは断断できない。先にも少し触れたが、永遠性が時間や持続と完全に無縁であるはずはなく、やはりスピノザのテキストにアイデア論を読

²⁴ さらにヤキラは、スピノザのテキストから「包含する (comprehendere)」「含む (involvere)」「包含する (continere)」の三つの用語の厳密な使い分けを読み取ろうとする(Yakira [1993] 165-9)。ドゥルーズにも類似の発想があるが、スピノザがはたしてどこまで意識的にこれらの言葉を使い分けていたかは結論をみないと思う。

み込むのは無理なのである²⁵。むしろ、ウォルフソンの提案している全時間性/無時間性の二分法に基づく解釈枠組は狭すぎると思う（鈴木 [2006] 194-5, Moreau [1994] 502-16）。最低限いいうるのは、精神の永遠性は「無時制的」という意味では無時間的と解釈できるということである。これまで述べたように、身体の形相的本質を事物の現実的な存在可能条件から抽象された本質である。この本質はそれゆえ時間的で因果的な継起とは独立に、無時制的に記述されうる。それゆえ精神の永遠な部分がたとえば「a ならば b」という論理的演繹関係で記述されえたのである。よく知られているように、スピノザは原因と理由を区別しないで用いる。諸観念が因果的に決定されるとも繰り返し表現される。だが、思惟属性での因果的連結は、少なくとも永遠の相のもとに認識するかぎりでは、論理的演繹関係であるだろう。したがって、少なくとも精神の永遠性が主題となる場合には、永遠性は無時制と捉える選択肢が有力である。

スピノザがいかなる形であれ「死後に永続する生」といったものに真剣な関心を向けていたとは思われない。スピノザが「われわれはわれわれが永遠であると感じ、それを経験する」(E5P23S) と述べていたのは、精神がみずからの永遠性を把持する活動が、まさにわれわれの現実の生に深く根ざしているからではないのか。じっさいスピノザは、理性知や直観知によるものの認識の漸次的増大について述べている (E5P38, P39, P40)。注目すべきは注

²⁵ サヴァンはスピノザがプラトンの無時間性を拒否する四つの根拠を挙げている (Savan [1994] 15)。

- (1) スピノザは永遠性を存在そのものと定義し (E1Def8), 存在する実在 (entity) について規定しているのではない。
- (2) スピノザは唯名論者なので、プラトニックな数学的対象を認めない (Ep50)。
- (3) 数学的対象はあるクラスのメンバーに帰属させて確定できる (determinate) が、永遠な存在者 (神, 実体, 自然の創造的活動) は確定を拒む (indeterminate)。永遠な存在者の本質と存在は同一なので、それらはあるクラスのメンバーではありえない。
- (4) 無時間的な数学的対象は抽象的なので、その帰結もまた抽象的。しかし、スピノザの永遠の存在者はより実在的であるし、具体的な事物を産出する。数学とのアナロジーはあくまでもアナロジーにとどまる。

解の以下の一文である。

「精神の明晰・判明は認識がより大きくなり、したがって精神がより多く神を愛するようになれば、それだけ死は有害でなくなるということである。次に、(E5P27より)第三種の認識から、存在しうるかぎり最高の精神の満足が生じてくるのだから、この帰結として、人間精神には、我々が身体とともに滅びると論証した部分は(E5P21をみよ)その残る部分に比べて何の価値もないような本性が属していることになる。」(E5P38S)

このことは直後の定理によって詳しく述べるといわれる。

「きわめて多くのことに有能な身体をもつものは、その最大部分が永遠であるような精神をもつ」(E5P39)

精神は身体の有能性に比例した度合いがあり、身体の有能性が高ければそれだけ「自分自身や神、諸々のものについて多くを意識している(sit conscia)」し、その逆も成り立つ(E5P39S)。心身平行論にもとづいて、身体の有能性が精神の有能性と一致するとスピノザは幾度となく述べていた(E2P13S, P14)。だが、そこで語られているのは身体の永遠の本質ではなく現実に存在する身体である。この注解でスピノザは、その精神と身体が十分に発達するように幼児の身体を養育すべきことを説いている。幼児や少年のように「ほんのわずかなことにだけ有能で、外部の原因に最大に依存するような身体」をもつものの精神は「自分自身や神、諸々のものについてほとんど意識しない」からである。だからわれわれは、幼児の身体を「きわめて多くのことに有能な身体」すなわち「自分自身や神、諸々のものについて、きわめて多くのことを意識する精神に関係するような身体」にするよう努力し、その結果立派に成長した人間にとって「精神の記憶と想像知に関係するものはみな、知性と比較すれば、ほとんど何の価値もないものとなる」というのである。スピノザは現実に存在する身体の有能性に精神の永遠性の根拠を探し当てよ

うとしている。このような作業がなされうるのはこの生のただ中でしかない。

スピノザは、われわれが第三種の認識において「より力があればあるほど、それだけ自分自身と神をよりよく意識する、すなわち、それだけ完全となり幸福となる」という、やはり認識の漸次的増大を示唆する表現を記した直後つぎのように注意を促している。このような叙述手法は説明を容易にするために、あたかも精神が今存在し始めたかのように、ものが永遠の相のもとで今初めて認識されるかのように論じているのだと (E5P31S)。精神が「ものを永遠の相のもとで認識するかぎり永遠である」ことは確実であるが、人々に理解してもらうには一工夫必要だというわけである。だが、定理三八から四〇までが同じ対人論法であるとも思われぬ。スピノザは知性認識をもっぱらとする精神にとって死はなんら恐るべきものではないとの確信を、第四部などで暗示していた。しかし、誤解を怖れて未消化な議論を禁欲し、あえて第五部末尾のこの段階にまで論証を先送りしてきたのである。私はスピノザのこれらの定理は、対人論法ではないと考える。直観知や知性認識について漸次的な増加を語ることに大きな意味があるし、その分析をまっぴらに始めて精神の永遠性にたいする解釈が完結する。

われわれの精神の永遠な部分が身体の本質の観念であることはすでに論証された。この本質は、身体が現実存在するかどうかの問題にならないかぎりの形相的本質である。それゆえに、形相的本質をそれだけで取り出してみれば、それには身体が現実存在するときにまとうはずの環境に依存した特性が欠落している (Huenemann [1999] 235)。たとえば、個人 TK の身体の本質の形相的本質を考えてみる。TK の身体の本質は延長属性に包含され、また神の無限の本性によって個別的な本質として産出される。だが、その本質には TK がどの家庭に生まれ落ち、どれほどの大きさの体躯を備えているかといった特性に関する情報は含まれていない。それらの特性は TK とは別の事物の本質をも原因とせざるをえない、すなわち TK の身体の本質のみからは説明がつかないからである。しかし、TK が現実存在するときには、たとえば長躯瘦身で黒髪と黒い目をした男であり、成育環境に応じた経歴の持ち主である。このような現実の TK がもつ特性に言及しない「TK の」

身体の形相的本質とは、それだけでは誰の本質か見分けがつかない。TK の認識能力の欠陥のゆえに見分けがつかないのではなく、本来的に見分けがつかないのである。TK の身体の形相的本質には「諸条件が整備されて TK が現実存在するとすれば」もつはずの特性が含まれており、それゆえ特定できると強弁できるかもしれない。しかし、この特定が可能なのは、現実の TK を説明に組み入れているからであって、形相的本質をそれ自体で説明しているわけではないのである。いや神の無限知性になれば見分け可能だとさらに反論が繰り出されるかもしれない。だがこの反論も的外れである。というのも、無限知性を「人間精神の本性を構成するかぎりの神」が構成し、それこそが「身体の実在とは無関係に考えられた精神」なのであるから (E5P40S)。

私の個別的本質とは逆説的にしか与えられない。スピノザ形而上学の体系からいえば、それはたしかにこの私の本質のはずである。しかし、「私の」本質であるはずの本質は「誰のものか見分けのつかない」本質、いうなれば匿名の本質なのである²⁶。この匿名の本質を精確に見分け、認識できるのは誰だろうか。それは「この私」にほかならない。なぜなら、その匿名の本質は、匿名であるとしてもなお私の本質でしかないからである。いうまでもなく、この私は現実を生を受けて現実の身体をもった存在者である。私がこの生において、匿名の本質を私の本質として認識し獲得する必要がある²⁷。

ここで身体の有能性に関連づけられた精神の有能性に戻ろう。そもそも身体が有能であるとはいかなる意味でいわれていたのか。『エチカ』第二部でのスピノザの言葉を引いておこう。それによれば、「身体が同時に多くの働きを

²⁶ 精神の永遠な部分は「(永遠な) あるもの (aliquid)」(E5P23) と不定代名詞で示されていた。この奇異な用語法には日本の論者がそれぞれに注目し、優れた解釈を公表している (佐藤 [2004] 110-1, 上野 [1999] 154-5, 鈴木 [2006] 187-8)。私もこれらの論文から多くを学んでいるが、その解釈との対質は今後の課題とせざるをえない。さしあたりは、「永遠なあるもの」とは匿名の本質なので不定代名詞がふさわしいと答えておく。

²⁷ マトッロンであれば、このプロセスを即時的な永遠性から対自的な永遠性への転換と呼ぶだろう (Matheron [1994] 33-7)。私はマトッロンの議論を「この私の本質」の議論へと読み替えたものである。

なしたり、また働きを受けるさいに、他の身体よりも有能 (est aptius) であれば、それだけ精神もまた多くのものを同時に知覚するさいに、他の精神よりも有能」であって (E2P13S), 有能な身体をもつ人間の精神は「極めて多くのものを知覚するのに適している」(E2P14)。何度か本論で触れてきたように、人間身体は外部の諸物体ときわめて多くの相互触発関係を構成していた。身体の有能性とはこの謂である。多くのものを知覚するのに適しているというのは、人間身体の変様を引き起こす多くの原因を認識する能力に優れていることを意味するだろう。すると定理三九証明でふたたび「身体の変様を知性の秩序にしたがって秩序づけ連結する能力」が引き合いに出されるのも容易に理解されよう。というのも、人間は身体の変様を通じてしか認識も知覚もなしえないけれども、マトゥロンに依拠して分析したように、それらの変様を知性的に秩序づけ直すことが精神には可能であるし、それが可能なのは「身体の変様において、われわれの本性のみによって説明されるアспект」が存在するのだから。しかし、この身体の本性によってのみ説明可能な本質は、もはや匿名の本質ではありえない。定理三九に登場する身体は現実の身体であるからである。

私の身体の形相的本質とは「身体の変様が本性上なしえ、しかも本性によってのみ説明されるもの」であった。他方、ここで問題になっている身体の変様は、私の身体の変様が本性上なしえ、しかも本性によってのみ説明されるものの中で、持続において現実に実現した変様である。つまり、現実の身体の変様における十全なものとは身体の形相的本質の部分集合だということである。私の身体の形相的本質は、身体の現実存在いかんにかかわらず永遠であった。とはいえ、その形相的本質は、身体を存在させる諸条件が整うならば現実のものとなるはずの身体の本性のみによって説明されるものすべてを、運動と静止の無数のコンビネーションのなかに内蔵している。したがって、私の身体が現実に存在するとき、そこで永遠の相のもとに認識される身体の本質は、あらかじめあるいはすでに私の身体の形相的本質なのである。こうして私は自らの匿名の本質を、私と同じものである現実の身体の本質を永遠の相のもとで我がものとする。そうすることではじめて、私の匿名の本

質はほかならぬ「この私」の本質として認識されるのである。

ライプニッツの第二の批判への再批判はすでになされていると思う。精神の永遠性の認識には実践的意義が不在どころではない。この生において私が自らの永遠性を認識しなくては、私の精神の永遠性は「この私の」永遠性にはなりえない。私の精神が永遠な部分つまりは十全な観念によって満たされるべく決定されていくなれば、精神は能動的になり、それだけいっそう自らの本質を獲得していくことになる。それだけ死が有害ではなくなる(E5P38S, P39S)。私の精神がこの生において永遠ではないのならば、そしてその認識が獲得されないならば、私が精神の永遠性について語ることは無意味である。そのときには、永遠な精神が誰の精神であるのかまったく不明にとどまるからである。そして、私だけが私の精神の永遠性に向き合うことができる。

むすびにかえて

本論では、ライプニッツの精神の永遠性に関するスピノザ批判を二つの論点にまとめ挙げて再批判を加えてきた。最後に議論全体をふりかえりながら、やや別の視点をも踏まえて論じ残した問題に答えておきたい。

ライプニッツのスピノザ批判の第一点は、スピノザ哲学においては精神の同一性が喪失しているというものであった。この批判は精神の永遠性という個別論点に限定されない、ライプニッツのスピノザ観のいわば大前提であった。本論ではこの批判に対してもっぱらコナトゥスを心身両面での个体化の原理と解釈することで反論していった。さらに精神の永遠な部分についても、身体の形相的本質を対象とする認識であると読みときながら、スピノザが交換不可能なこの私の永遠性に触れていると主張している。ところで、身体の形相的本質は本質の定義に則った個別的本質であると思われる(E2Def2)。そうすると私の解釈では、『エチカ』第五部で繰り返し論じられている第三種の認識・直観知の対象は特定個人の個別的本質であると受け止められるかもしれない。しかし、事柄はそれほど単純ではない。

今一度確認しておきたいが、身体の形相的本質が個々人の身体の本質を「永遠の相のもとで表現する」(E5P22)個別的本質であるのは間違いない。だが、だからといってわれわれは自らの個別的本質を、たとえば知覚や科学的知識の対象のように、その個別性のままに認識できるわけではない。形相的本質が匿名であるというのは、少なくとも人間本性が許すかぎりには、誰にとっても当てはまりうる一般的なあるいは人間すべてに共通の本質でありうるということの意味する。そこに各人の交換不可能性を印づけるなんらかの指標が見いだされることはない。むしろ、個人の個別的本質は本人がそこで生きるしかない一つの場所であって、そこにおいてわれわれは自らの人間に共通の本質を我がものとするのである²⁸。あるいはむしろ個別的本質は匿名でしかありえないというべきかもしれない。人間の個別的本質が匿名でしかありえないというこの事実は、精神の永遠性認識の実践的意義にも光を投げかけている。

第二のライブニッツのスピノザ批判は、魂の不死(死後の存続)という構図を前提としながら、精神が永遠であるとしても「それがアイデアのごとき存在であれば」スピノザはジレンマに陥るというものであった。実践的含意といっても、ライブニッツが求めているのは「生前の功德が死後報われる」といったものである。本論の解釈では、死後の報酬を想定すること自体がスピノザの主張と相いれないのであって、精神の永遠性には別の実践的意義があると主張している。

私の理解では、スピノザが精神の永遠性とは魂の不死の言い換えではない。したがって、死後の救済に通じるなにかを追求するという手だてという意味で「われわれがどのような生を送るべきかに対する指針」を考えるとす

²⁸ この次第をゲルーが過不足なく指摘している。「直観知がわれわれに教えるのは、個物の個別的本質ではなく、個物の特殊な本質、その本質に内含されるものである。しかし、精神が自らの特殊な本質それも個々の精神の外ではなんら実在性をもたない本質をつかみ取るのはその個別的本質においてである」(Gueroult [1974] 463)。

またマシュレイも『エチカ』第五部定理 42 注解で「必然的に意識する (conscius)」自己とは、自己の特異性や個性ではなく「自らを自然の一部」と自覚することだというのが、論旨はゲルーと共通だと思われる (Macherey [1994] 149)。

れば、そのような指針は与えられないし、かえって批判対象となる。とはいえ、放縦な生活が推奨されるわけではもちろんない。スピノザにとって「快樂によつてのみ動かされる人」は無知な人であつて、賢者の生は理性の指導に基づく。賢者が最高の認識をいわば「現世」で獲得することこそが至福であり、それは死後の生を充実させる手段などではなく、あえて目的と手段のタームを用いるならば、最大の目的そのものである。精神の永遠性を認識することは、至福への必須の通路であるというだけでは不十分であつて、それは至福そのものだというべきだろう（E5P42）。

さらに、「精神の永遠な部分」は私の現実存在から超越したイデアのごときもの、つまりライブニッツがスピノザを批判していうように現実に生を受けた私とは完全に切り離されてなお理解可能な存在者などではない。そのような切り離しを許容する解釈が間違いであり、それゆえライブニッツは精神の永遠性認識の実践的含意を見落としてしまった。これまで論じてきたように、スピノザのいう精神の永遠性とは、認識主体が自身の精神の永遠性を、現実にあるいは現世で認識するのでなくては無意味な議論である。スピノザが精神の永遠性を語る時、そこで問題となっているのは「魂の不死」などという現世を超越した生への憧憬ではない。現実に展開されているわれわれの生における一つ一つの精神に固有な生の形式すなわち最高の満足（*acquiescentia*）なのである（E5P38S）。

私の交換不可能な個別の本質は匿名な形相の本質であつた。そして自らの精神が永遠であると認識するとは、この匿名の本質がこの私にほかならないとの知性的な自覚である。私がこの私である理由や根拠は私の永遠の本質に書きこまれてはいないのだが、それでもなおこの本質は「私の」本質でしかありえない。精神の永遠性を認識することはこのような自己知を獲得することである²⁹。この自己知の経験を、スピノザは精神の能動性の極みであるとい

²⁹ ヨベルも第三種の認識を自己知とみなしているが、さらにそれを世俗的な救済と解釈する。スピノザにとって不死は救済につながらず、真の観念が私の持続する精神の大きな部分を占めることが真の救済である。この世俗的な救済は私が持続する間にしか起こりえない（Yovel [1990] 171）。

うだろう。だがこの経験は、私がいやおうもなくこの私でしかありえないというじつは根源的に受動的な経験ではないだろうか。いや僥倖と呼ぶべきか。

スピノザは知性の満足について次のように述べている (E4P52)。人間の力は外的な原因に凌駕され、その結果われわれの利益追求を断念せざるをえない仕儀に立ちいたったとしても、その必然性を理性知によって知り、われわれが「全自然の一部でありその秩序にしたがっていることを意識すれば」冷静に耐えることができる。このことを明晰判明に認識できるなら、知解作用 (intelligentia) を旨とするわれわれの「よりよき部分」は「満足する (acquiescet)」(E4A32)。この知解するより良き部分は精神の永遠な部分と正確に対応すると思われる。たとえば所与の状況下で、精神は自己の身体が身体一般の必然性に服していることを認識できる。この必然性自体は自然法則の必然性の一例にすぎないのだから、科学的知識を習得すれば理解可能である。だが、その身体がほかならないこの私の身体である必然性は、自然法則からはけっして導かれまいだろう。私の個別的本質が匿名であるとはかかる事態の反映でもある³⁰。

この精神の満足は、私が私であるという端的な事実満足することである。そうであれば、われわれはもはやそれ以上に何を求める必要があるだろうか。精神の永遠性を認識するならば、もはやかかる精神の満足以外の実践的意義なるものを探求する必要があるだろうか。「けっして存在することをやめない」賢者が常に達している心の満足に付け加えるべきなにかがありうとは思われない (E5P42S)。たとえ賢者への道がどれほど峻険であろうとも。

³⁰ 精神の永遠性は、神が個物を産出する「永遠な必然性」あるいは「自由な必然性」と交差するポイントでもある (Savan [1994] 22-3)。ヨベルのようにこの論点を、スピノザ形而上学のいわゆる「垂直的因果性」と「水平的因果性」の区別を用いて説明することも可能なはずだが、詳述する余裕はない (Yovel [1990] 160-2)。

凡例

『エチカ』を E, 『神・人間および人間の幸福に関する短論文』を KV, 『知性改善論』を TIE, 『デカルトの哲学原理』を PPC, 『形而上学的思想』を CM, 書簡を Ep とそれぞれ略記する。テキストはゲーブハルト版を使用した。

Gebhardt (ed.), *Spinoza opera*, 1925 (Heidelberg: Carl Winter)

Mignini (ed.), *Korte Verhandeling/Breve Trattato*, 1986 (Roma: Japandre).

引用に際して、『エチカ』と『デカルトの哲学原理』では以下のように省略している。

E1, 2 etc. = 『エチカ』第一部, 第二部等, Praef = 序文, Def = 定義, P = 定理, D = 証明, C = 系, S = 注解, Ax = 公理, Post = 公準, L = 補定理, Ex = 説明

『短論文』と『形而上学的思想』の引用部は次のように略記する。『短論文』第二部の序文は KV2/Vr とする。

例 KV1/1, 2 = 『短論文』第一部第一章第二節

『知性改善論』ブルーダー版による節番号のみを記す。

書簡は Ep と略記し, ゲーブハルト版の続き番号を付し, その直後に必要に応じてゲーブハルト版第 4 巻の頁数を記す。

デカルトとライプニッツの著作集は以下のものを使用し, それぞれ A. T., G. P. と略記し, 直後にローマ数字で巻数を, アラビア数字で頁数を付す。

OEuvres de Descartes, publiées par C. Adam et P. Tannery, 1964-75 (Paris: J. Vrin).

Die philosophischen Schriften von G. H. Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt, 1875-90 (Hildesheim: Olms).

A. Foucher de Careil, *Réfutation inéite de Spinoza par Leibniz*, 1854, E Briere は、FdC と略記し直後に頁数を付す。

文献表

- Akkerman, F. [1980] *Studies in the Posthumous Works of Spinoza* (Meppel: Krips Repro).
- Curley, E. [1969] *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation* (Cambridge: Harvard U. P.).
- , [1984] *Behind the Geometrical Method* (Princeton: Princeton U. P.).
- , [1985] *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1 (Princeton: Princeton U. P.).
- Curley, E. & Moreau, P. -F. (eds.) [1990] *Spinoza: issues and directions* (Leiden: E. J. Brill).
- Deleuze, G. [1968] *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Minuit).
- , [1981] *Spinoza: Philosophie pratique* (Paris: Minuit).
- Donagan, A., [1973] “Spinoza's Proof of Immortality” in M. Grene (ed.), *Spinoza A Collection of Critical Essays* (N. Y.: Anchor Books), pp.241-258.
- , [1988] *Spinoza* (Chicago: Univ. of Chicago Press).
- Gueroult, M. [1968] *Spinoza I: Dieu* (Hildesheim: Olms).
- , [1974] *Spinoza II: L'ame* (Hildesheim: Olms).
- Joachim, H. H. [1901] *A Study of Ethics of Spinoza* (1964 reissuel by N. Y. Russell and Russell).
- Macherey, P. [1994] *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La cinquième partie; les voies de la libération* (Paris: PUF).
- Matheron, A. [1972] “Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza” in *Les études philosophiques*, pp.369-78.
- , [1988] *Individu et communauté chez Spinoza* (Nouv. éd.)(Paris; Minuit)
- , [1994] “La vie éternelle et le corps selon Spinoza” in *Revue Philosophique*, No. 1, pp.27-40.

- Matson, W. [1990] “Body Essence and Mind Eternity in Spinoza” in Curley & Moreau (eds.) *Spinoza: issues and directions* (Leiden: E. J. Brill), pp.82-95.
- Moreau, P. -F. [1994] *Spinoza L'expérience et l'éternité* (Paris: PUF).
- Rice, L. C. [1971] “Spinoza on Individuation” in *the Monist*, 55, pp.640-59.
- Sanada, Satoshi (真田郷史) [1994] “On the Significance of conatus in the Ethics of Spinoza (I) — The Axiology of Spinoza (2) —”, 『名古屋外語大学紀要』第九号, pp.125-144.
- Saw, R. L. [1972] “Personal Identity in Spinoza” in S. P. Kashap (ed.), *Spinoza Critical and Interpretive Essays* (Berkeley: Univ. of California Press), pp.86-100.
- Wernham, A. G. [1974] “Spinoza’s Account of Cognition in Ethics Part II, Prop. 9-13” in van der Bend, J. G. (ed.) *Spinoza on Knowing, Being and Freedom* (Assen: Van Gorcum), pp.156-161.
- Wilson, M. D. [1992] “Objects, ideas and ‘Minds’: comments on Spinoza’s Theory of Mind” in V. Chappell (ed.), *Baruch de Spinoza* (N. Y.: Garland Pub.), pp. 379-396.
- Wolfson, H. A. [1934] *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge: Harvard U. P.).
- Yovel, Y [1990] “The Third Kind of Knowledge As Alternative Salvation”, in Curley and Moreau, pp.157-175.
- Yovel, Y. (ed.) [1991] *God and Nature: Spinozas Metaphysics* (Leiden: E. J. Brill).
- Zourabichvili [2002] *Spinoza: Vne physique de le pensée* (Paris: PUF)
- 上野 修 [1999] 『精神の眼は論証そのもの』学樹書院。
- 桜井直文 [1996] 「スピノザのマテリアリズム」『現代思想』vol. 24-14, 168-75 頁。
- 佐藤一郎 [2004] 『個と無限』風行社。
- 四竈正夫 [1991] 「スピノザにおける精神の不死性の概念について」日本倫理学会『倫理学年報』第40集, 35-50 頁。
- 鈴木 泉 [2006] 「私たちは自らが永遠であることを感得し、経験する」東洋大学哲学科編『哲学を享受する』知泉書館, 181-206 頁。

* ライプニッツ『論駁』のテキストは、桜井直文氏（明治大学）のご厚意により閲覧することができた。ここに記して感謝申し上げる。