

スピノザと倫理 (1)

桜井直文

序.

- 一. 問題
- 二. 決定論と目的性
- 三. 倫理的主観主義と普遍性 (以上本稿)
- 四. 実在と価値
- 五. スピノザの善の理論

序.

一般に倫理について論ずる場合、(1) 道德現象の歴史的・記述的探求、(2) いわゆる「道德性 (Moralität, morality)」の本質、ないし道德的要請の体系性についての規範的思索、(3) 規範的判断の意味ないし正当化の探求 (いわゆるメタ倫理学) が区別される (フランケナ, p.7)。伝統的には、倫理学は上の第二の探求を自己の中心課題としてきた (同 p.8)。我々もまた、スピノザの『倫理学』の中にこの課題を探ることができよう⁽¹⁾。だが我々は、まず『倫理学』と題された彼の主著の、その題名との関係で一種独特な構造に注意しよう。そこでは、まず最初に形而上学、次に認識論、心理学が論じられた上ではじめて、いわゆる倫理学的主題が登場する。ところで、彼の形而上学、認識論、心理学の叙述の中にはすでに、倫理学的概念 (とくに「善」、「悪」) の意味の解明およびその適用のしかたの批判 (すなわちメタ倫理学的考察) が含まれている⁽²⁾ (とくに Eth. I. App., IV. Praef. さらに III. 9. Sch., 39. Sch. など)。そして規範の体系としての固有の意味での彼の倫理学は、後に見るように⁽³⁾、このメタ倫理学的基礎の上に建てられていると言うことができる。したがっ

て、彼の倫理学の内容を論ずるためにも、規範的判断の意味について彼が与えている説明をまず検討することには意味がある。本稿ではとりあえず、彼における規範的なもの或いは価値的なものの位置づけの問題に考察を限定したい。

一. 問題

価値に関するスピノザの学説、すなわちいわゆるメタ倫理学は『倫理学』I 付録および同IV序言にはば集中している。(Misrahi, p. 293)。とくに後者は、固有な意味での彼の倫理学を導入する箇所として、彼自身の価値に対する積極的態度が初めて表明される点で重要である。したがって以下の論議の素材として多少長くても当の箇所を引用しておくのが適当と思われる。

「善および悪に関して言えば、それらもまた、事物がそれ自体で見られる限り、事物における何の積極的なものも表示せず、思惟の様態、すなわち我々が事物を相互に比較することによって形成する概念、にほかならない。なぜなら、同一事物が同時に善および悪ならびに善悪いずれにも属さない中間物でもありうるからである。例えば、音楽は憂鬱の人には善く、悲傷の人には悪しく、聾者には善くも悪くもない。事情はかくのごとくであるけれどもしかし、我々はこれらの言葉を保存しなくてはならぬ。なぜなら、我々は、眺めるべき人間本性の型として、人間の観念を形成することを欲しているので、これらの言葉を前に述べたような意味において保存するのは我々にとって有益であるからである。そこで私は以下において、善とは我々が眼前に定立する人間本性の型にますます近づく手段になることを我々が確知するものであると解するのであろう。これに反して、悪とは我々がその型に一致するようになるのに妨げとなることを我々が確知するものであると解するのであろう⁽⁴⁾。」(Eth. IV. Praef. G. p. 208)

善および悪は「事物における積極的なもの (positivum in rebus)」ではなく、「思惟の様態 (cogitandi modus)」にすぎない⁽⁵⁾。「しかし、事情はかくのごとくであるけれども」我々はそれらの言葉を保存しなければならない。「なぜなら、我々は、眺めるべき人間本性の型〔範型〕として (tanquam naturae

humanae exemplar, quod intueamur), 人間の観念 (idea hominis) を形成することを欲しているのだから「これらの言葉 [i. e. 善および悪] を前に述べたような意味において (eo, quo dixi, sensu) 保存するのは我々にとって有益であるからである。」

スピノザが善悪という言葉がこのように改めて採用することに対して、我々は次のような問いを発することができる。(1) 善悪という言葉ないし概念 (notio) を採用することの理由として、彼は、人間本性の型としての人間の観念することを欲していることを挙げている。しかし、さらに問うならば、いかなる理由で彼はそう欲しなければならないのか。欲する必然性は何か。(2) 善および悪という言葉は「前に述べたような意味において」保存される。この意味とは前記引用箇所の前半部分で与えられていた意味を指すと考えられる (Eisenberg, p.157)。またこの箇所の意味は『倫理学』Ⅰ～Ⅲで善悪の概念に言及された際にそれらに与えられた意味を包含しはする (例えば「思惟の様態」は「表象の様態」を包含する) がこれに対立してはいない。しかしそうであれば、彼自身の倫理学が採用する善悪の概念もまた「相対的のみ言われる」に過ぎず、また「表象の様態」に過ぎないかも知れず、したがって「或る人に善く見えるものが他の人には悪く見える」(Eth, I. App. G. p.83) ことがスピノザ自身が定義する善悪の概念にも当てはまるのではないか。そしてそれらの概念に基づく彼の倫理学が結局いかなる普遍性も持ちえない、ということになるのではないか。

我々はこれら二つの素朴な疑問を、問題の所在が明らかになるように、更に深めることにしたい。

二. 決定論と目的性

前節で我々が発した(1)の問いは、彼が人間の本性の型としての人間の観念を形成することを欲する必然性は何か、ということである。

善とはこのような人間本性の型に我々が近づく「手段 (medium)」となることを我々が確知するところのもの、と定義された。とすれば、このような「手段」によって求められる人間本性の型とは我々にとっての「目的 (finis)」

と呼ばれてしかるべきである (cf. DIE. § 14, G. p. 8)。

ところで我々が「目的によって行為する (propter finem agere)」(Eth. I. App. G. p. 78) とはいかなる事態であろうか。スピノザはこれを次の二つの前提によって説明する。すなわち、一、「すべての人間は生れつき物の原因を知らないこと」、二、「すべての人間は自己の利益を求めめる欲求 (appetitus) を有し、これを意識していること」の二つである (ibid.)。すなわち人がよって行って行為する目的とは実は欲求それ自身にほかならない (cf. Eth. IV. Def. 7)。我々が水を飲む目的で川のほとりまで行くのは、実は水を飲みたいという欲求が原因となって我々を動かすのである。同様に「意志」が原因となって我々を動かすとき、我々は自分が自由だ、と言う。しかし我々はこの「意志」という言葉でいったい何事を理解しているであろうか (Eth. II. 35. Sch.)。スピノザは「人間が自分を自由だと思うこと」もまた上の二つの前提から説明する (Eth. I. App. G. p. 78)。すなわち「彼らは自己の〔諸々の〕意志作用 (volitiones)、自己の欲求を意識しているが、彼らを欲求や意志に駆る原因についてはそれを知らないために夢にも思わないから」彼らは自らを自由だと見なすのである (cf. Eth. II. 35. Sch., 2. Sch., IV. Praef., Ep. 58)。したがって目的の観念にしる「意志」にしる (Eth. III. 9. Sch.)、実は欲求と別のもてではない。そして欲求はそれ自身実在的なものであるから必然的にそれ自身の原因をもつ*。

(*) ところで、スピノザが「人間が自らを自由であると思っているのは誤っている」(Eth. II. 35. Sch.)と語るとき、人間が自ら自由であると思うこと、より正確に言えば、人間が自らの「意志」を原因として何事かを為すと感じるという事実を否定しているのではないことに注意すべきである。誤謬は〈為すことも為さざることも可能であると思う〉ことと〈為すことも為さざることも (実際に) 可能である〉と思うこととの混同に存する。この混同は自らを決定する諸原因を知らないことの単なる表現なのであり、したがって誤謬とは認識の欠如 (cognitionis privatio) なのである (Eth. II. 35.) [ただし、欠如には程度があると同様に誤謬にも程度があるであろう。我々が事物の必然的因果連関を普遍的に理解していたとしても、我々を決定する個別的因果連関を知らない限り、必然的に我々は〈為すことも為さざることも (実際に) 可能である〉と思うであろう。ただしその際同時に我々はそう〈思っている〉に過ぎないのだということ思い起

こすであろう⁽⁶⁾。] 同様に、スピノザは我々が目的の意識をもって行動するといふ事実を否定しているわけではない。我々が我々の欲求を決定する諸原因を知らぬとき我々は必然的に自己の欲求を目的として表象するであろう。以上の事柄は、我々が太陽と我々との真の距離を認識したあとでもそれにもかかわらずやはり太陽を近くにあるものとして表象するのと全く同様である (Eth. II. 35. Sch.)。したがって決定論あるいは普遍的因果性の理論 (ホスパーズ, p. 227 ただしスピノザの学説が決定論であると言いえても、すべての決定論がスピノザ主義であるわけではない) は次の事柄をすすんで認める。すなわち人は欲するところを行うかぎりでは普通、自由だと言われるとすれば、そういう日常的な意味で人が自由であることをまったく容認する。また決定論は人が目的の意識をもって行動するという事実を否定しないばかりか、そのようにして行動することを禁止してもいない。およそ、そうでしかありえないことを禁止することはできないからである。決定論が禁ずるのは目的 (実は欲求) の意識を作用原因 (*causa efficiens*) とは別種のあるいはそれとは独立の原因 (目的原因 *causa finalis*) であるかのごとくに解釈することである (Eth. IV. Praef. G. p. 207)。

ところで、このように目的とは欲求に他ならず、それ自身の原因をもつとすれば、また、我々が目的によって行為するのは我々が我々の欲求を決定する諸原因を知らないかぎりにおいてであるとすれば、たとえ我々が目的によって行為することを決定論は禁じていないとしても、我々は目的によって行為する際、なぜこの目的をたてあの目的を選ばぬのか知らぬ、ということになりはしないか。目的の意識はその目的自身 (= 欲求) の原因の意識を欠くかぎりにおいて、「毀損し混乱した観念 (*idea mutilata et confusa*)」 (Eth. II. 35.) であり「前提のない結論のようなもの」 (Eth. II. 28. Dem.) ではないか。したがって目的による行為は単に盲目的な行為にすぎないのではないか。

しかしながら、このような考察にもかかわらず我々は実生活において、目的によって行為せざるをえないのであるし、また実際、目的をたてて行為することが我々にとって有益な結果を生むことがあるのを知っている。すなわち第一に、我々は一切が決定されている (原因をもつ) と普遍的に言うことはできるが、我々の欲求を決定する個別的諸原因を認識することができない以上、我々が目的によって行為することは必然であり、また適当でもあると考えられる⁽⁷⁾。第二に、我々が我々自身より大きな何らかの完全性を目的にたて、それをめざすとしても、その実現の可能性が決定論によってアブリオリに排除されてい

るわけではない。

実際スピノザは『知性改善論』§§12～13において、我々が第一節冒頭に引用した箇所(Eth. IV. Praef.)とまったく同じモチーフを次のように語っている。そしてそこにおいて彼が「自分の本性よりはるかに力強い或る人間本性」を考え、それに到達する「手段」を求めるように駆る理由として挙げていることは、まさしく上に我々が述べた二つの実生活上の配慮に基づいているようにみえる。すなわち、「これ〔真の善・最高の善とは何か一引用者〕を正しく理解するためには、次のことに注意しなければならない。すなわち、善いとか悪いとかはただ相対的にのみ言われるのであり、従って同一事物でも異なった関係に依じては善いとも悪いとも呼ばれ得るということである。これは完全だとか不完全だとかいうことと同様である。実際、どんなものも、その本性において見れば、完全だとも不完全だとも言われないであろう。特に、生起する一切のものは永遠の秩序に従い、一定の自然法則に由って生起することを我々が知るであろう後は、人間はしかし無力のためその思惟によってこの秩序を把握できない。だが一方人間は、自分の本性よりはるかに力強い或る人間本性を考え、同時にそうした本性を獲得することを全然不可能とは認めないから、この完全性〔本性〕へ自らを導く手段を求めるように駆られる。そしてそれに到達する手段となり得るものがすべて真の善と呼ばれるのである。」(DIE. §§ 12～13, G. p.8 畠中氏訳による)

しかしながら、スピノザが挙げている二つの理由、すなわち人間はその無力のため、その思惟によってこの秩序を把握できない」ということと「そうした本性を獲得することを全然不可能とは認めない」ということが、彼がこのような目的を考えることの必要条件であるとしても、その十分な条件となりうるだろうか。いいかえれば、その必然性を説明することができるだろうか。スピノザが『知性改善論』で挙げている二つの理由は彼もまた一個人としてある目的を追求しうることを弁護してはいるが、彼がその目的を追求しなければならぬということを示していない。というのも、哲学者がある目的を追求することはその目的が万人にとっての目的でもあるということを含意しているからである。

そもそも目的による行為がスピノザの言うように単に盲目的行為に過ぎないかも知れないとすれば、現に我々が目的をたてて行為することによって有益な結果を生むことがあるのはいかなる理由によるのであろうか。この問いに対しては次のような答えが与えられるかもしれない。すなわち、この世に生起する事柄の一つとして同じものはないとしても、或る点で類似した状況というものには常に存在する。我々はそれら類似した状況にあてはまるいくつかの一般的な規則をもつことができる。このような規則は決定論にしたがう限り、原因—結果の相関として表現される。この相関は単に蓋然的であるか、または必然的である。我々はこれらの規則をある意味で（つまりその規則の現実化を妨げる要因がないという条件のもとで）確実なものとして我々の生活に利用することができる。目的をたてることはそれに至る手段を求めることであり、この手段—目的の連関に原因—結果を表現する一般的な規則が奉仕するのである（以上はフランケナ pp. 38~46, Dijn, pp. 32~33 参照）。我々は目的をたて、更に因果的規則を利用することによって、相対的にはあるが、因果連関を先取して因果的支配の外に立つことができると言うのであろう。

しかしながら、我々がたてる目的が実は欲求に他ならず、それを決定する諸原因を我々が知らないとするならば、我々の目的はそれを決定する諸原因の多様さに応じて異なるということになる。そして我々は諸目的の異なりに対して何ら各人が説明を与えないということになる。したがって、ある人間にとっての目的は他の人間にとっての目的ではなく、「ある人に善く見えるものが他の人には悪く見える」(Eth. I. App.) ことが普遍的真理とならなければならない。それ故にある一般的な因果的規則をもってしても、そのような規則は単に各人の目的に到達する手段を与えるに過ぎず、いかなる規範的（ないし倫理的）言明の普遍性をも与えないであろう。スピノザは「憎しみ (odium)」を悪だと言う (Eth. IV. 45. Cor. 1)。しかし他の人間にとってはそれが彼の目的の手段となる限り善であり、そのような判断に対してスピノザはいかなる抗議もなしえないであろう⁽⁸⁾。

我々が第一節で最初に発した問いは、スピノザが人間本性の型としての人間の観念を形成することを欲すると言うとき、彼はいかなる理由で欲しなければ

ならないのか。すなわち彼がそう欲する必然性は何かということであった。これに対する答えは、今まで検討してきたスピノザの学説のすべてにもかかわらず、彼が目的として欲する人間本性の型としての人間の観念、言いかえれば（また彼の学説にしたがうなら）彼がそのような観念を欲するところの欲求が彼一個人のものではなく万人のものであることが彼が示しうるか否かにかかっている。そしてこの問いに対する答えは、我々が第一節で挙げた第二の問い、すなわち彼の倫理学の普遍性の問題に対する答えと運命を共にするであろう。

三. 倫理的主体主義と普遍性

(§ 1)

「善」或いは「善さ」とは「善い」と呼ばれる対象のどのような特性に関与するものでもなく、むしろそう判断する主体の何らかの特性に関与する、と考える立場は一般に倫理的主体主義(ethical subjectivism)と呼ばれる(Eisenberg, p. 152)。スピノザのメタ倫理的叙述を『倫理学』の中から拾い集めてみるならば、我々が彼がこの立場の中に分類されうると信じるのに十分な材料をもつことになるだろう。

まず『倫理学』1付録においては「彼ら〔無知者たち〕はすべてのものが自分たちの為に造られていると信じそして或物から刺戟される工合に応じてその物の本性を善・悪…と言う」(G. p. 82)と述べられ、更に「我々は或るものを善と判断する故に、そのものへ努力し、意志し、欲求し、欲望するのではなく、反対に或るものへ努力し、意志し、欲求し、欲望する故にそのものを善と判断する」(Eth. III. 9. Sch.) また「ここで私は善をあらゆる種類の喜び、および喜びをもたらすすべてのもの、また特にどんな願望であってもそれを満足させるもの、と解する」(Eth. III. 39. Sch.)と言われ、更に「善」の最終的定義は「善とは、それが我々に有益であることを我々が確知するところのもの、と解する」(Eth. IV. Def. 1) というものである。これらに第一節(冒頭)の引用箇所(1Eth. IV. Praef.)の中に見られる善の定義を加えても、その中にはそこから倫理的主体主義を結論しえないいかなる叙述も見当たらない。

ところで、カーリーはこのようなスピノザのメタ倫理的見解を主観主義的

であるとすんで認めた上で、このような見解をもつスピノザが自己の規範的判断に客観的資格 (**objective status**) を与えようとするのはいかにかにしてかと問うている (Curley, p. 356)。さらに彼は、このようなスピノザの見解は通常の間人 (**ordinary man**) の判断に対して向けられたもので、スピノザは彼自身の規範的判断に対しては決して主観主義の見解をとっていない、と主張する (ibid. p. 363)。その根拠として彼が挙げるのは、スピノザが自己の「善」を定義するとき用いる「人間本性の型」が通常人が用いる混乱した一般的概念 (**notio universalis**) としての「人間」の観念 (**Eth. II. 40. Sch. 1. G. p. 121**) ではないということである。後者の「人間」の観念は各人が各人の表象像 (**imago**) をもとに形成するものであって「身体がよりしばしば刺戟されたもの、したがってまた、精神がよりしばしば表象し、または想起するもの」に応じて、それは各人において異なったものである (ibid.)。したがってそのような観念によって善悪が判断されるとすれば、そのような善悪は必然的に主観主義的なものとなるであろう。しかしスピノザが「人間本性の型」と呼んでいるものは、そのような「人間」の観念ではない、と言うのである。しかしながら、ではこの「人間本性の型」と呼ばれるものはいかなるものか、ということに関するカーリーの説明は必ずしも明瞭なものだとは言いがたい。彼はこの「型」を『倫理学』Ⅳの最後にある「自由人 (**homo liber**)」の記述 (**Eth. IV. 67~73.**) に関係づけている (Curley, pp. 364~365)。しかし、この記述が第Ⅳ部冒頭の善悪の定義に基づいて演繹されていることを認めるならば、これらの定義は「人間本性の型」の観念を前提としているのであるから、カーリーは、スピノザの論理に明らかな循環を認めることにならざるをえない。

エイゼンバーグもまた、スピノザのメタ倫理学的見解が通常人の判断に対するとき、スピノザ自身の場合とでは異なるはずだということから議論を展開している (Eisenberg, p. 157) カーリーと同様、彼もまた人間本性の型に着目する。スピノザ自身の「善」「悪」の概念が『倫理学』Ⅳの展開の中で用いられている以上、また『倫理学』の展開が理性的認識 (**ratio**) による十全な (**adaequatus**) 観念に基づいているとされる以上、善・悪の定義の基礎となる「人間本性の型」もまた十全な観念でなければならない。したがって「次の結

論は避けることができない。すなわち、もしスピノザの学説が一貫したものだとする[中略]、最重要な観念すなわち『人間本性の型』は十全な(adequate)観念であり、したがって一般的観念ではないということである」(ibid. p. 158)しかしながら、この「人間本性の型」によってスピノザが何を意味したか、という問題については、エイゼンバーグは確実なことを述べることができずに終わっている(ibid.)。

カーリーとエイゼンバーグに共通の態度は、もしスピノザが自己の規範的判断の普遍性を正当化しうるとすれば、(1)彼は自己の主観主義的なメタ倫理学的見解を自分自身の規範的判断に対しては適用してはならないということであり、また(2)その際、「人間本性の型」としての人間の観念は一般的概念としてのそれから区別されねばならず、それはまた十全な観念でなければならない、ということである。しかし、(1)の要請を確認すべき(2)の要請を満足させる叙述を、彼らがスピノザの中に見出しえなかったということは、実は(1)をスピノザに要請することにおいて、彼らがすでに思い違いをしていたことを示してはいないだろうか。すなわち、倫理的な主観主義者は倫理的な主観主義者でありつつ同時に自己の規範的判断の普遍性を主張しえない、ということは確かであろうか。

『倫理学』I付録においてスピノザは確かに次のように語っていた。「民衆(vulgus)がよってもって自然を説明するのを常とするすべての概念」すなわち善、悪、秩序、混乱、健全、頹廢などは「単に表象の様態(modus imaginandi)であって何ら事物の本性を表示せず、ただ表象の状態(imaginationis constitutio)を示すのみである」(G. p. 83)と。また『倫理学』IV序言においては、「善および悪」はまず「事物がそれ自体で見られるかぎり、事物におけるいかなる積極的なものも表示せず、我々が事物を相互に比較して形成する概念、或いは思惟の様態(cogitandi modus)にほかならない」(G. p. 208)と言われた。両箇所の言明には善および悪が、事物の特性ではなくいわば主観的特性(「表象の様態」および「思惟の様態」)であると言われるかぎりにおいて、すなわち倫理的な主観主義が表明されているかぎりにおいて、何ら差異はないように思われる。しかしながら『倫理学』I付録においてスピノザが「ついでなが

ら注意するが」との前置きで語っていること、すなわち「或る人に善と思われ
ることが他の人には悪く思われ、或る人に秩序だって思われることが他の人に
は混乱して思われ…」る理由、それはけっして善や悪が主観的特性にすぎない
から、ということではない。このような各人のいわゆる価値観の違い、それは
「人々が脳髓の状態によって (*pro dispositione cerebri*) 事物を判断し、事
物を知性認識する (*intelligere*) よりむしろ表象する (*imaginari*) こと」を
示すのである (G. pp. 82~83)。我々は「善および悪」は、『倫理学』IV序言に
おいては、「表象の様態」ではなく「思惟の様態」と呼ばれたことに注意しよ
う。もし「善および悪」の観念が表象ならざる思惟の様態としても形成されう
るとしたら、すなわち知性的思惟の様態としても形成されるとしたらどうであ
ろうか。『倫理学』I付録においてスピノザは先程の箇所に続けて次のように
言っている。「というのも、もし人々が事物を知性認識していたとしたら、数
学の例にみるように、事物はすべての人々を魅惑 (*allicere*) しないまでも、
少なくとも説得して (*convincere*) いたであろう」(傍点引用者)と。倫理的
主観主義者が自らの規範的判断の普遍性を主張しえないということは、たしか
に、知性と表象をもはや区別しない現代の倫理的主観主義者には言えるかもし
れない。しかしスピノザは必ずしも自己自身についてそのように考えてはいな
かったのではないか。

(§. 2)

『倫理学』IV序言における「善」の定義は、続く第IV部定義1において次の
ように言い換えられている⁹⁾。「善とは、それが我々に有益である (*utilis*) こ
とを我々が確知するもの、と解する」。スピノザ自身の規範的判断が普遍性
をもたなければならぬとすれば、規範的判断の原理となるべきこの「善」の定
義も同様でなくてはならない。この定義はいかなる意味で普遍的であり、した
がって万人に妥当することができるのか。

まず、このように定義される「善」が「善い」と判断される対象の特性を意
味していないことは確かである。もし意味しているとすれば、我々の各人の
「確知する (*certo scire*)」という作用が予定調和的にある一定の客観的特性

に達するはずだということをこの定義は語っていることになるだろう。しかし、スピノザはこのような目的論的構造を認めてはいない。「自然状態においては、万人の同意によって善あるいは悪であるようないかなるものも存在しない」(Eth. IV. 37. Sch. 2. G. p. 238)。しかも自然状態における個人に対してさえ、上の「善」の定義は適用されなくてはならない (ibid.)。したがってこの定義はいぜんとして主観主義的なものにとどまっていると我々は結論しなければならない。次に、そうであれば我々は以下のように問わなければならない。およそ我々の行動の少なくとも大部分は、そう行為することが「我々に有益である」との意識のもとに行われる。したがって、我々が何を為そうと、その行為およびその手段の少なくとも大部分は、この定義にしたがえば「善」と呼ばれるのではないか。さらにそこから、各人は各人にとっての様々な「善」をもつことになり、この定義はいかなる規範的判断の原理ともなりえないことが帰結するのではないか。このような問いに対して、「真に自己にとって有益であることがら〔実際に有益である自己利益〕(sum utile, quod revera utile est)」(Eth. IV. 18. Sch.) と、我々が自己にとって有益だと思っているが実はそうでないことがら、との区別が一つの答えとなる。プラトンの対話篇で言われているように、人は思いどおりのことをしていても、望みどおりのことをしていることにはならないのである⁽¹⁰⁾。したがって、「確知する」という表現が示唆するように、上の定義が、我々にとって真に有益であることがらを善と呼んでいるかぎり、この定義は何らかの規範的判断の原理たりうるであろう。しかしそうであるからといって、この区別は、この定義を普遍的な規範的判断の原理とするにはなお十分ではない。なぜなら、有益さとは、あるものが他のものに手段として奉仕しうることを意味し、この他のもの、すなわち目的に相対的な概念だからである。ある人間にとって真に有益なものも、異なった目的をもつ他の人間にとっては必ずしも有益でありえない。したがって上の定義はこれまでのところ、ある目的を共有する集団において、あるいは、人々がある共通の目的を有する状況でのみ、何らかの規範的判断の原理となりうるにすぎないであろう。ある人間にとって真に有益なものが他のいかなる人間にとってもまた真に有益なものであるための条件は、ある普遍的な目的、万人にとっての

目的が事実としてあれ、目ざさるべきものとしてあれ存在することである。また逆に、もし、そのような普遍的な目的が何らかの形で定立されるならば、そのときはじめて、上の定義は普遍的な規範的判断の原理たりうるであろう。しかるに、我々が意識する目的とは、スピノザによれば（前節で見たように）実は我々の欲求にほかならない（cf. Eth. IV. Def. 7）。そして、人間本性に基づく欲求の存在、そのかぎり、いかなる人間にも普遍的な欲求の存在こそ、彼の形而上学が彼の倫理学に対してもつ最も重要な帰結なのであった。

我々は、ここで、彼の形而上学説に一步足を踏み入れなければならない。我々は、経験の事実において、個々人の欲求がそれぞれにおいて様々であることを知っている。しかしながら、スピノザが形而上学的な事実として主張することは、我々の主観的な欲求は我々の恣意に基づくのではなく本性的な起源をもつこと、我々の欲求は我々の本質そのものにほかならぬ、ということである（Eth. III. 9. Sch.）。人間にかぎらずおよそ「個物 (res singulares) は神の属性をある一定のしかたで表現する様態 (modi) である」（III. 6. Dem.）。それら個物は「神が存在し活動する所以の能力をある一定のしかたで表現する」（ibid.）さらに「いかなる物も外部の原因によってでなくては滅ぼされえない」（III. 4）。したがって、「各々の物は、できるかぎり⁽¹¹⁾、自己の有に固執するように努める (Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.)」（Eth. III. 6）そして、この「各々の物が自己の有に固執しようと努める努力 (conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur) はその物の現実的本質⁽¹²⁾にほかならない」（III. 7）。「この努力は、…〔中略〕精神と身体に同時に関係づけられるとき、欲求 (Appetitus) と呼ばれる。したがって欲求は人間の本質そのもの (ipsa hominis essentia) にほかならない。この本性から自己の保存に奉仕する (ipsius conservationi inservire) ことがらが必然的に帰結するのである。さらにまた、人間はこれ〔自己保存に奉仕することがら〕を行うように決定されてさえているのである」（Eth. III. 9. Sch.）。すべての人間の欲求は一つの「本性 (natura)」をもつ。それは「できるかぎり自己の有に固執しようと努める」「努力」である。したがって、この欲求に対して真に有益なこと、それは「自己の保存に奉仕するこ

とがら」にほかならない。「自己にとって有益なものを求める」ことと「自己の有を保存する」ことが等置される数多くの表現 (Eth. IV. 18. Sch., 20 et Dem., 22. Cor. et 24.) はここからくる。

しかしながら、このような努力・欲求は我々の「現実的本質」にほかならぬにもかかわらず、現に我々各人がもつ欲求の多様さはどこから生じるのか。我々の欲求は、ときとして我々が自己にとって有益なものを放棄する、さらには自己の有さえ放棄するに至るほどに多様なのではないか。スピノザはこの問いに対して次のように答える。「…何人も自己の本性に反対する外的原因によって打負かされるのでなければ、自己にとって有益なものを欲求すること、すなわち自己の有を保存することを放棄したりはしない。あえて言う。何人も、自己の本性の必然性によっては食を拒否したり自殺したりしない。そうするのは外的原因に強制されてするのである」(Eth. IV. 20. Sch.)。現実には、自己にとって有益なものを求めない人間がいるという経験的事実は、自己にとって有益なものを求める欲求ないし努力が人間の現実的本質であるという形而上学的事実と矛盾しない。そればかりでなく、そのような人間がいること、さらに我々自身もまた時としてそのようにふるまうという事実こそ、真に自己にとって有益なものの探求を、価値すなわち「善」の探求として、倫理学の「基礎(fundamentum)」(Eth. IV. 24, cf. IV. 22. Cor.) に置く理由となるのである。すなわち、自己にとって有益なものを求める我々の欲求ないし努力の必然性 (Eth. III. 9. Sch.) は、「理性 (ratio)」, すなわち人間が人間としてもっている普遍的な構造にしたがって「自己にとって真に有益なもの」を探求するところの「理性」(Eth. IV. 18. Sch.) の必然性 (Eth. II. 44.)⁽¹³⁾ に支えられることによって、スピノザの倫理学に普遍性を与えるのである⁽¹⁴⁾。したがって、『倫理学』IV定義1におけるスピノザの「善」の定義は、主観性の根底に存する本性的なものへの形而上学的洞察に基づくことによってそれ自身普遍的である。そして同時に、普遍的な規範的判断の原理たる必然性をもつのである。

(§. 3)

我々はこの節の §.1 において、二人のスピノザ研究者が、スピノザ自身の規

規範的判断の普遍性の根拠をもとめながら十分な結論に至りえなかったことを見た。彼らは、主観主義的 (Curley, p. 363) ないし自然主義的⁽¹⁵⁾ (Eisenberg, p. 158) な善悪の定義がスピノザ自身の規範的判断には適用されないと考え、その根拠を「人間本性の型」としての人間の観念の十全性に求めた。しかしながら、善悪の定義に非主観主義的ないし非自然主義的意味を与えるはずのこの観念の何たるかについて、彼らは必ずしも明確な説明を見出さなかった。我々は彼らとは異った方向から、この「型」としての人間の観念が何を意味するかを最後に探してみよう。

『倫理学』Ⅳ序言において善悪という言葉を保存する理由としてスピノザが述べていることは「我々は、眺めるべき人間本性の型 (*naturae humanae exemplar, quod intueamur*) として、人間の観念を形成することを欲している」ということであった。彼がこのような観念を欲する必然性は何か、言いかえればこのような彼の欲望が同時に万人のものであることを彼が示しうるのはいかにしてか、というのが前節末での我々の問いであった。我々は最後にこの問いに答えながら、同時にこの「型」の観念が何を意味するかを示し、この節を結ぼうと思う。

スピノザがこのように「欲している (“cupimus”）」その欲望 (*cupiditas*) あるいは欲求 (*appetitus*) (Eth. Ⅲ. 9. Sch.) もまた、他の人間の欲望或いは欲求と同様、彼自身の人間としての本性に根ざしている。すなわち「自己の有に固執する努力 (*conatus*)」である (cf. Dijn, p. 28)。この「努力」によって各人は、外的原因によって妨げられないかぎり、すなわち「できるかぎり (*quantum in se est*)」自己の有に固執しようと努める。もし我々がいかなる外的原因をも考慮せず、ただこの人間本性としての「努力」だけを「眺める」ならば⁽¹⁶⁾、そこに「人間本性の〔範〕型」とも言うべきもの、あるいは「自己の本性よりはるかに強力な或る人間本性」(DIE. § 13) を考えることができるだろう。このような「或る人間本性、あるいは「人間本性の型」は、もちろん「理性の有ないし抽象的有」(Eth. Ⅱ. 49. Sch. G. p. 135) に過ぎない (cf. KV. Ⅱ. 4)。なぜなら、人間がそのように単に自己の本性のみによって理解されることは決して可能ではないからである (Eth. Ⅳ. 4)。しかしそうした「型」

ないし「完全性」を構想することは、『短論文』でスピノザが語るように「そうした完全性へ到達するための何らかの手段を我々が有するかどうかを顧るよすがとなりうる」(KV. *ibid.*) という点で「我々にとって有益 (*nobis ex usu*)」(Eth. IV. Praef. G. p. 208) なのであり、したがって我々の「努力」に合致するのである。したがって「人間本性」が万人のものである限り、「人間本性」としての「努力」から形成される「人間本性」の型の観念もまた万人に普遍的である。したがってまた、このような観念を形成することがスピノザにとって有益である限り、スピノザのこの欲望は同時に万人にとっての欲望なのである。(未完)

(注)

- (1) たとえば、フランケナはスピノザの倫理学説の中に *morality* の有無を問うている(彼によれば、*morality* とは、ある行為の正当化の理由としてもっぱら非美的かつ非利己的な考慮を認めることである。Frankena, p.97)。
- (2) カーリーも言うようにスピノザには *explicit* なメタ倫理的理論があった(Curley, p. 355)。
- (3) 第三節参照。
- (4) 畠中尚志氏訳(岩波文庫)。ただし次の点は Gebhardt 編 *Spinoza Opera* に、より忠実になるよう変更した。①畠中訳にある改行(「そこで私は以下において…」以下)は行わない。②「善とは我々が我々の形成する人間本性の型に…」と畠中訳にあるのを「…我々の眼前に定立する (*quod nobis prponimus*) 人間本性の型に…」と改める。
- (5) 同様の表現はスピノザの諸著作の各所に散見される。「善および悪」は「理性の有 (*een wezen van reeden (Ens Rationis)*)」にはかならない(KV. II. 4. G. p.60)。それらは「ただ相対的にのみ言われる (*non nisi respective, dicantur*)」(DIE. § 12, G. p. 8)。それらは「表象の様態 (*modus imaginandi*)」にすぎない(Eth. I. App. G. p. 82・83)。
- (6) cf. TP. II. §7. ただしそこでの「自由」の意味はここと正反対である。
- (7) 「…我々は諸物の序列・連結そのもの、すなわち諸物が実際に (*revera*) いかかに秩序づけられているかを全く知らぬ。したがって諸物を可能なもの (*possibilis*) として考察するのが 実生活の上では (*ad usum vitae*) 適当であり (*melius*)、否むしろ必然なのである」(TTP. IV. G. p. 58)
- (8) 《人は価値については決して争わない》と主張する情緒説と呼ばれる現代の一倫理的立場がある(エイヤー, p. 135)。フランケナはスピノザ主義者がこの立場をとりうることを示唆している(Frankena, p. 94)

- (9) 次の定義2〔悪の定義〕に付せられた参照の指示によってこれらの善悪の定義が第Ⅳ部序言末尾でスピノザ自身によって保存された善悪の定義に合致することが知られる。
- (10) プラトン、『ゴルギアス』, 467 b~468 e. cf. Eth. Ⅲ. 2. Sch. G. 143
- (11) “quantum in se est” の解釈については Curley, p.367~8, p.375~6 を見よ。
- (12) 「現実的本質 (actualis essentia)」はその物が現に (actu) 有していないが、可能的に (potentia) 有している本質に対立する (cf. Eth. I. 31. Sch.)。それ故、『倫理学』Ⅲ. 7. Dem. においては「与えられた、すなわち現実的本質 (data, sive actualis essentia)」と語られる。すなわち、この「努力」は事実として物に与えられている本質である。
- (13) 前節末の因果的規則についての我々の叙述参照。
- (14) 「倫理学は、誰にでもわかるように、形而上学と自然学 (Physica) とによって基礎を与えられ (fundari) なければなりません」(Ep. 27. ad Blyerhergh, 1665. 6. 3. G. p.160~1)
- (15) エイゼンバーグは主観主義を一種の倫理的自然主義に帰着させる (Eisenberg, p.152)。
- (16) スピノザは「もし人々が自由なものとして生まれたとしたら、彼らは自由である間は善悪のいかなる概念も形成しなかったであろう」(Eth. Ⅳ. 68.) という定理の備考で次のように語っている。「この定理の仮定が誤りであること、そしてそれは人間本性だけに着目する限りにおいてのみ、あるいはむしろ、無限のものである限りでの神でなく、ただ人間の存在の原因である限りでの神に着目する限りにおいてのみ考えられることは、この部の定理4から明らかである」(傍点引用者)

〔略 称〕

G.: Spinoza Opera, I-IV, herausgegeben von Carl Gebhardt

KV: Korte Verhandeling Van God/De Mensch En Des Zelfs Welstand, G. I

Eth.: Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata, G. Ⅱ

DIE: Tractatus De Intellectus Emendatione, G. Ⅱ

TTP: Tractatus Theologico-Politicus, G. Ⅲ

TP: Tractatus Politicus, G. Ⅲ

Ep.: Epistolae, G. Ⅳ

〔文 献〕

Curley, Edwin M.: 'Spinoza's Moral Philosophy' in "SPINOZA, A Collection of Critical Essays" Anchor, 1973

- Dijn, H.de : 'The Possibility of an Ethic in a Deterministic System like Spinoza's in "Spinoza's Philosophy of Man", Universitetsforlaget (Norway), 1978
- Eisenberg, Paul D. : 'Is Spinoza an ethical naturalist?', in "Speculum Spinozanum", Routledge & Kegan Paul, 1978
- Frankena, William K. : 'Spinoza's "New Morality" : Note on Book IV', in "SPINOZA, Essays in Interpretation", Open Court, 1971
- Misrahi, Robert : "Le Désir et la Réflexion dans la Philosophie de Spinoza", Gordon & Breach, 1972
- エイヤー : 『言語・論理・真理』, 岩波書店, 1972
- ホスパーズ : 『分析哲学入門5』, 法政大学出版局, 1980
- フランケナ : 『倫理学』, 培風館, 1975

(筆者の住所 : 立川市砂川町3479—5)