



Title	スピノザにおける 《内在》 の論理
Author(s)	堀江, 剛
Citation	大阪大学, 2003, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/376
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

博士論文

スピノザにおける《内在》の論理

堀江剛

2003年6月

大阪大学大学院文学研究科提出

目次

凡例

序論	スピノザにおける《内在》の概念について	1
第1部	生活と方法	
1.1.	生活上の転回	5
1.1.1.	心の動き＝生活	
1.1.2.	善の自己言及的定義	
1.1.3.	リ＝メディアとしての善	
1.2.	知性改善の方法	10
1.2.1.	方法の道具：真の観念	
1.2.2.	知性と表象の区別	
1.2.3.	発生論的定義	
1.2.4.	知性の作動	
1.2.5.	完全性の程度	
1.3.	精神的自動機械	22
第2部	自然の構成	
2.1.	問題の所在	24
2.1.1.	『エチカ』第1部定理1-10	
2.1.2.	『短論文』の属性概念	
2.2.	実体と属性	28
2.2.1.	内在的現場の構成	
2.2.2.	自己原因の論証空間	
2.2.3.	思惟する「自己」の問題	
2.3.	属性と様態	33
2.3.1.	類としての属性	
2.3.2.	物体・観念の再帰的規定	
2.3.3.	差異化としての無限様態	
2.3.4.	有限様態と特異性	
2.3.5.	様態的区別	
2.4.	実在的区別	40
2.4.1.	内在の形式化	
2.4.2.	観念／対象の実在的異なり	
2.4.3.	観念／事物の反転性	
2.4.4.	実在性＝力能の程度	
2.5.	内在的自然	46
2.5.1.	絶対無限への論証	
2.5.2.	自然の構成＝生成	

第3部 感情と倫理	3.1. 人間という事態	50
	3.1.1. 心身変容としての人間	
	3.1.2. 共通概念の認識論	
	3.1.3. 計略としての共通概念	
	3.1.4. 心身問題と感情の領域	
	3.2. 感情の生成	59
	3.2.1. 感情の定義	
	3.2.2. コナトゥス	
	3.2.3. 感情の基本構造と多様性	
	3.2.4. 感情生成のメカニズム	
	3.3. 生戦略の倫理	66
	3.3.1. 規範のパラドクス	
	3.3.2. 感情を選別する感情	
	3.3.3. 理性の指図	
	3.3.4. 感情の療法	
	3.4. 精神の眼	74
結論 選択・反転としての《内在》の論理		77
文献表		81

凡例

【1】スピノザの著作からの引用は、ゲブハルト版全集 "Spinoza Opera I-V im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winter Universitätsverlag, 1925. Nachdruck I-IV: 1972, V: 1987." による。おもな著作の略号（および章・節分けや定義・定理・備考などの略記号を含む）は次の通り。引用で必要と思われるものについては略号の後に ":" を付して全集の頁数を示すが、巻の指示は省略する。

KV Korte Verhandelng van God, de Mensch en des zelfs Welstand 『神・人間及び人間の幸福に関する短論文』全集第Ⅰ巻1-121頁所収（『短論文』と略記）

例：KV2/16:83 = 『短論文』第2部第16章（全集第Ⅰ巻）83頁

PPC Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I. & II. 『デカルトの哲学原理』全集第Ⅰ巻141-230頁所収（略号の付け方は『エチカ』のそれに従う。）

例：PPC1p7lem1dem:164 = 『デカルトの哲学原理』第1部定理7補助定理1証明（全集第Ⅰ巻）164頁

CM Cogitata Metaphysica 『形而上学的思想』全集第Ⅰ巻231-281頁所収

例：CM1/2:238 = 『形而上学的思想』第1部第2章（全集第Ⅰ巻）238頁

TIE Tractatus de Intellectus Emendatione 『知性改善論』全集第Ⅱ巻1-40頁所収（節番号はゲブハルト版には付されていないが、邦訳・独訳を含めた内外研究諸論文で広く用いられているブルーダー版 "Spinoza Opera, hrg. von C. H. Bruder, Bd. II, Leipzig 1844, pp. 1-42." の節番号を利用する。）

例：TIE96 = 『知性改善論』第96節

E Ethica Ordine Geometrico demonstrata 『幾何学的秩序によって論証されたエチカ』全集第Ⅱ巻41-308頁所収（『エチカ』と略記）

略号"E"の直後に付される数字は『エチカ』第1-5部を示し、その後に以下の例に従って略記号を用いる。また第2部定理13と定理14の間には「物体について」の特別な公理・定義・補助定理および「人間身体について」の要請が挿入されているが、その部分は"*"印を付して判別できるようにする。

praef : praefatio 序文	E3praef = 『エチカ』第3部序文
app : appendix 付録	E1app = 『エチカ』第1部付録
d : definitio 定義	E4d7 = 『エチカ』第4部定義7
a : axioma 公理	E5a2 = 『エチカ』第5部公理2
p : propositio 定理	E1p36 = 『エチカ』第1部定理36
dem : demonstratio 証明	E5p1dem = 『エチカ』第5部定理1証明
exp : explicatio 説明	E1d6exp = 『エチカ』第1部定義6説明
c : corollarium 系	E1p16c3 = 『エチカ』第1部定理16系3
s : scholium 備考	E2p40s2 = 『エチカ』第2部定理40備考2
lem : lemma 補助定理	E2*lem7 = 『エチカ』第2部（物体についての）補助定理7
post : postula 要請	E2*post6 = 『エチカ』第2部（人間身体についての）要請6
cap : caput 項	E4cap32 = 『エチカ』第4部項32（項は第4部付録のみに位置する）

その他、第3部末の「感情の諸定義 Affectuum Definitiones」は"AD"（例：E3AD2=『エチカ』第3部付録感情の定義2）「感情の一般的定義 Affectuum Generalis Definitio」は"AGD"（例：E3AGD=『エチカ』第3部付録感情の一般的定義）とする。

TTP Tractatus Theologico-Politicus 『神学・政治論』全集第Ⅲ巻4-267頁所収

例：TTP13:170 = 『神学・政治論』第13章（全集第Ⅲ巻）170頁

TP Tractatus Politicus 『政治論』全集第Ⅲ巻269-360頁所収（岩波文庫では『国家論』）

例：TP3/18:291 = 『政治論』第3章第18節（全集第Ⅲ巻）291頁

EP Epistolae 『スピノザ往復書簡集』全集第Ⅳ巻1-336頁所収

例：EP76:320 = 『スピノザ往復書簡集』書簡番号76（全集第Ⅳ巻）320頁

【2】その他の著作からの引用については、文献表の著者・著作発行年をもとにカギカッコによって表示する。ページは著者の姓・発行年の後に ":" を付して示す。

例：[Wiehl 1996a : 288f.] = Wiehl, R. 1996a, Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft - Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre, In *Metaphysik und Erfahrung*, 277-322. Suhrkamp., p. 288f.

[田島 2001: 91-95] = 田島正樹 2001 『スピノザという暗号』青弓社、91-95頁

序論 スピノザにおける《内在》の概念について

この論考は、スピノザの著作『知性改善論』と『エチカ』に基づいて、そこに貫かれている《内在》の論理を明らかにしようとする試みである。そこでまず、この《内在》という概念によって本稿が何に照準を当てようとしているのか、それを概略的にでも示しておく必要がある。スピノザは『エチカ』のいくつかの箇所「～においてある・～の内にある in ~ esse, in ~ manere (immanens)」という表現を使っている^{注1}が、それらを次のように並べてみると、ある奇妙な「～においてある」様相が見えてくる。

- a) 実体とは、それ自身においてあり、かつそれ自身によって考えられるものと解する。(E1a3)
Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur.
- b) すべてあるものは神においてあり、神なしには何もありえず何も考えられえない。(E1p15)
Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest.
- c) 神はあらゆる諸事物の内在的原因であって超越的原因ではない。(E1p18)
Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.
- d) それ自身においてある諸事物、神はそのような諸事物の原因である。(E2p7s)
Rerum, ut in se sunt, Deus est causa.

これらの言を、同時に矛盾することなく理解できるだろうか。簡潔にするために「実体」とか「神」と言われているものを、スピノザの有名な定式「神すなわち自然 Deus sive Natura」に従って“自然”と言うことにしよう。また自然における諸々の事態・事柄を単純に“事物”と呼ぶ。そうすると、上に示したスピノザの言葉は以下のように整理される。

- a') 自然は自己においてある
- b') 事物は自然においてある
- c') 自然は事物においてある
- d') 事物は自己においてある

いったい、どちらがどちら「においてある」のか。また「自己においてある」のはどちらなのか。ここで自然と事物との関係を考えれば、そのすべての組み合わせ（自然-自然、事物-自然、自然-事物、事物-事物）が「～においてある」ような内在的関係にあると言わなければならない。逆に言い換えれば、その中の何か特定の関係に基づいて《内在》の概念を語ることは、すべての場合において禁止される。つまり、何が何に内在するかという問いに対してその‘何か’を固定し、そこに安住しようとしても、たちまち他の言によって覆されてしまうのである。それは自然-事物（もしくは神-事物）関係をめぐる常識的な了解を、ことごとく拒否する。

注1) ラテン語の“in ~ esse”は「～においてある」「～の内にある」「～の中にある」あるいは単純に「～にある」といった訳語の選択が可能であろう。引用文では「～においてある」で統一し、名詞としては“in ~ manere”（～にとどまる、～の内にとどまる、～の中にとどまる）と一括して「内在」と呼ぶことにする。

例えば“自然は自己においてあり、事物は自然に内在する”としても、自然はすべての事物を内に含む全体的な枠組・土台のようなものとして考えられてはならない。そう考えることは、すべての事物がそこに内在する‘そこに’を、枠組・土台としての「自然」という名のもとで固定してしまうからである。この批判は、我々が‘どこに’いるのか、と考える場合の最終的な場所（この世、世界、宇宙）に関しても当てはまる。そうした場所が、どんな名前のもとであれ、固定されることを《内在》の概念は拒否してしまう。我々が「世界」に内在するとしても「世界」の概念は決して不動のものではない。スピノザは自然や世界を超越した存在を批判したことで有名であるが、そもそもすべての事物が‘そこに’内在している「自然」や「世界」の概念さえも揺るがす。もちろんその逆に“事物は自己においてあり、自然は事物に内在する”としても、自然における諸々の事物（人間や人間の“心”もここに含まれる）を自己同一的で完結・独立した個体と考えることはできない。

さらに、例えば“自然は自己においてあり、自然は事物に内在する（内在的原因である）”としても、自然はすべての事物に内在する普遍的な原理・法則と見なされてはならない。スピノザが「神＝自然」という普遍的原理・法則に基づいてすべての事物を導き出すような決定論的体系を示した、という見解は嘘である。このよく知られた見解は、少なくとも「事物が自己においてある」というスピノザの言を無視していると思われる。それは、事物を自然の普遍的原理・法則からの単なる出力（アウトプット）としてしか見ていないのであり、従って事物と自然を外在的な関係でしか捉えていない。しかし諸々の事物が「自己においてある」ことは、いわゆる「コナトゥス」の規定に使われているように、スピノザにとって事物の本質的な在り方である。すなわち「各々の事物は、自己においてある限り quantum in se est 自己の有に固執しようと努める」（E3p6）のであり、それは「その事物の活動的本質 *essentia actualis*」（E3p7）である。この観点からすれば、事物が「自己においてある限り」で、つまり他の事物から決定されない限りで「自然」を内在させているのである。

結局、自然を全体的枠組・土台ないし普遍的原理・法則と見なすにせよ、あるいは事物を自己同一的に完結・独立した個体と見なすにせよ、そう考えた途端、そこに安住した途端、自然と事物は外在的に関係するしかなくなってしまう。スピノザにおける《内在》の概念は、こうした自然-事物関係の固定化をどのようにたどっていっても許さない、そのような理論的機構を含意している。本稿が見定めようとするのは、この理論的機構である。

では、自然と事物のどちらがどちら「においてある」とも定められないとすれば、いったい《内在》の概念とは何においてあることなのか。上に出てきたスピノザの言葉を借りて一言で言うとしたら、それは“活動”においてあることである。自然であれ個々の事物であれ、それが働いていること、それが作動していること²⁾である。もちろんこの場合、それが‘どこで’活動しているのか、また活動の主体は‘何か’（ないし‘誰か’）ということは確定されないものであり、そのような“活動が活動においてある”位相を示すことが問題になる。

ちなみに、いま「働きをなす・活動する *agere*」という言葉を取りたいが、その《内在》の位相はいくつかの重要な動詞によって示されているように思われる。それらはスピノザのテキストの中で、それぞれの文脈に応じて使われているものであり、「働きをなす・活動する」という動詞はその一つに過ぎない。この他に

注2) 例えばドイツ語で「活動の内にある *in der Tätigkeit sein*」が「（機械・装置などが）作動している」ことを意味するような、そうした内在の在り方である。

例えば「生きる・生活する *vivere*」「刺激される・発現する *affici*」「生じる・帰結する *sequi*」「生み出す・産出する *producere*」「思惟する *cogitare*」（とりわけその中の「知る・解する *intelligere*」）「延長する *extendere*」などといった動詞が挙げられるであろう。本稿ではこれらの動詞を、あるときはスピノザにおける《内在》の思想全体を示唆するキーワードとして、またあるときは一定領域におけるスピノザの理論的タームとして適宜考察する。

ところで、これらの動詞から示唆される《内在》の論理を構造的なかたちで描き出すため、本稿は次のような相互に関連づけられる三つのパート（部）を設ける。各パートでは一つの《内在》の位相から別の《内在》の位相への移行が示されるとともに、全体として循環する《内在》の論理が明らかになるように構成されている。すなわち、

- 第1部 生活と方法： 生活→知性 （人間の「生きる」活動から、自ずと「知る」活動を取り出す）
- 第2部 自然の構成： 知性→自然 （自ずと「知る」活動から、自らを生み出す「自然」を構成する）
- 第3部 感情と倫理： 自然→生活 （自らを生み出す「自然」から、人間の「生きる」倫理を示す）

これらのパートは、スピノザの『知性改善論』および『エチカ』における叙述展開に沿ってもある。すなわち、第1部「生活と方法」は『知性改善論』全体の考察であり、スピノザ自身の生活上の転回から知性改善の方法に関する議論を追う。第2部「自然の構成」は『エチカ』第1部と第2部における「神＝自然」に関わる実体・属性・様態の理論を扱うが、とりわけ「属性」概念を中心に考察を進める。第3部「感情と倫理」は『エチカ』第2部から第5部に至る人間・感情・倫理に関わる領域を考察の対象にし、『エチカ』の最終的な結論に言及する。このように「生きる・生活する」活動を軸にして“生活→知性→自然→生活”と考察を進めることによって、スピノザにおける《内在》の論理が示される。

従ってある意味で、本稿はスピノザ倫理学の考察になっている。つまり“人間が生きる・生活することに内在する”というコンセプトによる一つの倫理学の考察である。しかし、例えば「知性」の観点を軸にすることで、本稿を「知る」ことに内在するスピノザ認識論の考察と捉えてもよい。また、自らを生み出す「自然」内在的なスピノザ存在論に関する考察と見ることもできる。いずれにしても、それらは“活動が活動に内在する”論理の展開であり、どの軸が優先するかは問題ではない。また、ここで特に注意したいのは、こうした《内在》の論理が、生活・知性・自然を部分的な契機とした、ある種の“全体性”や“統合”の論理を示すわけではないということである。すでに述べたように、スピノザの「自然」は事物の全体的枠組・土台でも普遍的原理・法則を示すものではない。従って、スピノザが示す叙述の体系もまた、何らかの全体性や統一性を示唆するものではない。この点に関しては、本稿第2部「自然の構成」で触れるスピノザの「全体／部分」に対する批判、および本稿の結論を参照してもらいたい。

最後に、《内在》の論理における細部をできるだけ明確に記述するために本稿が指針にした理論的視角について、簡単に述べておく。それは二点ある。一つは“差異”ないし“区別”に基づいた自然・事物の理解ということ、もう一つは、自然・事物の“自己言及的 *self-referential*”あるいは“再帰的 *recursive*”な構造に着目することである。

自然が固定された枠組・土台あるいは普遍的原理として、また事物が自己同一的な個体として理解されえ

ない限り、そこには別様の理解の仕方がなければならない。スピノザは“差異”による自然・事物理解をことさら打ち出しているわけではないが、固定化されないものを「明瞭判然に *clare et distincte*」捉える態度として基本になっているものである。本稿では、これを“差異”による事物の把握として徹底させることに努めた。また“自己言及”は、ちょうど“活動が活動においてある”という言がそうであるように、どのようなものであれ「自己における」《内在》の位相を分節化して示すための有効な理論装置である。スピノザが様々な事物（の活動）を「定義」するとき自己言及的・再帰的な構造がよくあらわれるが、それを注意深く考察するための助けになるであろう。

第1部 生活と方法

1.1. 生活上の転回

1.1.1. 心の動き＝生活

スピノザは『知性改善論』の冒頭十数節で、自分が哲学的な探究に向かった生活上の転機について語っている。そこには、17世紀という社会的混乱期の中で多くの青年が経験したであろう典型的な転回、世間的価値追従からある種の宗教的価値探究への転回が示されている。また注意深く読むと、ここにスピノザ自らの転回に対する独自の捉え方が見出される。それは「心が動かされる *animus moveri/affici*」という言葉に表わされている。これを見るために『知性改善論』第1節の全文を引用しよう。

一般生活において通常見られるものすべてが空虚で無価値であることを経験によって教えられ、また私にとって恐れの原因であり対象であったものすべてが、それ自体では善でも悪でもなく、ただそれによって心が動かされた *animus movebatur* 限りにおいてのみ、善あるいは悪を含むことを知ったとき、私はついに決心した。我々のあずかりうる真の善で、他のすべてを捨ててただそれによってのみ心が動かされる *animus afficeretur* ようなあるものが存在しないかどうか、いやむしろ、一度それを発見し獲得した上は、不断最高の喜びを永遠に享受できるようなあるものが存在しないかどうかを探究してみよう。

(TIE1)

まずここで、生活における価値の空虚さ、および善悪の相対性が語られている。別の箇所では「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応じては善いとも悪いとも呼ばれうる」(TIE12)と言われる。しかしそれは善悪の基準の相対性ではない。ただその対象となるものが相対的なものであり、善悪は「心が動かされた限りにおいてのみ」善悪であると言われている。その限りにおいて善悪は積極的に存在するのである。またスピノザは、善悪を超越した存在を探究し、いわば心が動かされないような無心の境地に至ろうとしているのでもない。そうではなく、他のすべてを捨てたとしても「それによってのみ心が動かされる」ような存在を探究すると言っている。要するに、善悪（一般的に言えば価値）の基準の相対化が問題になっているのでもなければ、善悪（価値）を超越した存在が問題になっているのでもない。ただ「心の動き」がある。そして心が動かされる様々な仕方があり、その限りにおいてのみ善悪（価値）を含むのである。そうした「心の動き」における、心が動かされる限りでの、しかし決定的な転回がスピノザにとっての問題であった。

しかしスピノザは、外界や身体・物体と区別された人間の主観的・内面的な“心”や“意識”の持ち方がすべてであると主張しているのでもない。後の考察で明らかになるであろうが、スピノザにとって「心の動き」（ないし観念）は、特に人間精神に限られるものでもないし、何か（誰か）が“自己”のうちに持っていたり秘めていたりするのでもない。また、身体と分離された精神という考え方もない。むしろ『知性改善論』冒頭の文脈に沿って言えるのは次のことである。すなわち「心の動き」とは、生活上の経験や習慣、思量、「不断最高の喜び」を含む喜怒哀楽、それらの変動、安定・不安定そのものであり、この世で「生活す

る・生きる *vivere*」という概念とほぼ等価である。スピノザにとって、ただ「心の動き＝生活」があり、生活の仕方・生き方における、その限りでの転回が問題になっているのである。

ちなみに、ここで使われている "*afficere*" (心を動かす、身体を刺激する、活気づける、発現する、変容する、等々の意味を持つ) という動詞は『エチカ』において重要な役割を担う。それは「変容 *affectio*」および「感情 *affectus*」の概念として術語化される。それはまた "*Deus afficitur...名詞の奪格...*" (「神が～に変容する、発現する、充たされる、ある状態になる」などと訳することができる) という表現を通して、神(＝自然)における様態化そのものを示すための定型的な表現に組み込まれる^{注3}。こうした『エチカ』で使われる概念と、上に引用した『知性改善論』での "*animus affici*" という言葉が、スピノザによってどれほど意識的に関係させられているかは明確ではない。しかし、いずれにしても両著作に通底するスピノザの考えを示していると思える。もし『エチカ』と通底しているとすれば、いま示した「心の動き＝生活」に加えて「＝自然の生成」という定式も視野に入ってくるであろう。もちろんこの定式を明確に理解するためには、『エチカ』における「神＝自然」の生成から人間の「感情 *affectus*」としての生成に至る理論的構成を明らかにしなければならない。

ところでスピノザは、上のように「決心した」ものの、実は世間的な「富・名誉・快樂」を簡単には放棄できず、そこから完全に抜け切ることができなかったと告白する。そして、これら三つの「人々の行動から判断して人々が最高の善と評価している」ものを、次のように分析している。

この三つのものによって、我々の精神は、他の何らかの善について思惟することが全くできないほどに乱される。まず快樂について言えば、心がその虜になって、あたかもそれが十分満足すべき善であるような気持ちになり、それによって他の善について思惟することをひどく妨げられる。一方その享楽の後には深い悲しみが続き、それがたとえ精神の働きを止めないまでもなお、それを混乱させ遅鈍にする。名誉と富を追求することによっても、やはり少なからず精神は乱される。特に富がそれ自体のためにのみ求められるときには、なぜならこの場合には、それが最高の善と見なされるからである。・・・名誉は常にそれ自体で善と思われ、一切の行いが向けられる究極目的とみなされる。・・・我々が二者(名誉と富)のいずれかを所有すればするほど我々の喜びは増して来る。・・・しかし、もし何らかの機会に我々の希望が裏切られると、深い悲しみが生じる。最後に名誉はこれを得るために我々の生活を必然的に人々の意見に適合させなければならないから、すなわち通常の人々の避けるものを避け、通常の人々の求めるものを求めなければならないから(最高の善の思索に)大きな障害となる。(TIE3-5)

ここには、世間的な「心の動き＝生活」に関する幾つかの本質的な性格が端的に描き出されている。第一に、富・名誉・快樂が「それ自体のために求められる」とき「最高の善」あるいは「究極目的」と見なされ、しかもその場合「他の善について思惟することが全くできない」ということ。言い換えると、生活の中での諸々の価値追求において、実践のリアリティは、その実践に関する他の実践との比較や反省の欠落を代償にして成り立っている。最高善や究極目的に従うことは、それについて思惟できないという非反省性によって意味を持ち、活気づけられる。これは日常生活における実践の本質的な構造を示している。つまり我々は、ある価値ないし意味を「生きている」とき、同時にその価値や意味から自らを引き離して、その善し悪しや妥当性を観察・吟味することはできないのである。スピノザが分析している富・名誉・快樂は、日常構造において特に強化された実践形態であると言える。

注3) この点に関しては畠中尚志訳『エチカ』(上)の「訳者註」〔畠中 1951/1975: 275-277〕を参照。

第二に、こうした価値追求の後には「深い悲しみ」が生じ「少なからず精神は乱される」と言われる。これは価値を生きているときの「喜び」と対照的である。ここには「心の動き」の変動・混乱状況が示されている。誰もが悲しみを目指しているわけではない。また喜びの中に留まろうとする。にもかかわらず、我々は生活の中で、喜び・悲しみの交替、あるいは予期しえない「心の動揺」(TIE9)を経験する。我々が「生活」者である限り、我々の「心の動き」は意のままにならないものを含んでいる。スピノザが「心の動き＝生活」という視点において転回を計ろうとすればするほど、その“意のままにならない”非随意的な性格が本質的なものとして意識される。

最後に、特に「名誉」という政治的な価値が追求される場合、自分の生活を「必然的に人々の意見に適合させなければならない」。これをもう少し一般的に言い直すなら、我々の「心の動き＝生活」には他者の(多分に恣意的な)意向が暗黙のうちに含まれている、ということになる。それは、他者によって生活が強制ないし矯正されることでもあれば、生活を他者と協調・調和させることでもありうる。またそれは、名誉を求めて生きることが典型的に示しているように、他者の諸々の意向を誰のものともなく自分の中に「必然的に」取り入れている。要するに「心の動き＝生活」は、必然的に匿名的な他者を含んでいる。

1.1.2. 善の自己言及的定義

世間的な価値追求には、非反省性・非随意性・匿名的他者性が常に伴っている。スピノザは「心の動き＝生活」におけるこうした性格を「本性上不確かな善」と名づけ、それを「本性上は不確かでない」(つまり本性上確かな)「不動の善」のために放棄しようと計画する(TIE6)。ところがこの「本性上不確か」な価値は、その性格からして、決して随意に変更したり中止したりできるものではないし、反省によって透明にすることもできない。また匿名的他者性ゆえに、これらの価値を完全に私＝自己のものにすることもできない。スピノザは、ここからどのような転回の可能性を見出したのだろうか。

更に引き続き省察した結果・・・私は疑いもない善のために疑いもない悪を捨てるであろうという考えに達した。なぜなら私は、自分が非常な危機に臨んでいて、どんなに得難い対薬 *remedium* でも全力をあげて求めるように余儀なくされているのを知ったからである。あたかもある対薬を施さなければ死ぬと自ら予見している重篤の患者が、彼の全希望はかかってその対薬にある故に、たとえ得難いものでもそれを全力をあげて求めざるをえないと同様に。ところが世間の人々の追求しているすべてのものは、単に我々の生存の維持 *esse conservandum* に対して何らかの対薬をもたらさないばかりか、かえってその障害になっている。(TIE7)

人間は自分の本性よりさらに力強いある人間本性を考え、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 *medium* 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うるものがすべて真の善と呼ばれるのである。(TIE13)

スピノザは「生存の維持 *esse conservandum*」のために「全力をあげて求めざるをえない」心の動きを想定する。あるいは生の本性における「さらに力強い」在り方を想定する。そこから「善」の概念が新しく定義し直され、この状況でこそ「善」は生活のための「手段 *medium*」として「疑いもない」ものとなる。ここで「生存の維持」とは、明らかに「自己にある限り自己の存在に固執するように努める *quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*」(E3p6) こと、いわゆる自己保存する努力・傾向としての「コナトゥス」のことであろう。『エチカ』におけるこうした概念的規定に関しては、本稿の第3部「感情と倫理」で詳しく考察することになる。

それよりも、上の文章で注意しなければならないのは次の点である。すなわち、スピノザは「死ぬと自ら予見している重篤の患者」といった、いわば限界状況をモデルにして善を構想しているのではない。とりわけ“死に対する恐怖”を否定的なかたちで媒介にした倫理モデルではない^{注4}。それでは単に、富・名誉・快樂などの価値を追求するのと変わらない。最高善や究極目的の追求過程が「死」や「重篤」といった言葉によって深刻になっているように見えるだけである。それだけでは、たとえ人間の生存という問題の深刻さに訴えたとしても、価値追求の「本性上不確か」な性格が変わるわけではない。むしろ見逃してはならないのは、次の点である。すなわちこうした限界状況の深刻さを示すことで、スピノザは「心の動き＝生活」、さらには「生存＝存在 *esse*」そのものが善であり、同時に追求過程でもあるような次元を見出している。生きることが生きることそのものの追求であるような次元である。

この次元をどう説明すればよいのだろうか。例えばこれを「善」に関する命題として簡潔に言い換えると、次のようなものになる。すなわち“善く生きるとは、とにかく生きることである”。ここで善は「生きる」という概念を自己言及的に用いることによって定義される。すでに見たように、スピノザにとって善悪は「心が動かされる＝生きる」限りでのみ善悪である。そうだとすれば「心の動き＝生きる」ことそれ自身を基準にして、それ自身に言及するかたちで善を定義すればよい。それによって「倫理学」を構築することができるはずだ。これがスピノザの見出した転回であった。

スピノザが前提にしていたのは「心の動き＝生活」の外に立つことはできない、それを自分のものとして随意に反省したり変更・中止したりできない、ということであった。これは我々の生活一般を意味するだけでなく、すべての個々の価値追求としての「心の動き」においても同様であろう。常に、土台や基礎が全く「不確か」な中で、我々は“とにかく”「心を動かす＝生きる」のである。しかもそこでは、土台や基礎、ないし最高善・究極目的があると思って「心を動かす＝生きる」ことが、その活動を活気づけ、また消沈させる。スピノザは、こうした「心の動き＝生活」に定位して、それを全面的に基礎づけたり超越するかのような地点に立たない地点に立とうとする。そのような内在的地点が、善の自己言及的定義によって確保されているのである。

こうした意味で、スピノザが「不動の善」とか、別の箇所では「永遠無限なるもの」(TIE10)と言うときの言葉遣いには、十分注意しなければならない。それは少なくとも、可動的なもの、時間的なもの、有限なものの対極にあってそれを支えたり超えたりしているものと考えられてはならない。スピノザが見出した善の定義は、なるほどその形式だけを取り出せば、“(善く) 生きるとは(とにかく) 生きることである”といったように、ほとんど同語反復的な命題によってしか示されえない無内容なものである。しかしそうであるがゆえに、不動・永遠・無限といった概念によって「本性上不確かでない」(つまり本性上確かな)ものが洞察され、あらゆる内容(「心の動き＝生活」の仕方)における「本性上の不確か」さを内在的に際立たせることができるのである。

注4) この点は『エチカ』の「死」に対する次の言葉を参照することによって明確になる。「恐怖に導かれて、悪を避けるために善をなす者は、理性に導かれていない」(E4p63)、「病人は自分の嫌いなものを死に対する恐れゆえに食べる。これに反して健康者は食物を楽しみ、そして死を恐れて死を直接に避けようと欲する場合よりも、いっそうよく生を享受する」(E4p63cs)、「自由の人は何についてよりも死について思惟することが最も少ない。そして彼の知恵は死についての省察ではなくて、生についての省察である」(E4p67)、「精神はより多くの事物を第二種および第三種の認識において認識するに従って、それだけ悪しき感情から働きを受けることが少なく、またそれだけ死を恐れることが少ない」(E5p38)など。

1.1.3. リ-メディアとしての善

ところで上の転回において、もう一つ注意しなければならないことがある。それは善の概念が「目的」から「手段 medium」の位置へと移されていることである。また、最初スピノザは富・名誉・快樂といった価値追求を人生にとって無意味なものと考え、それをどのように放棄するか思いあぐねていたが、転回の後では、逆に「それらのものが手段として求められるとすれば・・・決して有害でない」（TIE11）ことに気づいている。このような「手段としての善」という捉え方を、どのように理解すればよいのだろうか。

すでに見たように、スピノザは、究極目的としての善が「それ自体で」存在するのではなく、ただ「心が動かされる」限りでのみ存在すると考える。また『エチカ』では、善とは「それが我々に有益 utilis であることを我々が確知するもの」（E4d1）と定義される。これを次のように敷衍することができるだろう。すなわち、我々が「善」としてそれに従うべきだと考えている価値や規範は、実は「心の動き＝生活」の選択的な営みに過ぎない。善としての価値・規範とは、我々の生活がそれに「従う」ものではなく、むしろそのような想定を介して「心の動き＝生活」そのものが選択的に「使う use・利用する utilize」ものである。従って善は（悪を含めて）生きるための「手段」である、と考えたほうがよい。あるいはその言葉通り、善悪とは生きるために生きることが利用する「メディア」なのである。

このような善悪の捉え方は、通常「目的／手段」という区別の下で考えられるものとは異なる選択の水準を提示している。通常、ある価値・規範が一般的なものとして前提され、また参照できるようになっており、それを実現するに至る意図的・選択的な行為の可能性の全体が、目的に対する手段と呼ばれる。しかしスピノザの場合、ある価値・規範を一般的なもの（善）として前提することそのもののうちに、すでに選択的な機構が（意図的・非意図的にかかわらず）働いていること、これが問題になっている。これを行為と規則（規範）との関係で言い換えれば、次のように言うことができるであろう。すなわち行為が一般的規則に従う・従わないの問題ではなく、行為することがすでに自ら従う規則をも固有な仕方を選び取っている、その選択の仕方が問題になっているのである。

もちろん『知性改善論』の文脈では、「行為する」ことは「心を動かす＝生きる」ことである。我々が生きている限り、メディアとしての善は、常にすでに何らかのかたちで選び取られている（そうでなければ生きていられない）はずである。しかしまた、それが非反省的・非随機的・匿名的なものを含んでいるがゆえに、我々は選び損ねたり、新たに選び直したりすることによって、時に弱く、時に強く、“とにかく”生きている。その選択の仕方は人によって、状況によって様々であろう。それは「生き方」であり、様々な試行錯誤や工夫の余地を含む「生活の仕方」である。スピノザは、こうした選択の仕方において「さらに力強い」生活の仕方を考え、提案しようとするのである。これが「真の善」、あるいは比喩的な言い方ではあるが「対薬 remedium」と呼ばれているものである。

ちなみに "remedium" という語は、一般に「救済策・治療法」といった意味を持っている。そしてこの語が『エチカ』においては、今度は比喩としてではなくスピノザ理論の重要部分（第五部、定理1-20）を表す言葉として使用される。すなわち「感情の療法 affectuum remedia」である。

スピノザは『エチカ』第3部・第4部で、人間の「感情」（心の動き）及び「感情の力」（それは「正しい生活法について de recta vivendi ratione」（E4app）の叙述を含む）に関する理論を展開した後、それらを集約するかたちで第5部で「感情の療法」というコンセプトを提示する。それはまさしく、『知性改善論』における「対薬」としての善を理論的に展開したものであると言える。要するに、メディア（＝手段）・リ-メ

ディア（＝療法）としての「善」の概念は、「心を動かす＝生きる」ことにおける技法として捉えられ、また提案されるものなのである。あるいは "re-media" という言葉の語呂合わせ（これはあまり語源的な根拠はないのだが）から、善は「再-手段化」されるものである。スピノザの倫理学は、あくまでこうした“生きる技法”の問題として語られる。

以上、スピノザの生活上の転回を考察することによって、後に『エチカ』で展開される二つの核心部分を示すことができた。一方では「善く生きることは、とにかく生きることである」という自己言及的な善の定義によって示される次元があり、それが「不動の善・永遠無限なるもの」を指し示す。我々は、これを「心の動き＝生活」に内在することとして特徴づけた。他方この「内在」の観点から、諸々の価値追求（善）に関する新しい捉え方が示された。それは「心の動き＝生活」における自己選択の「メディア」という問題を指し示す。それはちょうど、善の自己言及的定義における“とにかく”に当たる部分、生活の「仕方」の問題である。これが「感情」の理論、および「感情の療法」として『エチカ』で展開されている。

1.2. 知性改善の方法

1.2.1. 方法の道具：真の観念

スピノザは「真の善」を「出来る限り他の人々と共に享受する」（TIE13）ために、自然の理解、社会の形成、道徳哲学、教育、医療、機械学などが必要である（TIE14-15）と言う。しかし「何よりも先に知性を矯正し、出来るだけはじめにこれを浄化して、その結果、知性がものを首尾よく、誤りなしに、そして出来るだけ正しく理解するようになる方法を案出しなくてはならない」（TIE16）と強調する。ここに「知性の改善」というコンセプトが示される。

このために「事物を肯定もしくは否定するのに用いるすべての知覚様式 *modi percipiendi*」を枚挙し、その中から「真の善」実現において不可欠なものを選択するという手続をとる（TIE18）。ここで「知覚様式」とは、人間の欲求能力と区別された認識能力（感覚・知覚・理解・推理など）の一つを意味するのではない。そこには、物ごとを認知すると同時に「肯定もしくは否定する」という意志や欲求の水準、さらにそれを行動に移すことなど、つまり「心の動き」の選択にかかわるすべての水準が含まれている。従って認識における能動（理解・推理）／受動（感覚・知覚）という区別も、差し当たって関係がない。ここで言われる「知覚様式」とは、先に考察した価値追求と同様、心の動き＝生活の「仕方・様式 *modus*」のことでありと考えるとよい。それらは四つに分類されている。簡単に要約すると（TIE19-24）、

1. 人から聞いた・教えられたことをそのまま「信じる」こと
2. 諸々の出来事を「漠然とした経験」として受け入れること
3. 推論によって単に「一般的な事柄」だけを結論すること
4. 直観によって直接的に事物の「特殊的本質」を知ること

知覚様式の区別に関する細かな議論を除いて、ここでスピノザが「最上の様式」（TIE13）として選ぶのは「事物の本質を十全に把握し、かつ誤謬の危険がない」（TIE29）第四の知覚様式である。それは事柄を一目見た（直観）だけで、その事柄の特殊性において、間違いなくそれが何であるか（本質）を知り、その

こと自体を肯定するような「心の動き」である。スピノザはこれを「真の観念 *idea vera*」(TIE33)とも呼び、次のような論法によって、その直接的な確実性の在り方を明らかにする。すなわち、ある事物の観念が与えられたとして、その真理や確実性を知るために「知っていることを知る必要がなく、まして知っていることを知っているということを知る必要はなおさらない」(TIE34)。従って確実性は事物の本質を「感受する様式そのもののの中に存する」のであり「真理であることが確かになるためには、真の観念を持つこと以外何ら他の標識を必要としない」(TIE35)。「真理は自己自らを明らかにする」(TIE44)、あるいは『エチカ』の定理に従えば「真の観念を持つ者は、同時に、自分が真の観念を持つことを知り、かつそのことの真理を疑うことができない」(E2p43)のである。

こうした自己明示的な真理観は、方法的な懐疑論を一掃してしまう。つまり「真理探究の最上の方法を見いだすためには、この真理探究の方法を探究する他の方法が必要でなく、また第二の方法を探究するために他の第三の方法が必要ではない」(TIE30)のであり、真理の基準を外部に求めても「無限に進む」だけであって「決して真理の認識に到達しない」(ibid.)からである。また「最初の真理について・・・疑いを抱くとしたら、その人は・・・何かを肯定しあるいは疑っているながら、自分が肯定しあるいは疑っていることを知らない」(TIE47)ことになる。そもそも「最初の真理について疑っている」こと自身、一つの真の観念なのであるから。

しかしそれでは、「真の観念」は“知ることを知る”だけの空疎な心の動きに過ぎないのだろうか。そうではない。スピノザは別の著作や書簡で「真理はそれ自身と虚偽とを表示する」(KV2/15:79, EP76:320)とも言っている。つまり「真の観念」は真／偽の差異を知る観念でもある。しかもそれは、真／偽の区別を事物に対して形式的に当てはめることなく、事物の特殊な(つまり具体的な)在り方に従って「自から明らか」なかたちで真／偽を区別している観念の様式を示している。知ることには真／偽の差異を知ることがすでに含まれているのである。言い換えれば“知ることは真／偽の差異を知ることである”となる。ここでもまた“善く生きることは(とにかく)生きることである”と同様、知ることに関する自己言及的定義が現れている。しかも今度は、真／偽という差異が自己明示的に示されるという点で、自己言及性の明度は一段と上がっている。

スピノザは真の観念を我々の「生得の力」(TIE31)と呼ぶ。真／偽の差異を知る力は、すでに我々に与えられていると考えるのである。またそれは「生得の道具」(ibid.)であるとも言う。つまり単に我々に与えられているだけではなく、我々が何かを考える(知る)ための「道具」として「利用する *utilize*」ことができる。それはまさしく真／偽の自己選択というメディアである。そしてこの道具＝メディアを開発していくことが「方法」なのである。スピノザは、方法に関する全体的なイメージを次のように語っている。すなわち「生得の力によって、自らのために知的道具を作り、これから他の知的行動を果たす新しい力を得、さらにこれからの行動から新しい道具すなわち一層探究を進める能力を得、こうして次第に進んでついには英知の最高峰に達するようになる」(ibid.)。ここには、一定の技術を利用してさらに新しい技術を進展させるような、ある種の“技術開発”としての知性改善の方法が示唆されているように思われる。

しかし、そうであるとしても、どのようにして我々は「生得の道具」を開発していけばよいのか。なるほどスピノザが言うように、すでに真の観念が与えられているからには、方法は、任意の真の観念の「反省的認識あるいは観念の観念以外の何ものでもない」(TIE38)。もちろんそれは、一つの「真の観念」をサン

ブルにして外的に観察し、その在り方を調べるというような方法ではない。またデカルトのように「真理を発見するため」^{注5)}の準備作業として、生得の道具を鍛練しておくともできない^{注6)}。スピノザにとって、真理は常にすでに我々の手許にあるからである。むしろ、与えられた真の観念の自己明示的な心の働き「の内になる＝を知覚する *inne werden*」^{注7)}こと、それによって諸々の真理が「ひとりでに認識の中に流れ込んでくる」(TIE44)ようになること、そのための有効な理論的機構を設けること、こうしたことがスピノザの「方法」として目指されている。以下では、スピノザの方法に関する幾つかの基本的なアイデア^{注8)}を、この「内になる」という観点から見ていく。

1.2.2. 知性と表象の区別

スピノザは、真の観念を「虚構された観念 *idea ficta*・虚偽の観念(誤謬) *idea falsa*・疑わしい観念 *idea dubia*」および「記憶 *memoria*」と区別し、それらの観念に含まれている様々な様相を詳細に見る作業から始める。これによって真の観念を、より精密に使用するためである。これらの観念は、知性と対比されるかたちで「表象 *imaginatio*」に起因すると言われる。以下では、この「表象」に関するスピノザの理論を見ることにしよう。

表象とは、一言で言えば「混乱した観念」である。そして「すべての混乱は、精神が、まとまった事物あるいは多数の要素から合成された事物を部分的にしか認識せず、また認識されたものとされないものとを区別しないということから、またさらに、各々の事物に含まれている多数の要素に対して何らの区別なしに同時に注意を向けるということから来る」(TIE63)と言われる。そこには「事物の概念の中に含まれていな

注5) デカルト『精神指導の規則』第5「方法全体は、何らかの真理を発見するために、精神の力を向けるべき事物の順序と配置とに存する」[野田訳 1950/1974: 33]。

注6) スピノザのデカルトに対する「方法」概念の違いについてマシュレは次のように述べている。すなわちデカルトの「事物の認識に取りかかる前に、我々の精神に直接属している生得的な諸要素を使うことによって、その活動に不可欠の諸手段をすでに準備していなければならない。このあらかじめ準備されているものがまさに方法である」という考え方に対して、スピノザは真の観念を生得の道具と見なすことによって「真理を可能的な前提条件に服従させる、真理についてのプロブレマティクを放棄」した[Macherey 1979: 邦訳70-71]。

注7) 「この反省は知性が同時に自らの活動を知覚する(＝活動の内になる)知性の活動である *Diese Reflexion ist eine Tätigkeit des Verstandes, in der der Verstand zugleich seiner eigenen Tätigkeit inne wird.*」。バルトウシャットは、"*inne werden*"というドイツ語の言い回しを使って、スピノザの内在的な方法の在り方を上手く示している[Bartuschat 1993: XV]。

注8) 『知性改善論』は未完であり、方法に関する議論は最後まで展開されていない。しかしスピノザは、方法の全体的な見通しを49節で以下のように箇条書きにしている。

- [1.] 方法の目的「真の善」について
- [2.] 最上の知覚様式について
- [3.] 真の観念の規範に従い、正確な諸法則によって探究を続けること。そのために、
 - [3.1.] 真の観念を他の一切の知覚から区別して精神を他の知覚から遠ざける
 - [3.2.] 未知の事物が真の観念の規範に従って知覚されるための規則を与える
 - [3.3.] 我々が諸々の無益なものから煩わされないように秩序を立てる
- [4.] 最高完全者の観念の規範に従うこと。そのとき方法は最も完全になる

このうち最初の二点に関してはすでに触れた。[3.1.]は「方法の第一部」として50-89節で展開されるが、残りの90-110節では「方法の第二部」に関する考察が始まっているものの、明確に[3.2.][3.3.][4.]は分節化されないまま「以下を欠く」となっている。本稿では、まず[3.1.]を「知性と表象の区別」(1.2.2.)として論じ、[3.2.]における「発生論的定義」の議論(1.2.3.)を経た上で、[3.2.]と[4.]に関係する「知性の作動」(1.2.4.)および「完全性の程度」(1.2.5.)を考察する。従って[3.3.]に関しては触れていない。実際、この「方法の第三部」に当たる記述は、99節以降の「秩序に関する問題」として触れられていると思われるものの、「確固・永遠なる事物」という解釈上問題の多い概念などが出てきて、方法の展開としては明らかに未完成である。

い事柄を肯定する」(TIE73)ことが伴っている。言い換えると、表象とは、事柄の中や間にある諸々の差異を見落としているにもかかわらず、その見落としに気づかない観念の肯定である。さらに短く言えば、それは部分的に差異を欠落させている肯定、あるいは“差異を知らない知”ということになるだろう。スピノザ自身の言葉では「認識の欠乏 *privatio cognitionis*」(E2p35)である。これは知性ないし真の観念の「真／偽(差異)を自ずから知る知」にちょうど対置できる。

例えば算数の計算間違いは、計算プロセスで何らかの差異を見落としているにもかかわらず、計算結果を肯定することである。また「太陽が地球よりもはるかに大きいことを不思議に思う」のは、人々が「どのような具合に感官が欺くかを知らない」(TIE78)まま、つまり感覚に与えられたものと測定・比較されうる物理的なものとの差異を知らないまま、太陽や地球の大きさについて肯定することである。しかし、例えば「燃えている蠟燭が今燃えていないと仮定」するような場合、それが想像と現実を区別し、そのままの現実を肯定していない限り「決して虚構ではなく、むしろ真実正銘の主張である」(TIE57)と言われる。だが表象は、このように素朴な例によって説明され、また知性によって排除されうる(あるいは排除されるべき)ような単純な心の動きを意味するのではない。そこでさらに、この概念が提起している問題を三点に整理して述べる。

第一に、可能的な存在を想定することは表象である。スピノザによれば、ある事柄の存在が「可能である」というのは「本性上存在するとしても存在しないとしても矛盾がなく、その存在の必然性あるいは不可能性が・・・我々に知られていないところの諸原因に依存する」(TIE53)ことである。つまり、その存在において必然／不可能の差異を知らない知である。従って「その必然性あるいは不可能性が我々に知られたとなると、我々はそれについて何ごととも虚構できない」(ibid.)。例えば「針の穴をくぐる象を」(不可能)、また「神の本性を知る以上は、神の存在または不存在を」(必然)それぞれ虚構することができないように(TIE54)。ここで「必然性／不可能性」を知るとは「存在しない／することがその本性に矛盾する」(TIE53)のを知ることであり、その意味で、真／偽が自ずと知られる「真の観念」と同様であると見てよい。

このように考えていくと、我々が普通「事実」と呼んでいものは、それが可能性の中の偶然的な出来事として捉えられる限り、すべて表象の産物であることになる。従って、このような存在の知を基礎に置くような、あるいはこれを必然的真理に対する「偶然的真理」として残しておくような学問的方法は、スピノザにとってはまったく不完全なものであることになる。しかしまたスピノザは、表象の産物を、精神が「一種の自由によって承認しようと決めた」(TIE59)だけの恣意的な存在に過ぎないと見ることに反対する。なぜなら、その場合「精神は全く自分の力だけで、事物と関連のない感覚あるいは観念を創りうる」ことになり「精神をほとんど神のように考え」(TIE60)ることになってしまうからである。これらの考え方は、いづれにしても、与えられた事実とそれを捉える精神(の自由)とを分離して外在的に関係させている。

第二に「一般的 *generalis*」あるいは「抽象的」概念は表象である。例えば「人間」という概念によって捉えられる事柄は、「個々の人間の些細な差異」を知ることなく、その名前を「無数に多くの個人に賦与する」(Ep40s1)限り表象である。言い換えると「何かが抽象的に概念されるときには・・・その概念の対象である個々物が実際自然の中に存在しえている範囲を越えて把握される。さらにまた自然の中には、ほとん

ど知性の目に止まらないほど些細な差異を持つ多くのものが存在するから（もし抽象的に概念されれば）それらの間に容易に混同が起こりうる」（TIE76）。また事柄を考察する際に、その規定が「無限の範囲にまで及んで」いる「公理」（TIE93）もまた、一般的概念と同様である。さらに‘存在’という概念の場合には、それによって事柄が「一般的に概念されればされるだけですますます混乱して概念される」（TIE55）危険がある⁹⁾。しかしこれに反して、事柄が「より特殊的に *particularius* 概念されればされるだけ、ますます明瞭にそれは理解される」（*ibid.*）と言われる。

しかし、ここでスピノザが「一般的」概念を表象として排斥し、逆に事柄の「特殊的」な認識を知性による肯定と見なしていると単純に理解してはならない。まず「特殊的」あるいは「個々の *singularis*」事物の認識に関しては、それが「特殊であればあるだけ・・・記憶に容易である」（TIE83）という意味で表象に属する。それは一般的な認識よりも「より混乱が少ない」というに過ぎない。それどころか、表象は「有形的な個々の事物から刺激される」ことによって「強められる」（TIE82）とさえ言われる。さらに「一般的」概念に関しては、それが「第三種の知覚様式」として、言い換えれば一般的なものの「推論」として使用される場合には「我々はこれによって事物の観念を捉えうるし、さらにまた誤謬の危険なしに結論を下しうる」と「ある意味では *aliquo modo*（これは「ある仕方では」とも訳せる——引用者）言われなければならない」（TIE28）。スピノザが注記しているように、それは「特に用心しなければ十分安全とは言えない。最善の配慮を用いなくては、たちまち誤謬に陥るであろう」（TIE21-h:11）¹⁰⁾ からである。

このように一般／特殊における認識は、あくまで表象の中で動くものであるが、他方で何らかの知性の働き（推論）と関係するような認識でもある。それは「用心・配慮」して使用される限り、生活＝心の動きの改善において「ある意味・仕方では *aliquo modo*」何らかの有益性を持っている。そこには、人間の認識能力である一般的概念や推論を単に批判するだけではなく、それを“使う・用いる *uti*”仕方、あるいは“有益性 *utilitas*”の観点から捉え直す態度が潜んでいる。しかし『知性改善論』では、その著作当時のスピノザにとって推論の「ある意味・仕方」に関する理論が明確になっていなかったのか、それとも「第四種の知覚様式」（＝直観知）から「方法」に関する議論を展開するだけで十分であると考えていたのか、こうした側面に積極的に触れられていない。いずれにしても、それは『エチカ』において「共通概念」の理論として展開されることになる。¹¹⁾

最後に、身体に関係した諸感覚は表象である。例えば「記憶」は「脳における印象の感覚がその感覚の一定持続の意識と結びついたもの」（TIE83）であるがゆえに表象である。また「言葉」や「記号」も、それが「身体の状態により漠然と記憶の中で合成される」限り「表象の一部である」（TIE88）。スピノザにおいては、身体は「多くの極めて複雑な個体から組織されている」物体（E2postul.1）であり、そこで生み出されている諸々の差異を我々は完全に知ることなく心を動かしているのは明らかなことなのである。我々は

注9) 以上の考えはアリストテレスの「類／種差」に基づく存在者の分類方法批判につながる。『形而上学的思想』参照。「この方法は、新しい事柄を保存して記憶に刻みつけるのに、それと名義上あるいは実質上一致する他の熟知された事項の助けを借りるのである。このような仕方では哲学者たちは、すべての自然物を類とか種とか呼ぶ一定の部類に還元し、そして彼が何か新しいものに会った場合は、それらの助けを借りるのである」（CM1/1:234）。

注10) “h”はゲブハルト版に付されている注の記号。邦訳では注番号（8）に当たる〔畠中 1931/1968: 24〕。

注11) 「推論」あるいは「理性」という認識様式をめぐるのは、『知性改善論』ないし『短論文』から『エチカ』に至る段階で、スピノザに何らかの“思想的発展”があったという見解が定着している。『エチカ』において初めて登場する「共通概念」という術語がそれを示している。「共通概念」をめぐるスピノザの思想的発展の論考としては〔Deleuze 1981: 149-163〕〔河井 1994: 129-144〕などを参照。本稿でも第3部「感情と倫理」で「共通概念」を考察する。

身体とともに存在する限り、表象から免れえない。スピノザはまた、この「身体」に関係することを表象の条件と見なす。すなわち「身体が・・・種々の刺激を受けるにつれて、精神の能力自身からではなく外的原因から生じるところの、偶然なそして（いわば）連絡のない諸感覚に起因する」（TIE84）ことが、すべての「表象」の条件なのである。

ここで興味深いことは、スピノザが表象を「知性と異なるあるもの」（TIE82）として区別するだけでなく、さらに「表象を産出する活動は、知性の法則と全く異なる他の法則に従って起こる」（TIE86）とまで言っていることである。つまり心の動きにおける「認識の欠乏」というかたちで、知性とは独立に作用していて、知性によっては回収されえない、あるいは時に知性以上の「力」を持つ、いわば“表象の法則”があることをスピノザは指摘しているのである^{註12}。こうした次元と力を認め、しかもそれを人間本性に固有な自然の法則として探究することが『エチカ』第3部以降における「感情論」の課題となる。

すでに述べたように、表象とは“差異を知らない知”である。この簡単な規定から、スピノザは当時のあらゆる種類の宗教的迷信、神学理論、また科学理論を批判することができた。例えば、自然物に「目的」を見ようとしたり、神の超越的・人格的な意志を想定したり、人間に「自由意志」を想定するのは、いずれも自然における「些細な差異」を知らないにもかかわらず、それを知っているかのように表象するからである。目的、超越的・人格的存在、自由意志といった概念は、自然に関する無知を埋め合わせるために人々が生み出した表象の産物なのである。無知に基づくこうした強引な説明を、スピノザは「帰無知法」と名づけて批判する（Elapp）。また「アトム」を想定することも、物体における差異そのものの認識、ないし運動／静止の差異による認識をどこかで停止させて、そこから諸物体を表象することである。

こうした批判は、知性／表象の区別を、認識における知の二つの形式として分離し、単に図式的に理解するだけでは評価できないであろう。例えば両者を、客観的事実を把握する知／単なる主観的憶見（エピステーメー／ドクサ）として理解しても、あるいはアプリアリ（ないし必然的）な知や推論／アポステリアリ（ないし可能的）な知や経験として理解しても、どちらもスピノザの区別には部分的にしか妥当しない。そもそもこうした形式的な区別自身が、認識という事柄を一般的概念によって捉えようとする表象でしかない。スピノザは、知性による事柄の把握＝誤り（表象）の批判という態度を堅持するものの、決して全ての表象を排除できるとは考えていない。つまり「自然の中には、ほとんど知性の目に止まらないほど些細な差異を持つ多くのものが存在する」（TIE55）こと、またそこに知性とは「全く異なる他の法則」（TIE86）があることを認める。表象の「不確か」とともに我々は生きざるをえない。問題は、そうした「生活＝生きること」の状況を、知性／表象という理論的な区別を通じて、いかに強力に照射するかである。そしてその状況を「心の動き」の内側から改善していくことである。

1.2.3. 発生論的定義

次に、スピノザは「真の観念の規範に従って知覚されるための規則を与える」（TIE49）こと、すなわち真の観念を展開させるための問題を扱う。このとき議論の中心となるのは「定義」の問題である。定義とは、事物の「特殊的肯定的本質 *essentia particularis affirmativa*」（TIE93）を明らかにすることであるとされ

注12) これは理性に対する「非理性」の固有な次元 [Wiel 1996: 286]、あるいは「無意識」の次元 [Deleuze 1981: 28f.] を示しているとも考えることもできる。

る。そこから、いわゆる「発生論的定義」^{注13}に関する見解が打ち出される。そこでまず、スピノザが考える「定義」の意味を確認しよう。

もしある建築師がある建築物を秩序正しく概念するなら、たとえそうした建築物が決して存在しなかった、または今後も存在しないであろう場合でも、やはりその思惟は真であり、そしてその思惟は、建築物が存在すると存在しないによって変わりがない。(TIE69)

私が自分の建てようとするある殿堂を頭の中で設計して、その構成から、私はこれこれの敷地、これこれの数だけの石、その他の建築材料を買わねばならぬと結論するとします。この際、健全な精神の持ち主なら、私が誤った定義を用いたから私の結論は誤りなのだと言うのでしょうか。・・・定義は我々によって考えられる通りの、あるいは考えられうる通りの物を説明するものです。そしてこの場合、定義が公理や定理と違うのは、定義は十分理解され得るものでさえあればよいのであって公理のように真理（現実の存在と対応する限りでの真理——引用者）に関しなくともよいということです。(EP9:43)

『知性改善論』と同じ例が用いられているスピノザの説明を書簡からも引用した。明らかなのは、定義が現実の存在と全く対応関係がないこと、しかしそうであるが故に、そこで肯定される事柄について「真」である他ないということである。つまり現実存在するわけでもないのに、人が「この建築物」を肯定している（すなわち「特殊的肯定的本質」である）からには、そこから出てきた結論が決して「誤り」であるとは言えないというわけである。スピノザはこれを思惟における「内的特徴」と呼び、現実存在との対応において真／偽を問題にする「外的特徴」と区別している（TIE69）。また「観念の中には真なるものを偽なるものから区別する実在的なあるものがある」（TIE70）とも言う。定義に関するこうした考えは、すでに触れた“真／偽を自ら知る知”という真の観念のコンセプトを言い換えたに過ぎない。しかしそれが「定義」という具体的な表現形式に関わる限り、使用される諸概念やその関連づけが問題になる。つまり定義であるからには、そこに複数の概念（ないし観念）が使用されなければならない、そうした概念間の関連において定義される事柄の本質が示されなければならない。そこで次のような例が示される。

例えば、球の概念を形成するため、私は任意の原因を虚構し、半円が中心（直径）のまわりを回転してこの回転からいわば球が生じるとする。この観念は確かに真である。・・・ここに注意すべきは、この知覚が半円の回転を肯定しているが、しかしこの肯定は、もしそれが球の概念と、あるいはこうした運動を規定する原因の概念と結びつくのでなければ偽だということ、すなわち一般的に言って、もしこの肯定が単独に存するなら偽だということである。なぜならその場合には、精神はただ、半円の運動という、半円の概念の中に含まれてもいなければ、またこうした運動を規定する原因の概念から生じもしないものを肯定することにのみ向けられているからである。(TIE72)

事物に関する多くの観念のうちのどの観念から対象の全ての特質が導かれうるかを知りうるためには、私はただ次の事を念頭に置きます。それは事物に関する観念ないし定義がその起成原因 *causa efficiens* を表現しなければならないということです。例えば、円の諸特質を探求するために私は、円のあの観念、すなわち円は一定点を通る弦の二線分の積が常に相等しい図形であるという観念から、円のすべての特質が導出されうるかどうかを尋ねます。ところがこの観念はそれを含まないの、私は他の観念を求めねばなりません。すなわち、円は一点が固定し他点が動く一つの線によって画かれる空間であるという観念です。この定義は起成原因を表現していますから、円のすべての特質がそれから導出されうるということを私は知ります。(EP60:270-271)

注13) スピノザがホッブズから受け継いだとされる「事物の発生因を定義において表現する」方法。発生論的定義におけるホッブズとスピノザとの見解の違いについては[河合 1994: 346-350]「発生論的定義についての小考」を参照。

これらは発生論的定義の例とスピノザの説明である。その特徴は、何らかの「原因」から事柄が発生してくるという産出の観念を定義自身が含んでいることである。つまり定義が「真の観念」を表わすとして、その観念自身の中に「生み出す」という過程が組み込まれている。そして、この「生み出す」過程が明瞭に理解される限りにおいて、定義において使用される諸概念もまた関連づけられる。最初の球の例で明らかのように、個々の概念（ないし肯定）は「単独に存するなら」ば単なる表象でしかない。しかしそれが球を「生み出す」という過程に含まれる限り、真の観念（＝知性）の働きとなるのである。ここには、孤立した真の観念ではなく、いわば“関連づけられた複数の真の観念”の在り方が示されており、ある意味で真の観念のオーダーが一つ高くなっている。つまり「観念の観念」として、真の観念を内側から説明＝展開する構造が暗示されている。

ところで、ここでの関連づけは「原因から結果へ」という一定の方向を持っている。それは「定義」として、逆方向の関連づけを完全に閉め出すものである。このことはまず、スピノザが定義を公理や一般的概念から区別することと関係している。すなわち認識の過程として「結果から原因へ」と向かうのは、結局のところ、差異を知らない表象の産物（公理・一般的概念）から出発して原因に遡る作業でしかない。それはなるほど、曖昧な観念を単純な観念へと分解（ないし分析・解析）することであり、そこから現実のより明瞭な再構成へと向かうことも可能である。しかしこうした作業は、すでに述べた「一般／特殊」という認識の枠組の中で動いているに過ぎない。従ってそこで「用心・配慮」を欠く限り、多くの場合人々は、ありもしない原因を表象する道に陥ってしまう。これに対して、もっと有益な認識の過程は、こうした分析／再構成、あるいは一般／特殊という枠組から離脱できるような道を考案することである。発生論的定義は、この意味で、表象への逃げ道を閉め出すための方策なのである。

さらに、ここで注意しなければならないのは、発生論的定義において「原因」の概念が通常とは全く異なったかたちで理解されている、ということである。通常、我々は一定の事象としての結果に対して一定の事象としての原因が作用していると考え、それは、原因と結果を二つの事象（ないし項）を外在的に関連づける作業である。しかし発生論的定義では、スピノザが与えている例からも分かるように、そもそも一つの事象としての外的原因には言及されず、むしろ定義＝観念そのものが発生場面を示しているだけである。例えば、円が「一点が固定し他点が動く一つの線によって画かれる空間である」と定義されるとき、ここに一つの事象としての外的原因となっているものは問題にならない。ただ「画かれる」や「球が生じる」といった発生ないし産出の場面が与えられ、それが「起成原因を表現している」と言われる。

この意味で、スピノザの言う「原因」とは、因果関係の片方の項として通常示されるものではなく、むしろ事柄におけるある種の“生成規則”を示すもののなのである^{注14}。スピノザにおける発生論的定義のコンセプトが、単なる幾何学的な例を越えて「自然の生成規則」にまで拡がりを持つこと、その詳細は、本稿の第2部「自然の構成」において示されるであろう。

注14) 円や球の定義が産出の場面を示す例として幾何学的なものに過ぎないと思えるのであれば、ペイトソンが与えている次の例を考えてもよいだろう [Bateson 1979: 邦訳14-15]。すなわち、水面の渦巻き、盛運、旋風、あるいは巻貝のような生物によって作られる螺旋などを考えるとき、「螺旋とは全体の形（プロポーション）を保持しながら、一端が一次的に成長する際に生じる図形である」と定義することができる。この定義は、とりわけ自然の中に「静止した渦巻きというものがないことを思い起こす」場合、スピノザの“生成規則”としての発生論的定義のアイデアをよりよく表現するものと考えられる。

1.2.4. 知性の作動

スピノザは、方法が「最も完全」であるためには、単に真の観念を反省するのではなく「最高完全者の観念の反省的認識」(TIE38)が必要であると言う。この「最も完全」な方法に関しては次の節で触れるとして、ここではスピノザがこれを言うために差し挟んでいる奇妙な理由に着目したい。それは「二つの観念の間にある関係 ratio は、それらの観念の形相的本質の間にある関係と同一だから」最高完全者の観念の反省が必要である(TIE38)というものである。ここで二つの観念や観念の形相的本質の間にある「関係 ratio」とは何を意味しているのだろうか。また、それらの関係が「同一」であるとはどのようなことか。こうしたことを検討するために、スピノザが数節あとで与えている少し詳しい説明を見よう。

もし自然の中に他の諸事物と何の交流も持たない何かが存在するとしたら、そしてまたその想念的本質が存在するとしたら、想念的本質は形相的本質とすべての点で一致すべきものであるから、その想念的本質は他の諸観念とやはり何の交流も持たないであろう。言い換えれば我々は、それらの諸観念から何の結論もなしえないであろう。しかしこれに反して、自然の中に存在するすべてがあるように、他の諸事物と交流を持つものどもを考えることができるだろう。この場合、その想念的本質も同じ交流を他の諸観念と持つことになる。つまり、その想念的本質から他の諸観念が導き出され、さらにこれらの観念がまた他の諸観念と交流を持つことになり、このようにして理解の歩みを一層進めていくための道具が増加することになる。(TIE41)^{注15}

ここで観念(想念的本質)やその形相的本質の間にある「関係」が「交流を持つ commercium habere」という言い方に変えられている。「交流を持つ」とは、スピノザが注で説明しているように「他の事物から産出されること、あるいは他の事物を産出すること」(TIE41-p:16)であり、観念の間関係としては「結論が導き出される、ないし結論を導き出す」ことである。つまり「交流を持つ」とは、一つの観念から別の観念へと推論や論証 ratio が働くことである。また「交流を持つ／持たない」ことについて語るとは、そうした論証が働くような空間の設定を問題にすることと考えてよい。すでに見たように、発生論的定義が「生み出す」関連づけを表現しているのであれば、それは発生論的定義において規定される定義空間と見てよいであろう。ここでスピノザは、その定義空間の設定について議論しているのである。そして「自然の中に存在するすべてがあるように *uti sunt omnia, quae in Natura existunt*」設定するよう提案する。しかし注意しなければならない。ここで「自然の中に存在するすべて」と言われているものは、どのような意味での「すべて」なのか。また、そのような理論的空間設定によって、観念における論証関係(交流)が次々に生み出され「理解の歩みを一層すすめていく」と考えられるのはなぜなのか。このような問題を、知性の“作動”という観点から明らかにしよう。

まず発生論的定義との関連から見て、やはりこの「すべて」には飛躍があるように見える。これまでの球や円のような限定された例から、いきなり「自然の中に存在するすべて」に話が移っている。単純な図形においては、知性は全体を把握し、それがどのように表象を閉め出すか明瞭に知ることができるであろう。し

注15) この訳文は邦訳を幾分変更している。原文は以下の通り(TIE41:16-17)。Si ergo daretur aliquid in Natura, nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam si daretur essentia objectiva, quae convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsa poterimus concludere; et contra, quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia, quae in Natura existunt, intelliguntur, et ipsorum etiam essentiae objectivae idem habebunt commercium, id est, aliae ideae ex eis deducuntur, quae iterum habebunt commercium cum aliis, et sic instrumenta, ad procedendum ulterius, crescent.

かし表象を多分に含む自然の「すべて」に対して、知性は表象を開め出すことができるのだろうか。そこで知性の能力の限界に関する問題は、全く素通りされているのではないか。また上の議論では、常に「観念とその形相的本質との一致」ないし「同一」性が前提にされているが、この前提は「すべて」を考える場合でも維持できるのか。なるほど単純な「真の観念」においては、その対象との一致や同一性が「自ずから」確かめられると言えるだろう。しかし、果たして自然の「すべて」を対象にしてさえも、そこに一致や同一性、あるいは何らかの完全な対応関係を見出すことができるのか。我々の「生得の力」としての真の観念を核とするスピノザの方法に対してこうした疑問が投げかけられるのは、ある意味で自然なことであろう。しかし実は、以下に示すように、こうした疑問はスピノザの方法にとっては全く意味をなさない。スピノザは「観念とその形相的本質との一致」に関して、とりわけ観念が「働くこと」における、その限りでの対象との一致に関して次のように述べている。

精神が、虚構された・そしてその本性上虚偽な事柄に対して・・・それから導き出される諸々の結果を正しい秩序に従って導き出すことに働く時には、精神は容易にその虚偽であることを看破する。またもし虚構された事柄がその本性上真ならば、精神がこれに対して理解することにつとめ、かつそれから生じる諸々の結果を正しい秩序に従って導き出しはじめる時には、何らの中断なしに首尾よくそれを続けていける。(TIE61)

(上記に関して) 証明を望むなら次に挙げる。すなわち自然の中にはその法則に反する何ものもなく、一切は自然の法則に従って起こり、一定の諸結果を一定の法則により動かすべからざる連結において生じる。これからして、精神は事物を真に概念するや、引き続き同一の諸結果を想念的に形成していくということが帰結される。(TIE61-a:23)

ここで主張されているのは、知性が働いている限りその結果も真であり続けること、しかも、まさしくその限りにおいて、知性はその対象(形相的本質)と「同一の諸結果」を形成するということである。これは、ちょうど知性における“作動上の閉じ”を指摘したものであると言える^{注16}。なるほど後半の注は、一見すると「自然の法則」の同一性を前提にして、そこから精神(知性)における結論の一致を述べているかのように見える。しかし注意すると、そこに「精神は事物を真に概念するや」と明記されている。つまり、知性が対象としての自然の法則の同一性を前提にして真偽を検証していくのではなく、むしろ真偽を自ら知る知性が“作動するや”その対象との同一性(一致)が形成される、そうした事態が問題になっているのである。ただそれが「証明」(これも知性の働きである)である限り、最初から自然の法則の同一性が前提されているかのように見えるだけである。

観念の対象との対応関係について考えることは、知性の作動における“産物＝結果”を見ているに過ぎない。それはなるほど思惟の「外的特徴」ではあるが、そこから知性の能力について語ることは「結果から原因へ」と進む転倒なのである。しかしまたスピノザは、対象における同一性や実在性を、精神が「一種の自由によって承認しようと決めた」に過ぎない(TIE59)とする、ある種の規約主義ないし主観的構成主義も批判する。それは「精神をほとんど神のように考えている」(TIE60)のであって、知性の“作動”という場面を「精神の自由」という表象に基づいて説明しているに過ぎないからである。スピノザにとって知性と

注16) これはシステム理論の用語である。「作動上の閉じ operative Schließung」の概念に関しては[Maturana/Varela 1980] [Luhmann 1998: 92ff.] 参照。システムが作動の上で閉じているとは、それが物質的なエネルギー交換に関して開かれていながら、情報の取得や制御に関して自己関係的な回路を形成している(閉じている)ということである。

対象の関係は、どちらが先にあって、どちらに対応しているかの問題ではない。むしろ、知性が作動し続けるからこそ対象との同一性を形成すること、その限りで知性が、その対象と区別されるような「実在的なあるもの」であること^{注17}、そうした思惟の「内的特徴」が問題なのである。

また、このような知性の“作動”の観点から「自然の中に存在するすべて」の意味、および論証の産出との関連も理解されうる。つまり“差異を知らない知”としての表象も含めた自然の「すべて」を定義することが、知性の“真偽を自ら知る”作動の様相を明確にするのである。実際、単純な図形の定義では、知性は球や円の概念とは異なる「他の諸観念」に移ることはできない。それほど「交流を持つ」ことにおいて貧弱なのであり、複雑な表象の中で知性が自らの作動を閉じ「続ける」という様相は見えてこない。図形の例は、知性が自らを維持すると分かるほど十分な複雑性を持たない「ある抽象的事物」（TIE95）に関する例だったのである。これに対して「自然の中に存在するすべて」が考えられる限りでは、知性は常に観念から観念へと論証を産出することを自ら知る。

我々は真の観念を“真偽を自ら知る知”と規定したが、ここでさらに“その作動において”という言葉をつけ加えるべきであろう。また発生論的定義における表象の閉め出しについては、今やそれは表象への逃げ道を防ぐという消極的な意味ではない。逆に積極的に“作動の上で閉じる”ことが知性の産出＝論証的な働きであり、さらに言えば、そうした知性の働きの無限性を自ら知ることでありと考えるべきではない。スピノザが差し挟んだ最初の理由に戻れば、観念とは“作動”であり、二つの観念の間にある関係とは観念の産出＝論証過程を意味する。そして観念が作動上閉じる限り、その形相的本質における産出過程との「同一性」を形成する。スピノザは、この産出過程を常に含みかつ支え、また産出過程がそこから引き出され展開されてくる、そうした「自然の中に存在するすべて」を設定する必要があった^{注18}。

ところで、この「すべて」が知性による単に論証‘可能’な存在領域の全体を指し示しているだけだとすれば、それが論証を産出することにはつながらないであろう。またそこから「理解の歩みを一層進めるための道具が増加する」ような事態を示唆することはできないであろう。スピノザの「自然の中に存在するすべて」という概念においては、自然を可能性としてどこまで知るかではなく、常にアクチュアルなたちで作動し「道具」として増加していく知性と、それを支える自然の“潜在性”を設定することが問題になっている。そう言ってもよいであろう。しかし実際には、上に引用した『知性改善論』の文脈では、この自然の潜在性の概念を明確に取り出すには不十分である。そこでは「自然」や「存在」の概念規定が明確にされていないし、『知性改善論』自体そうしたものの概念規定を目指しているのではない。我々は、これらの問題に関して『エチカ』を詳しく検討しなければならない。

注17) この「実在的なあるもの」に関する区別については、本稿第2部「自然の構成」の「実在的区別」の章でさらに詳しく検討する。

注18) 田島は、本稿と同じように『知性改善論』第41-42節を引用しつつ、スピノザにおける真理認識を「再帰的・自己循環的に拡大していく認識」と見なし、全体（自然の中に存在するすべて）を「創造され、構成され、拡大されていく全体」と考える。ただし田島の説明では、スピノザの真理観には「真理の全体を（その部分しか我々に認識されていない）と仮定」する「实在論的真理観」と、真の観念を単に「全体的関連の表現」とする「反实在論」とが「二つながら相拮抗しており、それがいたるところ、解決困難な問題を噴出させる」あるいは等根元的な「内部対立」にあるとする。そしてこの対立における「实在論的な立場を棄て」ることによって、スピノザの「全体論的立場」の積極的な意味を見い出そうとする。〔田島 2001: 91-95〕参照。本稿は、田島の解釈に同調しつつも、スピノザの中にそのような「内部対立」があるとは見ず、むしろ知性の“作動”に内在し、それを首尾一貫させるがゆえにスピノザが必要とした「創造され、構成され、拡大されていく」全体論、あるいはむしろ本稿の言葉での“潜在的”全体論があると見る。

1.2.5. 完全性の程度

さて、知性の“作動上の閉じ”による「対象との一致」に関する考え方は、スピノザの方法の内在的性格を決定づけるものであると言える。そこで重要な役割を果たすのは「自然の中に存在するすべて」の設定であった。だが、なぜこのような設定をすることが「最高完全者 *ens perfectissimum*」の観念と結びつき、方法として「最も完全」であると言われるのか。ここでは定義域設定の問題を、もう一つ別の角度から、すなわち「完全性 *perfectio*」という角度から見ることにしよう。

知性の完全性に関してスピノザは次のように言う。「観念は、その表現する対象の完全性が大であればあるだけ完全である。実際我々は、小堂を案出した建築師を、宏壮な殿堂を案出した建築師ほどには讃美しない」（TIE108）。発生論的定義のところで見えた「殿堂」例がここでも出てきている。またそこに「小堂／宏壮な殿堂」という完全性の違いの問題が加わっている。しかしこれは二つの観念の単なる比較の問題ではない。むしろ引用した前半の文章が示しているように「～するだけ～である *quo plus... , eo plus...* . . .」という完全性の“程度”が問題になっている。この点をもう少し詳しく見るために、スピノザの別の著書『デカルトの哲学原理』から引用しよう。

命題：事物はその本性上完全であればあるだけ、それだけ大なる存在を含む。

証明：すべての事物の観念のうちには存在が含まれている。そこでAを十度の完全性を持つものと仮定しよう。私は言う、そうしたAの観念はAがただ五度の完全性しか含まないと仮定される場合より一層多くの存在を含むと。なぜなら、我々は無については何らの存在を肯定することができないので、我々がAの完全性を思惟によって減少させ、このようにして次第にそれに無の性質を帯びさせてゆくに つれて、我々はAについてそれだけ多くの存在の可能性を否定することになる。そこでもしAの完全性の程度が無限に減少してゼロに至ると考えるなら、Aは何らの存在も含まないであろう。あるいは存在を含むことが絶対に不可能であろう。これに反しても我々がAの完全性の程度を無限に増加させるなら、Aは最高の存在を含むと考えられるであろう。（PPC1p7lem1dem:164）^{注19}

注19) 引用したのは第一部定理7備考の後に付されている補助定理1とその証明であるが、補助定理1の文言を少し省略してある。そこで単に「命題」とした。補助定理1のもともとの文章は「事物はその本性上完全であればあるだけ、それだけ大なるまたそれだけ必然的な存在を含む。逆に、事物はその本性上必然的な存在を含めば含むだけ、それだけ完全である」というものである。ここで「必然的な」という言葉と「逆に・・・」の文言を省略した。ここでは「完全性」に関する考察を焦点にしているので、煩瑣を避けるために省略したのである。証明も、完全性と必然性の一致に関する後半部分は引用していない。

ちなみに『デカルトの哲学原理・第一部と第二部』は、スピノザがデカルトの『哲学原理』を独自の「幾何学的秩序によって」組み直し、解説したものである。しかしその第一部では、基本的にデカルトの『省察』に付された「第二答弁」の終りの「幾何学的な方法で配列された、神の存在および精神と身体との区別を証明する諸根拠」における・定義・公理・定理をほぼそのまま（番号などを変更しただけ）スピノザが採用している。定理7は「第二答弁」では定理3「神の存在は、その観念を持っている我々自身が存在することからも証明される」という、いわゆるアポステリオリな神証明に相当する。ところでこの定理7の備考で、スピノザは（例外的に）デカルトの証明の仕方に異義を唱え、自分独自の補助定理を二つ加え、デカルトの証明を修正している。

修正の焦点は、デカルトが「一層大きな、また困難なことを為しうる者は一層小さなことも（容易に）為しうる」という公理を使って、人間より「優れた」存在（神）を証明していることに向けられている。スピノザは、大きい／小さい、困難／容易というのは曖昧で相対的な尺度に過ぎないのであって、そこからあらゆる困難なことを容易に為しうる存在（神）を論証すべきではないと考える。そこでスピノザは、大／小、困難／容易の概念を「完全性」に関する一義的・連続的な程度の空間として規定し直して神を証明する。要するに、大／小、困難／容易といった相対的価値概念の類比から（超越的で）「優れた＝最高完全な存在」を導くのではなく、「完全性＝実在性＝有」が（ゼロから無限大の間で）増減する“程度”の領域を規定することから（内在的で）「最高完全な存在」を導くこと、これをスピノザは問題にしているのである。

ここで事物が「存在する」ことに関して、ゼロから無限大に至る完全性の「程度」が語られている。そこで事物は一つの自己同一的なモノとして存在するのではなく、常に「程度」として存在する。また「事物の観念のうちに存在が含まれている」限り、それは同時に、観念が事物を“どれほど”肯定するかということでもある。観念が「その表現する対象の完全性が大であればあるだけ完全である」と言われるのは、このような「程度」としての（そしてその限りにおける）対象との同一性が考えられているからである。このようにして、「完全性の程度を無限に増加させるならば」という操作を連続的に考えることによって「最高完全者の観念」に至ることができる。

またスピノザは、上に引用した証明の後で「我々はここで美とかその他の完全性——人間が迷信や無智のために完全性と呼びたがっているところの——について語っているのではない。そうではなくて私は、完全性ということを単に実在性 *realitas* すなわち有 *esse* のことと解する」と注意している。つまり「完全性」という言葉は、諸々の価値追求において表象される理想や目的を含意しないということである。しかも言葉のこうした意味転換は、最高完全者と見なされている「神」に対してこそ、最もストレートに当てはまる。つまり神を最高完全者と見なし、そこに“最も優れた”あるいは“理想的な”存在を確信する（表象する）立場が、この意味転換によって、一挙に転換（転覆）してしまうのである。ただ、先の自然の“潜在性”と同じように、事物における完全性ないし存在の「程度」の領域を設定することによって「神」を規定することが問題になっている。そこにあるのは、存在の程度に関して「一層多く」という操作だけであり、そうした操作の極限の概念だけである。スピノザは、当時のまともなキリスト教信者と全く同じように、いや、彼ら以上に熱烈に「神は最高完全である」と考えた。しかしその意味は全く異なっていた。

1.3. 精神的自動機械

スピノザにおける「方法」のポイントは次の二点に要約できる。一つは「真の観念」における“真偽を自ら知る知”という自己明示的・自己言及的な観念の働きに立脚したことである。それは、外在的な対象がすでに有している“真理を探究・追求する”方法と全く異なる。そうではなく“真理に内在する”（より正確には“真／偽の差異に内在する”）方法である。そしてまたこの立脚点によって、逆に“差異を知らない知”としての表象が、どれほど深く広く我々の認識や生活を占めているか、部分的な肯定として知性と同じように「力」を持っているかも明らかになる。だから方法は、我々の認識における自己明示的な働きを「利用」することであり、それと同時に我々の認識における混乱を認め、それらに対してどのように「用心・配慮」すべきかを教える。知性改善の方法とは、まずもってそうした配慮の技術に関わる。

二つ目は、真の観念をどのように中断なく作動させることができるか、という問題に関係する。そこには概念上の技術、つまり「定義」の仕方を工夫すること、あるいは「原因」や「完全性」の概念使用を転換すること、また「自然の中に存在するすべて」という空間を設定すること、などが含まれる。一見するとこの問題は、知性の働きを知性によって設定するという、メタ次元での作業であると考えられるかも知れない。あるいは知性の働き＝主観的構成という観点から、認識主観の超越論的な次元での設定作業であると捉えることができるかも知れない。しかし上で考察した限り、スピノザがこのような問題の枠組みにあって

たとは思えない。むしろスピノザの“真理に内在する”知性は、メタ次元や主観超越論的次元に関係することなく、知性自らの作動の中断のない空間を設定してしまう。つまり、中断のない知性の作動域を設定しようとして知性の外に出る（知性の作動を中断する）ことはできない、従って“知性が中断なく作動している限りその作動域は十分設定されている”と設定するしかない、その意味で使用される「自然のすべて」を設定するしかない。このようにしてスピノザは超越（論）的な地点に立たない地点に立つ。言い換えれば、知性の作動とその対象性が分離させず、それらを常に「何らの中断なしに首尾よく続けていける」あるいは「～すればするほど～である」という内在的空間に留めておくのである。

このような配慮と設定によって、諸々の真理が「ひとりでに認識の中に流れ込んでくる」（TIE44）とスピノザは考えていた。また、知性におけるそうした自動的な真理の流れ込みを、「精神が一定の法則に従って活動し、いわば一種の精神的自動機械 *automa spirituale*」（TIE86）とも表現する。精神的自動機械であることは、人間の生活の中で生じる活動として、何ら特別なことでも異常なことでもない。人間（また他の事物）が生きている（＝存在している）限り、多かれ少なかれ備えている本質なのである。我々は『知性改善論』を検討する中で、その筋道を、「心の動き＝生活」への内在、そのより明瞭な営みとしての「知性の働き」への内在として示した。スピノザにとって「生活」と「知性改善の方法」は、この《内在》の問題として一続きである。つまり、精神的自動機械であることが「真の善」であり幸福であることなのである。

ここにある《内在》の論理は、もちろん『エチカ』を支えているものでもある。しかし、その叙述や展開の仕方は異なっている。スピノザは、方法が「事物の原因を理解するために推論することそれ自体には存しないし、まして事物の原因を理解することにはなおさら存しない」（TIE36）ことを注意する。また方法において「精神の本性をその第一原因によって認識することは必要でない」（EP37）とも言う。要するに方法は、あくまで「人間としての最高完全性に到達することに向かう」（TIE16）限りでの問題として、極めて限定された意図の下に計画されるに過ぎない。実際、方法の中で示されている「最高完全者」や「全自然の根源と源泉」といった概念は、スピノザが『エチカ』や『短論文』その他で示してしている第一原因としての「神」の定義を構成する概念としては不十分である^{注20}。この点については、次の部で詳しく検討するであろう。

注20) 『知性改善論』の中でも言われているように、神は「形容詞として付加されうるような名詞」によって定義されてはならない、あるいは「何らかの抽象的概念によって説明されてはならない」（TIE97）。それは、神のそれなりの「特質」を言い当ててはいるものの、神の「属性」としてその本質を表現するものではないからである。

第2部 自然の構成

2.1. 問題の所在

2.1.1. 『エチカ』第1部定理1-10

スピノザは『エチカ』第1部で、神を「絶対に無限なる実有、言い換えれば各々が永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性からなる実体」（E1d6）と定義する。神の存在は定理11で明言され、その証明が行なわれることになる。ところでこの証明に先立って、定理1-10では、この神の定義に使用されているキー概念、すなわち「実体」と「属性」の概念をその概念上の展開の中で構造的に関連づけ、神の定義の意味を十分明確にすることがテーマになっている。つまりスピノザは、神の存在を証明する前に神の定義を含めた概念上の“仕掛け”を施しているのである。しかしそこには困難な問題が潜んでいる。それを見るため、まず定理1-10における議論の筋道を概観しよう。

- E1p1：実体は本性上その変容 *affectio* に先立つ。
- E1p2：異なった属性を持つ二つの実体は、相互に共通点を持たない。
- E1p3：相互に共通点を持たない事物は、その一が他の原因であることができない。
- E1p4：異なる二つあるいは多数の事物は、実体の属性の差異によってか、その変容の差異によって相互に区別される。
- E1p5：自然のうちには同じ本性ないし同じ属性を持つ二つあるいは多数の実体は存在しえない。
- E1p6：一つの実体は他の実体から産出されることができない。
- E1p7：実体の本性には存在することが属する。
- E1p8：すべての実体は必然的に無限である。

最初の定理1-8では“一つの属性を持つ実体はただ一つしか存在しない”ということが問題になる。それは次の二つの段階に分けて証明されている（E1p7dem 参照）。第一に「実体はそれ自身のうちに在り、それ自身によって考えられなければならない」（E1d3）から、異なる属性を持つ実体は「相互に共通点を持たない」（E1p2）。従って、一つの実体は別の実体から「産出されることができない」（E1p6）。つまり他の実体を原因とするような実体は存在しえない。ゆえに「自然のうちには同じ本性ないし同じ属性を持つ二つあるいは複数の実体は存在しえない」（E1p5）。第二に、他の実体を原因としないからには、それは「自己原因」としか見なされえない。自己原因とは「その本質が存在を含む、あるいはその本性が存在する」としか考えられられないもの」（E1d1）である。だから「実体の本性には存在することが属する」（E1p7）。すなわち“一つの属性を持つ実体はただ一つしか存在しない”のである。

証明の第一段階でスピノザは、実体と属性の定義から形式的に帰結されること以外、基本的に何も結論していない。そこでは単に“一つの属性のもとで認識されるのは一つの実体以外には何もない”と言われているだけである。しかしこの結論は、実体・属性という術語において通常考えられる“一般的性質（属性）のもとで認識される多数の事物（実体）”という発想を根本的に転換させる。これは、すでに見た「真の観念」による事物の認識とほぼ同じ結論である。ただそれが実体・属性の定義とその展開によって、全く形式

的に示されている。また証明の第二段階では実体の「存在 *existentia*」が積極的に論証されているが、これは「真の観念」には出てこなかった事柄である。つまり真の観念においては、その対象が「存在すると存在しないとによって変りがない」(TIE69)と言われ、その「特殊的本質」だけに焦点が当てられていたのであるが、今度は「その本質が存在を含む」と言われている。この違いは何を示しているのであろうか。実体・属性の概念を検討する際手がかりとなるのは、こうした「真の観念」との違いであり、概念の純粹な形式的展開である。

次に定理9-10では、一つの事物ないし実体に対して異なる多くの属性が帰せられること、またそれら「多くの属性」がどのように考えられなければならないかが問題になる。これらの定理は、実体と属性の定義から明らかであるとされるだけで、複雑な証明がされているわけではない。定理は以下の通りである。

E1p9 : 各々の事物がより多くの実在性あるいは有を持つに従って、それだけ多くの属性がその事物に帰せられる。

E1p10 : 一つの実体の各属性は、それ自身によって考えられなければならない。

まず定理10を見よう。「各々属性がそれ自身によって考えられる」とは「二つの属性が実在的に区別されて考えられる」こと、言い換えれば「一つが他の助けを借りずに考えられる」ことである(E1p10s)。ここで一つの属性ではなく(少なくとも)二つの異なる属性が問題になる。だがスピノザは「その両属性が二つの実有あるいは二つの異なる実体を構成するとは結論しえない」(ibid.)と言う。これは、定理8までで結論された“一つの属性を持つ実体はただ一つしか存在しない”という命題と矛盾するのではないか。しかしそれは矛盾しない。なぜなら知性は、属性の外に出る限り実体に関して何も結論できないからである。つまり異なる属性が異なる実体を構成すると「結論する」のは、属性の外に出ることによって得られた観念であり、それはすでに属性や実体を外から眺めていることになる。だから「二つの異なる実体を構成する」観念は、どの属性からも見い出されえない。従って、どの属性を考えてみても、相変わらず実体は一つしか見い出せない(結論できない)のである。それゆえまた「一実体に多数の属性を帰属させることは少しも不条理でない」(ibid.)と言われる。

しかしそれにしても疑問は残る。というのも、知性が「各々の属性」のもとで一つの実体の存在しか結論できないにしても、そこから「一実体が多数の属性を持つ」と積極的に結論できるのかどうか、判然としなからである。それはなるほど「不条理ではない」にしても、どこか奇妙な感じがする。おそらくこの感じは、属性の違い(差異)の在り方が非常に奇妙なものであることに由来する。つまり属性は「それ自身によって考えられなければならない」という仕方で相互に区別されるのであるが、このいわば各々“閉じ”ているものが一つの実体に「多数」帰せられると言われると、どうも落ち着かない。相互に閉じた仕方で異なっているが故に同じ一つのものに収まっている、要するに“異なる故に同じ”と言われているようなものだからである。この属性の差異と同一性に関する問題を詳しく検討しなければならない。

そして定理9は、この問題に深く関係している。この定理に出てくる「実在性 *realitas*」「有 *esse*」の概念については「完全性の程度」のところでも少し触れた。ここでも「～すればするほど～である」の構文によって事物における実在性の“程度”が語られ、この程度が「それだけ多くの属性」に対応している。ここから属性の差異に関して、少なくとも次のことが言える。すなわち異なった属性があるとしても、それによって

異なった事物が存在するとは結論できない。むしろ異なった属性において示されるのは、各々の事物における実在性の程度であり、属性が異なっているということはその程度がそれだけ大きいことである。しかしここにも多くの不明な点がある。すなわち、そもそも「実在性」とはどのような意味で使われているのか。またそれが「多くの属性」に対応しているのは、どうしてなのか。

いずれにしても、スピノザはこの定理9を梃子にして、神を無限に多くの属性から成る実体と「定義しなければならないことほど明瞭なことではない」(E1p10s)と述べ、定理11に移る。我々は多くの不可解な点を残したまま、スピノザの神の存在証明に立ち会う。そして一旦神が証明されてしまえば、「神の他にはいかなる実体も存しえずまた考えられない」(E1p14)とか「すべてあるものは神においてある。そして神なしには何もありえず考えられない」(E1p15)といったことが簡単に証明されてしまう。

2.1.2. 『短論文』における属性概念

以上の概観から明らかなように、定理1-10を理解する上で最も困難かつ重要な点は、「属性」の概念をどう捉えるかにある。『エチカ』を読む以上、上に挙げた疑問に対して何らかの解決(ないし解釈)を見い出さないことには先に進めない。しかしまた、『エチカ』で定義されている属性概念はあまりに簡潔で、その定義の背景にあるものが全く見えてこない。そこで一つの手がかりとして『短論文』で使われ説明されている「属性」の概念も簡単に見ておく。

『短論文』において属性は「特性 *propria*」の概念と対比されている。例えば神の特性は「自分自身で存在する、永遠である、唯一である、不変である等々」(KV1/2:27)と言われる。特性は、すでに存在している事物の単なる「外的名称」(ibid.)であり「その実名詞なしには理解されえない形容詞」(KV1/3:35)的な表示である。これに対して、神の属性とは「神の何であるかを認識させる所以のもの」(KV1/2:27)「神を存立させる所以の実体的なもの」(KV1/3:35)を表示する。差し当たって神の問題を度外視し、ただ「特性／属性」という事物の表示機能の違いに着目すれば、特性は何らかの事物の存在を前提にした上で、それを名称によって代理-表象的に表示する機能であると言える。逆に属性とは、何であれ事物の存在を、その存立の「所以＝～によって」とともに原因-構成的に表示する機能である。つまり属性において、その表示の外に事物が存在しているかどうかといったことは問題にならない。むしろ事物が原因や理由を伴いつつ、まさにそれによって存在していること、その構成的表示だけが問題となる。

ところで事物の原因-構成的表示は、すでに見た発生論的定義においても当てはまる。球の概念を形成するとき「私は任意の原因を虚構し、半円が直径のまわりを回転することから球が生じる」と定義すれば、たとえそのような球の発生が自然の中で起こらないことを知っていても「真の知覚である」(TIE72)。そこでは‘球’‘円’‘直径’‘回転運動」といった概念が、原因を構成するような仕方で相互に連結し合う限りにおいて肯定される。要するに概念と事物存在との関係ではなく、概念と概念との間にある連結の仕方だけを肯定すること、しかもそれが「事物のすべての特性が結論されうる」(TIE96)ように表示するような構成であること、これが発生論的定義に求められている。

このように、特性と対比される「属性」と発生論的定義は、事物の原因-構成的表示という意味で、ほとんど同型である。二つの概念は共に、事物(また自然)把握に関するスピノザの最も基本的なスタンスを暗示している。しかしまた、両者は全く異なる文脈で使用されるタームでもある。発生論的定義は、知性改善の方法を説明するめに、ただ幾何学図形に限って例示されるに過ぎなかった。他方で属性は、スピノザにお

ける神理論の中軸をなす概念であり、それ自身厳密に定義され、実体・様態とともに『エチカ』第1部の展開の中で初めて理解されうる。

さらに「定義」および「属性」に関連して述べられている『短論文』の言葉を見よう。それは「類と種差から成る」事物の定義を批判しつつ、スピノザが提案する事物の定義である。すなわち「定義には二種類なければならない」のであるが、それは、

1. 自己存在の実有の属性の定義。これらの属性は何らの類を、あるいはそれがよりよく理解され説明されるための何らの事物を要しない。なぜなら、それが自分自身によって存在する実有の属性として存在する以上、それは自分自身によって認識されるからである。
2. 自分自身によって存在せず、自らが様態となっていてところの属性によってのみ存在する事物。こうした事物はその類としての属性によって理解されなければならない。(KV1/7:46-47)

ここで定義は、「自分自身によって存在する」事物の定義と「自分自身によって存在しない」事物の定義とに区別されている。そして、そのどちらにも「属性」の概念が使用されている。一方では実体に関する属性概念があり、他方で様態に関する「類としての属性」がある。しかし、これは属性概念の二義性を示しているのではない。むしろ、実体に関するにせよ様態に関するにせよ、いずれにしても事物は属性によって理解されなければならないことを示している。なぜなら実体と様態とは別の事物なのではなく（もしそうだとすれば、我々は実体と様態という二種類の存在者を同定していることになり、事物を代理-表象的に把握することになる）、属性によって“一義的”に構成されるからである。^{注21}

自然（＝神）の存在・認識に関して「属性」概念は中心的な役割を担っているのは明らかである。それだけに「属性」という一つの概念に担わされている意味は複雑なものにならざるをえない。一つの実体を構成する属性、多くの属性から成る実体、実在性の度合と属性の多さ。また特性と対比される属性、事物の定義と属性、実体と様態それぞれに関する属性。「属性」概念には様々な理論的諸概念が関係している。以下では、属性概念が他の幾つかの概念と結びついていることに着目し、その結びつきの下で考えられる属性の意味を順に検討する。すなわち、実体との関係、あるいは実体の本質を構成する属性の概念（2.2.）、様態との関係、あるいは類としての属性の概念（2.3.）、実在的に区別される属性の概念（2.4.）について順に検討する。そして最後に（2.5.）、神の定義に使われている「無限に多くの属性」ないし「絶対無限」の概念に触れる。そうすることでスピノザにおける「神＝自然」の構成の問題を浮かび上がらせよう。

ちなみにその際、本稿が手がかりとするのは「真の観念」あるいは「発生論的定義」である。それは、前章で見てきたように、我々のうちに見い出される経験的あるいは実質的な事柄・例示として捉えうるものであり、またスピノザにとってのあらゆる思考の出発点と考えてよいコンセプトだからである。経験的な真の観念が、全く形式的にしか展開されない属性概念に対してどのように関係し、そこからどのような帰結が出されうるのか。これが本稿における定理1-10理解（解釈）のための、いわば賭け金である。

注21) 属性概念の「一義性 l'univocité」については [Deleuze 1968: 36-40] 参照。「諸属性はスピノザによれば一義的な有の諸形式である。そしてそれらの形式は『主語』が変わっても、すなわち、無限の有と有限の有とに、実体と諸様態とに、神と被造物とにそれらの形式を述定しても、その本性を変えることはない」。

2.2. 実体と属性

2.2.1. 内在的現場の構成

属性は実体との関係で定義される。まず『エチカ』に見られる実体と属性の定義とともに、スピノザがある書簡で実体・属性に関係して述べている定義を見よう。

E1d3：実体とは、それ自身において在りかつそれ自身によって考えられるもの、言い換えればその概念を形成するのに他のものの概念を必要としないものと解する。

E1d4：属性とは、知性が実体についてその本質を構成していると知覚するものと解する。

実体とは、それ自身において在りまたそれ自身によって考えられるもの、換言すればその概念が他の事象の概念を包含しないもの、と私は解する。私はまた属性を同じことと解する。ただ属性は、実体にある一定の本性を帰属させる知性の観点から呼ばれる、という違いがあるだけである。この定義は、私が実体や属性をどう解しようと思っているかを十分明瞭に説明しているはずです。(EP9:46)

属性は実体の本質を構成するしかなく、実体の本質は属性によって構成されるしかない。そして実体と属性は「同じこと」である。ここで何が問題になっているのか。まず属性が「実体にある一定の本性を帰属させる知性の観点から呼ばれる *dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis*」という点に注目する。「帰属させる」とは、通常の考えでは次のような認識の働きである。例えば、ある人の挙動に接して「怒っている」と知覚するなら、我々は人に「怒る」という性質を帰属させている。また太陽光線を全反射しているような平面を見て「白い」と言うとき、我々は平面に「白さ」を帰属させている²²。あるいは英語で "It rains". と言う場合に、我々は "it" に "rain" (雨が降ること) を帰属させている。実体に何かが「属する *attributum*」とは、知性の「帰属させる *tribuere*」働きと関係しているのである。すでに実体に何らかの性質が備わっていてそれを理解するのではなく、むしろ知性が構成的に何かを何かに帰属させる場面として、属性概念を考えなければならない。

しかし実体と属性は「同じこと」である。これは「帰属させる」認識の働きから見て、極めて奇妙な規定である。例えば「人が怒る」と言う場合「人」と「怒る」は「同じこと」ではない。ここで「人」は一定の指示対象として、泣いたり笑ったりすることのできる主体（基体）である。だからこそ、その可能性の一つとして「怒る」という性質を付与することができる。これは要するに、ある挙動に接した場面を、不変的な項（自己同一性、基体）と変化しうる項（可能性、性質）とに振り分け、それらを「別のこと」と考え、前者に後者を「帰属させる」という我々の認識の習慣的な働きである。ところが実体・属性の定義は、これを端的に拒否している。従って知性の「帰属させる」働きに関して、こうした振り分けが生じないような場面を考えなければならない。

例えば "It rains". と言うとき、それは確かに "it" に "rain" を帰属させているのであるが、それが言われている場面からすれば、"it" と "rain" は「同じこと」である。この場合、"it" は、雨を降らせたり降らせなかったりする自己同一的・不変的な何か（例えば「天」や「気象」そのもの）を指示対象として示しているのではない。むしろ「雨が降っている場面」そのものを指し示していると考えた方が適切である。それは

注22) この例は、引用した書簡の中でスピノザが実際に示しているものである。すなわち「平滑な面に関して、私はすべての光線が何らの変化なしに反射することと解します。私はまた、白ということをも同じことに解します。ただ白は平滑な面を見る人間の観点において呼ばれる、という違いがあるだけです」。(EP9:46)

“雨が降る”その場面に出会い、我々もまたその場面に内在しているような一つの現場を示している。こうした内在的な現場として、“it”は“rain”と「同じこと」である。また“rain”も、この場合“it”の可能性や性質を示さない。様相の観点からすれば、むしろ“雨が降る”その場面は必然的である。それゆえ“平面”と“白さ”も「同じこと」であるから見なければならない。つまり、我々が太陽光線を全反射している場面に内在する限り、それが“白い”と呼ばれるのである。逆に二つの項を、例えば「平らな板」と色性質の可能性の一つとしての「白色」に振り分けて考えるとすれば、それは内在的な現場の外に出た後づけの、すなわち代理-表象的な把握でしかない。^{注23}

内在的現場は、スピノザの言い方では次のようになろう。すなわち「それ自身において在りまたそれ自身によって考えられるもの」である。場面に内在している限り、その場面の外に出ることができず、例えば雨が降っていない場面はもちろんのこと、雨が降り始めたり止んだりする場面さえも考えられない。従ってもし様々な複数の場面が想定されとしても、それは単に「複数の場면을想定する」という一つの抽象的な場面ではない。複数の場面は場面として分割／合成されえない。スピノザが「自然のうちには同じ本性ないし同じ属性を持つ二つあるいは多数の実体は存在しえない」（E1p5）言うとき、実体の数ではなく、むしろ何であれ一つの現場に内在することが問題になっているのである。また、たとえ属性が区別されるとしても、そこから複数の実体が構成されているとは結論できない（E1p10s）。属性の区別に関する問題は後に検討するが、いずれにしても実体が複数想定されるとき、我々は現場に内在していないのであり、それは属性の概念に矛盾するからである。

2.2.2. 自己原因の論証空間

ところで実体が属性によって原因-構成的に表示されるとは、いかなることか。実体が「原因」の概念と決定的なかたちで結び付けられるのは、次の定理とその証明の箇所である。

E1p7：実体の本性には存在することが属する。

証明：実体は他の事物から産出されることができない（定理6の系により）。ゆえにそれは自己原因である。すなわち（定義1により）その本質は必然的に存在を含む。あるいはその本性には存在することが属する。

まず「実体は他の事物から産出されえない」という結論は、次の公理を土台にして証明されていた。すなわち「相互に共通点を持たないものは相互に他から認識できない」（E1a5）こと、および「結果の認識は原因の認識に依存しかつこれを含む」（E1a4）こと。「相互に共通点を持たない」云々という公理は、内在的現場の概念を示している。また後の公理は、「原因の認識に依存しかつこれを含む」と言われるように、発生論的定義の考え方を公理化していると考えてよい。「他の事物から産出されえない」という結論は、この二つの考え方を結びつけているのである。しかしその次に、他の事物から産出されないが「ゆえに自己原

注23) 実体と属性との関係（およびそれへの知性との関係）について通常二つの解釈の立場が対立する。すなわちエルトマン [Erdmann 1834/1853: 53f.] に代表される「主観的解釈」とクノー・フィッシャー [Fischer 1908: 393f.] に代表される「実在的解釈」である。前者は属性を実体に関する知性の認識形式に過ぎない主観的なものと見なし、後者は属性を実体そのものの実在性を表現する（この場合、知性は属性を主観的に構成するのではなく、属性において一定の本質を実体に「帰属させる」）ものと見なす。今日のスピノザ研究で「主観的解釈」（ないしカント主義的解釈）を取る者はほとんどいない。この解釈上の論争に関しては [河井 1994: 341-344] 参照。本稿では、この対立を「代理-表象的な実体把握」と「原因-構成的」な実体把握の差として考え、属性における表現的な実在性を「現場に内在すること」として考察する。

因である」と言われても、そこに何か具体的・積極的な「原因」が提示されているわけではない。単に“実体は外的原因を持たない”ということの言い換えにしか過ぎない。しかも、すでに自己原因は「その本質が存在を含むもの、あるいはその本性が存在するとししか考えられないもの」(E1d1)と定義されており、そこから実体の存在が証明される。

結局この証明で確認できるのは、“外的原因がなければ自己原因である→自己原因であれば必然的に存在する”という形式的な言葉の移し替えでしかない。従って“外的原因がなければ必然的に存在する”と言うに等しい。しかしまさしくこの形式的変換によって、内在的現場の独自の在り方が提示されている。すなわち外的原因と全く関係しない自己原因-構成的な在り方である。発生論的定義において、外的原因の欠如は、事物の論証的原因-構成に関するある種の仮定ないし虚構でしかなかった。しかしここでは、それが内在的現場の概念と結びつくことによって仮定・虚構の領域から解放される。それはいわば(単なる仮定・虚構ではない)論証空間そのものを構成するのである。論証的な自己原因-構成の現場にある限りでしか、現場は存在しない。そして現場が存在する限り、それは必然的に存在するしかない。またこれを事物の「産出」という言葉に置き換えるならば、それは事物の自己産出的な場面である。

自己原因の概念は、こうした論証空間としての内在的現場を開示し・固定するために、そのためだけに使用されている。そのような形式的な使用以外の意味は見出せない。しかしこれによって、少なくとも事物の自己同一的存在や外的原因(従ってまた外的結果)の存在を代理-表象的に把握するあらゆる手段は、完全に閉め出される。また属性の概念には、それが実体の本質を自己原因的に構成する限りでは、この論証空間＝内在的現場を開示するものとしての形式以外の何も含意されてはいないと考えるべきである。

従って、ここで「実体が存在する」ことの意味も変更されている。それはもはや、我々の認識や推論の外で自存しているものを指して「存在する」と言われるのではない。言い換えると、事物の本質と区別される限りで、それから離れた現実的・偶然的存在を意味するのではない(実体は「本質が存在を含む」限りで存在するのだから)。また、たとえそれが認識内存在あるいは本質存在であるにしても、他の認識内・本質存在(すなわち他の事物)から導き出される(産出される)かたちで存在しているのでもない。むしろ、我々の認識や事物の本質において、それ自身が自ら産み出されている場面があるということ、そうした自己産出の現場が開示されていること、これこそが「実体の存在」なのである。実体が「存在する」と言われると、どうしても何か特別な事物が(認識の外で)自存しているかのように捉えられがちであるが、スピノザの場合、それは全く異なった、むしろそれと逆の意味を示しているのである。それは、いわば理由(＝原因)そのものから産み出される純粋な論証の現場が開示されていることである。その現場だけが「存在する」と見なされているのである。

こうした「自己原因」および「存在」の概念に関する意味の変更を理解することなしに、スピノザの実体概念を理解することはできない。また自己原因＝自己産出(実体)とそこから産出される結果(様態)との区別もできないであろう。スピノザの言葉に従えば、それは「実体の様態的変容 *modificatio* と実体自身とを区別せず、また事物がいかにして生じるかを知らない」(E1p8s2)ということになる。繰り返すが、実体の自己原因性・存在が全く形式的に論証されているということが重要なのである。それは、次の二つのことを含意しているように思われる。すなわち第一に、実体の存在は経験的な事柄を通じて肯定されるものではないということ。しかし第二に、にもかかわらず、直接的にそれが肯定されるものでもないということ。この二点に関して簡単に見ておく。

真の観念や発生論的定義のところ、我々はスピノザが示した幾つかの例（建築士の案出した殿堂、円や球の定義）を見た。それらは具体的に確かめられる「真の観念」の構造を示してはいたものの、我々の経験の中で発見される個々の事例（ケース）に過ぎなかった。つまり経験や仮説の中で、またおそらく瞬間的なかたちで、それなりの論証の現場を我々自らが産み出していること、これだけは示されたのであった。しかし『エチカ』では、その真の観念の形式的な構造だけが提示され展開されている。つまり経験的な真の観念としての自己明示的な論証の現場が、形式的な論証そのものによって肯定されている。それは経験的な真の観念における形式の、その形式性ゆえの自己肯定に過ぎないが、まさしくその形式性がスピノザにとって重要なのである。「実体の存在」において問題になるのは、我々が多かれ少なかれ開示する事例としての論証の現場ではもはやなく、むしろ形式的・普遍的に開示される“論証空間”なのである。

また実体の存在証明は神の存在証明に適用される（Elplldem）。この点で、通常の神の存在証明とも著しい違いをなしている。伝統的な神の存在証明では“神の本質が存在を含む”ことが前提されている。スピノザ自身も『短論文』の時点ではこの前提を受け入れていたように思われる。すなわち「ある事物の本性に属することを我々が明瞭判然と認識する一切を、我々はまた当然その事物について肯定しうる。然るに存在が神の本性に属することを我々は明瞭判然と認識しうる、ゆえに」神は存在する（KV1/1:15）と言われていた。しかし『エチカ』では、神の本質が存在を含むことを直接「明瞭判然と認識しうる」とは言わない。その前に「実体の本質には存在が属する」ことを「自己原因」という形式的概念を介して証明し、これを神の存在証明に用いる。つまり神の存在を最初に直接肯定するのではなく、むしろ真の観念が形式的に開示する自己原因の論証空間をまず示し、その現場として「神の存在」を証明するのである。

2.2.3. 思惟する「自己」の問題

実体・属性の定義およびその展開は、内在的現場を自己原因の論証空間として構成するものである。以上が本稿の理解である。それは、自然における事物の存在を“自己同一性”から“自己産出性”へと捉え直すスピノザの戦略であるとも要約できるだろう。そしてこの戦略に伴って、「自己」の意味、あるいはその所在も移動していると考えなければならない。

すでに本稿では、知性の“自己明示性”という言い回しを用いてきた。また属性は「それ自身によって考えられなければならない」とも言われる。しかし、これら知性や属性の「自己」は、それらの厳密な定義に従うならば、知性や属性そのもののことではない。少なくとも自己同一的な存在として考えられはならない。知性は常に一定の本質を「実体に」帰属させるのであって「自己に」帰属させるわけではないからである。属性も実体と別に自己同一性を保っているのではない。スピノザの実体・属性概念は、通常「知性が事物を認識する」という言い方で暗黙のうちに設定されてしまっている主体・客体の自己同一性に対して決定的な変更を迫るのである。以下ではこの点について、とりわけ思惟する主体として表象されうる「自己」の問題を一瞥し、次節の「様態」に関する考察の橋渡しとしよう。

例えば「私は思惟する」とする。このとき思惟の主体は、通常の意味に従うならば“私”である。ここで思惟することは“私”に帰属させられている。しかしスピノザに従えば、その帰属先は「個々の観念に変容した限りでの実体」である。従って「実体が個々の観念に変容するという仕方では思惟する」と考えなければならない。そこに“私”は登場しない。なるほど“私”は、「個々の観念」の具体的な状況において随伴しているとは言える。しかしそれは「個々の観念」の所有者や思惟の主体としてではない。それは「個々の観

念」が思惟内容として随伴させているもの（例えば「私が灰皿を思惟する」ときの「灰皿」）の立場と、とりわけて異なるものではない。思惟する主体は、もはや“私”や“我々”ではなく「実体」ないしその変容としての「個々の観念」である。

従って「知性が思惟する」という言い方をするとしても、そこに“私・我々”といった主体を設定する必然性は全くない。知性は、いかなる場合においても（“私・我々”を随伴する場合でも）思惟を「実体に帰属させる」だけからである。それゆえ知性は常に「自己」を、通常の意味で言う“私・我々”としての自己とは別の場所、すなわち実体に見出すのである。言い換えれば次のようになる。すなわち、もし“私・我々”が何かを理解する（知性によって認識する）のだとすれば、そのときスピノザ的な意味では、通常“私・我々”という意味で考えられている「自己」とは別の場所（実体）において、知性が思惟していることを「ひとりでに」理解しているはずなのである。それが「精神的自動機械」であるということである。もし“私・我々”が思惟しているとだけしか考えないとすれば、つまり思惟する主体的・自己同一的な働きを想定するとすれば、それはスピノザにとって実体的な自己産出の代理-表象でしかない。

これは逆に言うと、実体がどのような仕方（＝様態）で思惟するかは、通常の意味における思惟する主体に関して全く制約されないということである。だからもし“人は思惟する”と言うのであれば、石であろうと宇宙であろうと思惟する。もちろん誤解してはならないが、ここでスピノザは、思惟の帰属先がどのような事物であってもかまわないと言っているのではない。そうではなく、思惟の様態としての観念の作動を観念の外にある事物（特に人）へと帰属させないこと、これが「思惟する属性」の概念において問題になっているのである。要するに、観念の「内になる」ことが問題なのである。それによって、逆に「観念」は人の帰属物ないし所有物であることから解放され、どのような事物においても観念の肯定／否定する働きが「産み出されている」と考えられることになるのである。

自己同一的な自己とは別の場所にある自己産出的な自己は、先に示した“雨が降る It rains.”という表現を再び借りれば、次のようにも言えるであろう。すなわち“それ（実体）がある様態（例えば“私”という仕方）で思惟している”のである。物体の場合には“それがある様態で延長している”のである。あらゆる観念・物体における自己原因＝自己産出の主体は“それ”であり、観念や物体は“それ”の様態でしかない。一方で、形式的な自己産出の場面が開示されるとともに、他方であらゆる場面の差異が様態として指定される。あらゆる自己同一性が解体されるとともに、それに代わって自己産出的“それ”の変容が問題になるのである。^{注24}

注24) これは上野の『エチカ』に対する読みと呼応する。例えば「スピノザ的主体は無意識の主体である」という言い方〔上野1999: 118〕、また「『エチカ』の中で語っている論証の主体は誰でもありはしない。いやむしろ、それは何か人称的実質を欠いた、名もなき主体のようなものなのだ」といった言葉〔上野1999: 146〕。これらはスピノザの感情論や『エチカ』の叙述スタイル（『エチカ』という書物には著作者、つまりスピノザの名は入れられておらず、ただ『幾何学的秩序によって証明された倫理学』という書名だけであること）に事寄せて語られているが、本稿では『エチカ』の「実体・属性・様態」を軸とする概念・理論において、その“非人称的”構造が読み取れることを示した。

2.3. 属性と様態

2.3.1. 類としての属性

すでに引用した『短論文』で次のようなことが言われていた。すなわち「自分自身によって存在せず、自らが様態となっているところの属性によってのみ存在する事物。こうした事物はその類としての属性によって理解されなければならない」(KV1/7:46-47)。ここでスピノザは「自らが様態となっているところの属性」ないし「類としての属性」という言い方で、内在的現場としての実体＝属性における様々な変容を問題にしようとしている。これは、前節で考察してきた実体に関係して定義される限りでの属性概念とは異なるが、しかし実体の「様態」に関係する限りでの属性概念として一定の内容を含んでいる。言い換えれば「類としての属性」とは、自然の多様性に関する理論的構成を問題するための概念であると言える。スピノザは具体的な「類としての属性」に「思惟」と「延長」の二つを挙げている。そこでまず、これらがどのようにして属性と見なされているのかを見ることにしよう。

E2p1 : 思惟は神の属性である。あるいは神は思惟する事物である。

証明 : 個々の思惟、すなわちこのあるいはかの思惟は、神の本性をある一定の仕方では表現する様態である。ゆえに神には一属性、その概念がすべての個々の思惟の中に含まれており、またそれによってすべての個々の思惟が考えられもするそうした属性があることになる。

証明は「延長」に関しても「同様の仕方ではなされる」(E2p2dem) ので割愛する。さて、ここで「その概念がすべての個々の思惟 *singulares cogitationes* の中に含まれており、またそれによってすべての個々の思惟が考えられもする」と言われているが、これは“思惟の概念は個々の思惟に含まれる”また“思惟の概念によって個々の思惟が考えられる”と言われているに過ぎず、いずれも単なる同語反復でしかない。しかしこの同語反復的な証明からして、少なくとも「思惟」(と「延長」)が限られた一定の事物の「特性」でないことは明らかである。つまり個々のどんな事物に着目しようとも、そのすべてに含まれ、またそれによって考えられる概念があるとすれば、それはもはや「特性」とは言えない。そのような抽象作業によって「類としての属性」の概念が得られるのではない。もちろん単なる「思惟」や「延長」という抽象的概念から、自然における様態(観念/物体)の多様性がアプリオリに証明されるのでもない^{注25}。

では、どのようにして自然の多様性を含んだ「類としての属性」の概念が得られるのだろうか。上の証明を見る限りでは、思惟や延長という属性がどのようにして「自らが様態となっているところの属性」であるのか、決して明らかではない。単に、個々の思惟(観念)や物体を見ればそこに「類としての属性」の概念がある、と言われているだけのようにしか思えない。そこでさらに、スピノザがこれらの属性の様態と見なしている「観念」や「物体」の概念に踏み込んで「類としての属性」の概念を考えてみる。

注25) スピノザがチルンハウスに宛てた以下の書簡文面を参照。「単なる延長の概念だけから事物の多様性がアプリオリに証明され得るかどうかなのかのお尋ねですが、私はすでにそれが不可能であること、従ってデカルトが物質を単なる延長として定義しているのは正しくないこと、それは必然的に、永遠無限の本質を表現する一属性によって説明されねばならぬことを十分明瞭に示したと信じます。しかしこの問題については、もし私に命がありましたら、たぶんそのうちもっと明瞭に貴下とお話出来るでしょう」(EP83:334)。

2.3.2. 物体・観念の再帰的規定

まず延長の概念から。延長の様態は「物体」とであると定義される (E2d1)。物体は「運動／静止、および早さ／遅さに関して相互に区別され、実体に関して区別されない」(E2*lem1)。また「運動／静止している物体は、他の物体から運動／静止するよう規定されなければならなかった、この後者も同様に他の物体から運動／静止するように規定されている、そしてこれもまたさらに他の物体から規定され、このようにして無限に進む」(E2*lem3)。ここには、物体(運動／静止の差異)は物体(運動／静止の差異)によって規定され、その結果や原因も同じく物体(運動／静止の差異)であるといった“再帰的”な規定が示されている^{注26}。物体は物体に規定される限りで物体である。延長の概念が理解され説明(展開)されるとすれば、具体的には、まさしくこの再帰的な場面においてであろう。そこでは、物体の原因・結果をどこまで追いかけても、またどこまで分割(逆に合成)していても、見い出されるのは常に別の物体でしかない。

この場面の中では、延長が「部分から成る」という結論は出てこない(E1p15s)。むしろ「部分」や「アトム」は、再帰的規定の中断によって生じた表象である。あるいは物体の測定可能な量(単位)を抽象的に設定した上で、そこから延長を分割しているに過ぎない(ibid.)。また分割されうる質料としての延長は一つの「全体」と考えられるのだが、これもまた表象である。なぜならそれは、すべての物体の可能な運動を包括する土台として、物体の再帰的規定の外に延長の「全体」を想定しているからである。そのような「静止する物質」としての延長から、諸々の物体の多様な在り方を導き出すことは「全く不可能である」^{注27}。スピノザによれば、自然における全体／部分は様態が識別される中で相対的に決定されるのであり、たとえ物体の全体あるいは「全宇宙」を考えるにしても、それはその部分と同様「一つの個体」(E2*lem7s)としての様態に過ぎない^{注28}。

思惟もまた同様である。思惟の様態は基本的に「観念」と呼ばれる。観念は「精神が思惟する事物であるがゆえに形成する精神の概念のこと」(E2d3)と定義される。ここで観念は「概念 conceptus」として「精神の能動 actio を表現する」(E2d3exp)と言われる。言い換えれば、観念は「働く agere」ものだということである。また「愛・欲望のような思惟の様態、その他すべて感情の名で呼ばれるものは、同じ個体の中に愛され・望まれなどする事物の観念が存しなくては存在しない」(E2a3)と言われる。観念は、何らかの対象(愛され・望まれなどする事象)を伴っている、つまり常に何からの「事物の観念」である。要するに観念とは、何らかの対象を伴いつつ働く(あるいは作動する)ものであると考えられている。

しかし、ここで「精神の能動」と言われているものを、人間の主体的な意志による「行為 action」と単純に見なすことはできない。スピノザは「精神の中には観念が観念である限りにおいて含む以外のいかなる意志作用も、すなわちいかなる肯定ないし否定も存しない」(E2p49)と言う。ところが観念は、ちょうど物体がそうであったのと同じように、「このことまたはかのことを意志するように原因によって規定され、こ

注26) 「再帰的 recursive」規定とは、例えば有理数をどのように四則計算してもその値が同じく有理数でしかないように、要素の集合が閉じたかたちで反復される規定のこと。

注27) この「静止する物質」とは「デカルトが解したような延長」の概念である(EP81:332)とされている。

注28) 自然における「全体／部分」の相対性については、以下の言葉を参照されたい。「私は諸部分の連結ということ、を、単に或る一つの部分の法則や本性が他の部分の法則や本性と適合していてそれが出来るだけ相互に反発しないようになっているということのみ解しています。また全体と部分の関係について申せば、諸物の本性が相互に和合していてそれらが出来るだけ互いに一致する限り、私はその諸物を或る全体の部分と見なし、これに反して諸物が相互に調和しない限り、その各々はそれぞれ異なる観念を我々の精神の中に形成し、従ってそれは部分ではなく全体と見なされるのです」(EP32:170-171)。

の原因も同様に他の原因によって規定され、さらにこの後者もまた他の原因によって規定され、このようにして無限に進む」(E2p48) 限りで観念と見なされる。つまり観念もまた、事物を肯定／否定することが肯定／否定を次々に引き起すような場面として再帰的に規定されている。その限りにおいて、思惟という属性の様態であり、自然における多様性を開き続ける「働き *actio*」ないし作動なのである。

それゆえ、この場面の中では「絶対的な意志、すなわち自由な意志」(ibid.) は存在しない。例えば人間が「思惟する」と言っても、それは別の「このあるいはかの」思惟との関係の中で生み出された結果に過ぎないし、また別の思惟を喚起する限りにおいて思惟するのである。従って、複数の人が次々に何かを肯定／否定することが続くコミュニケーションの場面を、一つの「観念」と見なしでもよい。観念を持つ複数の人がコミュニケーションしているというよりも、むしろその場でやりとりされている諸々の観念の連鎖として、その場面に内在する限りにおいて、一つの「思惟様態」が形成されていると考えられるからである。このことは、例えば「三角形の三つの角の和が二直角に等しいことを精神に肯定させる思惟様態」(E2p49dem) としての観念連鎖と、基本的に異なるものではない。またこうした観念の連鎖が無限に続く想定しても、それはやはり様態である(E1p31)。

ところで、このように物体や観念を「類としての属性」の様態として捉え、それを「ある一定の本質」として実体に帰属させている「知性」もまた観念である。スピノザによれば、知性は「有限なものであろうと無限なものであろうと」(E1p31) 「絶対的思惟」ではなく「単に思惟のある様態」(E1p31dem) に過ぎない。知性は、同じ観念の仲間としての「表象」に対しても、またその対象としての「物体」に対しても、決して特権的(超越的)な地位にあるのではない。知性は“差異(真／偽)を知る知”として自然の様態的な多様性に内在し続け、その作動の「中断のなさ」を実体に帰属させているのである。

様態としての事物(物体・観念)は再帰的に規定されるものであり、その限りにおいて自然の多様性に対して開かれている。このようにして延長や思惟という一定の本質を説明(展開)する「類としての属性」の概念が得られる。そこでは、事物の分割／合成や連鎖がどこか途中で途切れえないのか、そうした差異をすべてを知り尽くすることができるのか、といったメタ次元的・超越(論)的問題、あるいは可能性の問題は全く意味をなさない。むしろ“途切れえない・尽くせない”というかたちで中断することなく規定され続ける場面、その場面に内在する限りでしか「類としての属性」の概念は得られない。

2.3.3. 差異化としての無限様態

スピノザは「類としての属性」における“途切れえない・尽くせない”多様な様態の在り方を「必然的にかつ無限に存在する様態」(E1p23dem) と表現している。これは通常「無限様態」と呼ばれ、これによって様態が自然の多様性に対して“無限に”開かれていることが明確に示される。またこの無限様態は、「ある属性の絶対的本性から直接に *immediate* 生じた」直接無限様態と、「ある属性の絶対的本性から生じたある種の様態化 *modificatio* を媒介にして *mediate* 生じた」間接無限様態とに分けられる(ibid.)。直接無限様態は「思惟においては絶対に無限なる知性、延長においては運動及び静止」と言われ、他方で間接無限様態は、特に思惟や延長における対応には触れられず「無限の仕方に変化しながらも常に同一にとどまる全宇宙の顔 *facies totius universi* である」と説明される(EP64:278)。本稿の理解からすれば、この直接・間接無限様態の概念は、事物の再帰的規定において主要となる差異化の概念と、その差異化によって生じるもの全

体の概念を示していると言える。

すなわち直接無限様態は、事物が“運動／静止する”また“肯定／否定する”（従って純粋な「知性」として働く）といったふうに、事物における一定の差異化の働きそのものを示す概念であると理解できる。それは、事物の性質（あるいは「特性」）として偶然的・可能的に事物に附随するものではなく、事物それ自身における、すなわち「実体」における本質的な様態化の働きであると考えられている。それゆえスピノザは、この無限様態が「ある属性（＝実体）の絶対的本性から直接に生じる」と言う。スピノザにとって、延長における「運動／静止」と思惟における「肯定／否定」は、内在的な論証空間において自然の多様性を展開するための特別な差異概念と見なされていたと言えるだろう。

次に間接無限様態について言えば、それはまさしく上の差異によって、その差異化の働きを「媒介にして生じた」ものである。言い換えれば、自然の多様性として目の前に見えてくる全体、つまり「顔」ないし「姿」となって現れてくる全体である。ここで間接無限様態が「全宇宙」ではなく「全宇宙の顔」と言われるのには、それなりの意味があるように思える。すでに述べたように、スピノザにとって「全体／部分」は相対的な概念である。また「自然の各部分がどのようにその全体と調和し、どのように残余の諸部分と連結するかの認識に関する問題」について「どんなふうにそれらの部分が実際において連結し、また各部分がその全体と調和するかは私も知らない」（EP32:170）と言う。だから「無限の仕方に変化しながらも常に同一にとどまる全宇宙」は、それ自身で実在すると考えられてはならない。我々は、様態的な自然の多様性に関して、一定の差異を介して展開されうる「見え」ないし「顔」の全体にしか関係しえない。こうした配慮がスピノザの言い回しに含まれているように思われる。

従って間接無限様態としての「全宇宙の顔」は表象である。我々がこれを完全に排除するためには「全自然とその全ての部分とを知らなければならない」（ibid.）のであるが、それは我々自身もまたそうした自然の一部であるがゆえに不可能である。従って宇宙の全体は「顔」として表象されるしかない。しかしこの表象は、運動／静止（あるいは肯定／否定）の差異という明確な認識論上の理由によって裏づけられたものであり、この意味で「必然的」な表象であると言える。スピノザは自然の中に「善／悪」「美／醜」「秩序／混乱」といった差異を認めない（E1app）が、それは人がそのような表象的な差異を自然の中に理由なく持ち込むからである。そして自然が「善い／悪い」「美しい／醜い」「秩序ある／混乱している」といったふうに、自然を「特性」として代理＝表象するからである。しかし、こうした代理＝表象的な認識論的機構を批判し、それに代わって「属性」という概念を打ち出したにしても、自然における様態的な多様性の「全体」が表象であることに変わりはない。

2.3.4. 有限様態と特異性

有限様態とは「個物 *res singularis*」として「存在または作用に規定されているもの」（E1p27dem）であり、我々が通常接する具体的な事象のことであると考えてよい。無限様態の概念と並立するかたちで、類としての属性において捉えられる自然の多様性が、この「有限様態」の概念を通して指し示される。スピノザは有限様態が無限様態の「媒介によって生じなければならない」（E1p28s）と言うが、他方で両者は、ある意味で別々の仕方では属性から生じるとも考えられてもいる。例えば「それ（有限で定まった存在を有する事物）は、神のある属性が永遠かつ無限な様態化によって変容した限りでの神ないし神の属性から生じることができない。ゆえにそれは、神のある属性が定まった存在を有する有限な様態化によって様態化した限りで

の神ないし神の属性から生じ、あるいは存在ないし作用に規定されなくてはならない」(E1p28dem)と言われる。分かりにくい言い回しであるが、要するに無限様態(永遠かつ無限な様態化によって変容したもの)と有限様態(定まった存在を有する有限な様態化によって様態化したもの)とが別の仕方「神ないし神の属性から生じる」ことが、ここに見て取れる。無限様態と有限様態の関係をめぐるこの両義性は、何を意味しているのだろうか。

まず事物の有限性に関するスピノザの定義を見よう。それは次のようなものである。すなわち「同じ本性の他のものによって限定されうるものは自己の類において有限であると言われる。例えばある物体は、我々が常により大きな他の物体を考えるがゆえに有限であると言われる。同様に、ある思惟は他の思惟によって限定される」(E1d2)。また一般的に「あらゆる個物、すなわち有限で定まった存在を有する各々の事物は、同様に有限で定まった存在を有する他の原因から、存在または作用に規定されるのでなくては存在することも作用に規定されることもできない。そしてこの原因であるものもまた、同様に有限で定まった存在を有する他の原因から、存在または左様に規定されるのでなくては存在することも作用に規定されることもできない。このようにして無限に進む」(E1p27)と言われる。有限様態の再帰的規定である。

しかしこの規定に基づく限り、有限性と無限性は、事物(様態)において常に同在していると考えなければならない。なぜなら、事物は同じ類における他の事物によって再帰的に規定される限り有限なのであるが、まさしくその規定において事物は、内部においても外部においても常に“無限に”様態的に分割/合成されるからである。あるいは、どのように分割/合成の操作を繰り返しても中断できない、ということが有限な事物の中にすでに織り込まれていると考えざるをえないからである。この意味で、有限な事物の中には常に無限なものが含まれている。

ちなみに、ある書簡で²⁹ スピノザは、この有限事物における無限性を「たとえ最大限と最小限が分かっているとしても、その部分がいかなる数によっても等置し説明することのできないもの」(EP12:53)と言い、それが「数学者たち」によって明瞭に示されていると考える。スピノザによれば「彼らはいかなる数によっても等置されえない、否、存在しうる限りのあらゆる数を超える多くのものを知っている」だけでなく、この無限性を「ものの部分が極めて多いということからは結論せず、むしろ、そうしたものの本性が数の概念と明白に矛盾する」ことから結論している(ibid.:59)。ここには「最大限と最小限が分かって」いる有限な

注29) いわゆる「無限について書簡」として有名なこの書簡で、スピノザは基本的に三つの無限を区別している。すなわち、第一に「その本性上無限であり、いかにしても有限とは考えられない」無限、第二に「それが依存する原因の力によって無限であるが、抽象的に概念するならば部分に分割され、また有限であると見なされうる」無限、第三に「いかなる数によっても等置することができないために無限、というよりむしろ無際限 *indefinita* と呼ばれるが、しかしより大きい/小さいものが考えられうる」ような無限である(EP12:60-61)。第一の無限概念は「実体=属性」および「類としての属性」の概念に、また第二の無限概念はそこから導き出される「無限・有限様態」の概念に、それぞれ相当すると言えるだろう。引用したのは第三の無限(無際限)概念を説明した部分であるが、それは「何の有限性も持たないがために無限である」(ibid.:53)もの、つまり第一の無限概念から区別されるという点で、第二の無限概念と裏表の関係にあると言える。ただ「数によって」「抽象的に概念」しようとしても「等置することができない」というかたちで、逆説的に指し示される“有限における無限”がここで問題になっているのである。このように、第二と第三の無限概念を相互に関係させて理解する仕方については[Macherey 1979: 邦訳 197-205] 参照。

また“有限における無限”概念を、数学における「無理数」や「実数の連続性」と重ね合わせて理解する仕方については[河井1994: 60-74] 参照。本稿が「数によって等置されない」ことを「分割/合成における無限の操作」として解釈するのも、そこに数学的な操作に基づいた連続性の規定を念頭に置いているからである。ただし河井も断っているように、スピノザが「無理数」の存在を知っていたとしても、それを含めた「実数の連続性」が数学的操作として明確に示されるのは数学史の上では19世紀後半(デデキント)である。

事物を単に「部分が極めて多い」という表象からではなく、「いかなる数によっても等置されえない」ことから、つまり分割／合成における知性操作の無限性から捉える視点が示されている。

このように、有限事物の概念は同時に無限なものを何らかの仕方で常に含む。言い換えれば、個々の有限な事物の中に「類としての属性」および「無限様態」（少なくとも「直接無限様態」）の概念が含まれている。また「それによって個々の事物（観念・物体）が考えられもする」（E2p1,p2）のである。しかし、そうだからと言って、決して逆が成り立つわけではない。つまり類としての属性や無限様態の概念から、個々の有限な事物は導き出されるわけではない。より厳密に言えば、類としての属性や直接無限様態の概念をなす「すべてに共通であり、そして等しく部分の中にも全体の中にもあるものは、決して個物の本質を構成しない」（E2p37）^{注30}。この定理はどんなことを意味しているのだろうか。とりわけここで個物の「本質」と言われているものは何を意味しているのか。次のように考えよう。

事物の再帰的規定によれば、我々は何らかの有限な事物にまず着目し、そこから同じ類の別の事物に接続し続けるだけである。そして接続し続ける場面において初めて、我々は類としての一定の属性を自然の中に発見する。この意味で、最初にあるのは「個々の singularis」ないし「このあるいはかの haec, & illa」事物に着目することである。またいくつかの事物において、それなりにまとまった「特異な singularis」関連を見出すことである。それは延長属性で言えば（例えば宇宙や太陽系、また生命個体などの）ひとまとまりの物体の連関であり、思惟属性で言えば観念の一定の連結や連鎖となる。だからこのような事物連関が、それ自体として一定の原因・構成的な振る舞いを示すとすれば、それは類としての属性や差異としての直接無限様態の概念から論理的に導き出されるものではない。

従って「個物の本質」において、その「個々」性あるいは特異性 singularity というものが考えられているのである。スピノザは「事物の本質」について次のように定義している。「それが与えられればある事物が必然的に定立され、それが除去されればそのある事物が必然的に滅びるようなもの、あるいはそれがなければある事物が、また逆にそのある事物がなければそれが、在ることも考えられることもできないようなもの、そうしたものをその事物の本質と私は言う」（E2d2）。つまり、単に「それがなければ在ることも考えることもできないもの」を事物の本質と言うのではなく、事物がなければ本質もないような、そうした特異性としての「本質」をスピノザは考えている。

それはまた「関連づけられた真の観念」に関係させて、次のように説明することができる。例えば「半円が直径のまわりを回転することから生じる球」は一定の観念連結であり、そこから必然的に球の特性に関する多くの他の観念連鎖を導く。しかしそこから立方体やその特性の観念は生じない。つまり球の定義は“一定の観念が一定の観念と連結して一定の連鎖を生む”のであり、それは観念の再帰的規定“観念が観念と連結して観念を生む”における特異な在り方なのである。我々は、球という特異性を直観することなしに、球に関する「関連づけられた真の観念」としての発生論定義を作ることはいできない。

ところで事物の特異性は、事物の「個別性 particularity / 一般性 generality」に関する議論と混同されては

注30) 「すべてに共通なもの id, quod omnibus commune」は、物体論の「すべての物体はいくつかの点において一致する」（E2*lem2）、「なぜなら、すべての物体は同一属性の概念を含むという点で一致する。次にそれらは、ある時は穏やかに、あるときはすみやかに運動しうるという点で、一般的に言えば、ある時は運動しあるときは静止しうるという点で一致する」（E2*lem2dem）という定理・証明からきている。つまりそれは「類としての属性」および「直接無限様態」のことである。またこれはスピノザの認識論上の用語である「共通概念 notiones communes」（E2p40s2）にも関係する。共通概念については本稿第3部で詳しく検討する。

ならない。事物における個別／一般は、類としての属性概念の中で様態の再帰的規定が中断することから生じる。事物の個別性とは、常に何かの一般性の下に把握されるものであり、知性における無限の再帰的規定の働きを断念したところに生じる表象でしかない。しかし特異性は、事物が何らかの「類としての属性」において他の事物によって無限に規定されるという条件の下で、決して一般性に解消されない何かすでに定立され、生み出されていることを意味する。事物の特異性は、類としての属性に基づく限り、決して一般的な特性の下で代理-表象されるものではない。スピノザにおける有限様態ないし「個物」の概念は、類としての属性および（直接）無限様態との関係において、この特異性を指し示すのである。

2.3.5. 様態的区別

自然における多様性は、このような無限・有限の様態として展開される。もちろんこの多様性は、それが様態である限り、実体に関して区別される多様性ではない。本稿では、それを“差異”という言葉によって表現した。スピノザの言い方に従えば「様態的区別」である。そこで、この様態的区別に関して簡単に触れておこう。まず上に考察してきたように、類としての属性から直接生じた様態的区別を通して、物体における運動／静止、観念における肯定／否定の多様性が開かれる。さらに「すべての物体」や「全宇宙」という言葉（これもまた様態的区別である）によって、自然の全体が（類として）開かれる。しかしまた、こうした無限様態を構成する特別な様態的区別の他にも、我々は様々な区別を用いて、自然における個々の事物を認識している。スピノザは、こうした認識を一括して「思惟の様態」と呼ぶ。

思惟の様態には、観念における肯定／否定の様々な様式が含まれる。そしてそのほとんどは（おそらく真／偽の差異を除くすべての差異は）「表象」に陥る危険をはらんでいる。あるいは、もっぱら事物を表象するために用いられるようなものである。スピノザの整理に従えば「認識された事物をより容易に記憶に保存し、表象し、説明するのに役立つ思惟の様態」があり、一般に「思惟の一切の変容、つまり知性、喜び、表象等々」（CM1/1:233）であると言われる。すでにいくつか言及してきた「類／種差」「全体／部分」「善／悪」「美／醜」「秩序／混乱」「一般／個別」といった差異は、「認識された事物をより容易に記憶に保存」するか「表象」するのに役立つ思惟様態であると言える。また「事物を説明するのに役立つ」思惟様態として、スピノザは「時間、数、尺度」（ibid.:234）といったものを挙げている。

ここで注意しておきたいのは次のことである。スピノザにおいて、こうした「様態」の多様性が開かれるのは、内在的現場としての実体＝属性においてである。言い換えれば、様態的区別（差異化）の主体は、あくまで「実体」であって、例えば人間や言語が差異を用いて事物を分節化するといったふうに、単純にイメージするわけにはいかない。確かに我々人間は、例えば「類／種差」「善／悪」といった言語的分節によって世界や事物を認識する。あるいは、我々人間が「喜び／悲しみ」といった分節によって自分自身の生を差異化する（これが「感情」である）。そのような考えるのは間違いではないし、思惟様態の概念はこのような認識論的な差異化の問題をきわめて明瞭に示唆しうるものである。しかし、スピノザの理論に厳格に従うならば、この「我々人間（そのほか「言語」でも何でもよいが）・・・する」といった命題自体が「実体」の仕業として実体に帰属させられるのである。また、このような自然の様態的多様性（差異）に関する内在的構成を、例えば“自然が全体として自らを多様化＝差異化させている”という全体論的な把握と見るのも、やはり不十分である。なるほど「全宇宙」は間接無限様態として表象されるが、しかし「全体」とは一つの思惟様態に過ぎないのであって、それを「実体」と同一視するわけにはいかないからである。また

“実体＝全自然”というかたちでスピノザの実体を解釈するならば、事物の「特異性」の問題が、すべて単なる「部分」として処理されてしまうことになる。

本稿では、こうした全体論的理解に陥らないために、実体を「内在的現場」あるいは「論証空間」という表現を用いている。我々の理解では、スピノザにおける「実体」（＝属性）とは、自然の全体でも部分でもなく、自然の多様性と特異性が「様態的区別」として生み出され、論証され続ける限りで「自己原因」であるような、一つの「場面」ないし「現場」なのである。

2.4. 実在的区別

2.4.1. 内在の形式化

これまで「実体と属性」および「属性と様態」に関するスピノザの理論的展開を見てきた。それは、内在的現場の自己原因的な論証空間の開示と、その中における様態的な多様性・特異性に関する理論であると要約できる。また「真の観念」と関係させて考えると、次のことが言える。すなわち、内在的な論証空間とは真の観念の経験的な在り方を形式化したものであり、様態的特異性とは真の観念における「特殊的肯定的本質」（TIE98）把握をすべての有限事物（＝個物）に対して適用化したものである。つまり「方法」が真の観における事実ないし所与性から出発したのに対して、『エチカ』は真の観念における「実体・属性・様態」の理論としての形式的構成から出発する。いずれにしてもスピノザは、真／偽を知る知としての「真の観念」を一瞬たりとも手放していない。しかし議論の構造は全く異なっている。つまり『知性改善論』では事実としての真の観念の“内になる”ことが問題であった。逆に『エチカ』では、どのようにして真の観念を“形式の内に生む”か、これが問題になっているのである。そしてこのような内在の形式化において、事物を原因-構成的に表示する「属性」概念は、いわば蝶番の役割を果たしていると言える。

以下では、実体や様態との関係に続いて、この「属性」概念そのものが、どのようにして真の観念の内在性を“形式の内に生む”かを考察するであろう。そこでは、最初に述べておいた属性概念の「区別」に関する議論が焦点となる。すなわち属性は実在的に区別される。実在的区別とは「一が他の助けを借りずに考えられる」（E1p10s）区別であり、この意味で、区別された各々の属性は「それ自身によって考えられなければならない」（E1p10）と言われる。こうした事柄は、内在的現場としての論証空間を構成する属性の概念から自然に導き出されることであろう。実際スピノザは、この定理を実体と属性の定義から直接導きだしている（E1p10dem）。しかしここから次のように言う。「実体の持つすべての属性は常に同時に実体の中に存し、かつ一が他から産出されず、各々は実体の実在性あるいは有を表現するからである。ゆえに一実体に多くの属性を帰することは少しも不条理ではない」（E1p10s）。

いったい、実在的区別される「多くの属性」とはいかなることなのか。ここでも我々は「真の観念」を頼りにするであろう。すなわち、属性における実在的区別に向かう前に、まず真の観念とその対象との間における実在的な異なりを考えることから始める。

2.4.2. 観念／対象の實在的異なり

スピノザは、真の観念とその対象について、それらが互いに「異なるあるもの」であることを強調し、その限りにおいて観念や対象が「何らかの有を持つ」とか「實在的なあるものである」と言う。例えば「知性の外に明瞭判然と、すなわち真に知覚される事物は、観念と異なるあるもの *aliquid diversum ab idea*」であり、それは「知性の外に何らかの有 *aliquid esse* を持つ」（CM1/2:238）と言う。また「真の観念はその対象と異なるあるもの *diversum quid a suo ideato*」であり、それは「それ自体で見れば、實在的な、また理解されうるあるもの *quid reale, & intelligibile* であろう」（TIE33）と言う。こうした“異なり”は、我々の事物認識における経験から容易に確認できることである。我々が目の前に何かを知覚しているとき、その何かは、明らかに知覚作用と異なる實在として区別されている。またその知覚作用も、そうした知覚を知覚すること（観念の観念）によって、明らかに対象と異なる實在的なあるものとして区別される。

しかしこの“異なり”は、すでに述べた様態的区別とは全く別様式の区別である。例えば三角形／四角形、人間／猿、嬉しい／悲しい、といった区別は、何らかの同じ類やカテゴリーを前提にしている。そうした抽象的同一性の視点からのみ、種差や下位区分として眼前に並んで顕在化している差異である。また物体における運動／静止、思惟における事物の肯定／否定にしても、それらが「類」としての属性の概念を含むとはいえ、我々の眼前に展開されている差異に基づいている。これに対して観念／対象の「異なり」は、何かを實在するものとして認識している場面、その場面そのものが表現する相互排除的な異質性を示している。つまり観念とその対象とは、異なる實在性として相互に排除し合い、排除することによって自らの實在性を示すのである。従って、一方の實在性が際立っている（区別されている）ときには、他方の實在性はその場面に潜在するというかたちでしか感受されえない。

それゆえにこの“異なり”を理論化するのは困難であり、十分な注意を必要とする。なぜなら、例えばいま“一方／他方”の實在性といった言い方をしたが、それはすでに相互排除的な異なりを、まるで「實在性」という抽象的同一性の視点から見た差異（一／他）として扱っているように見えるからである。まして實在性が“いくつあるか”と考え、實在性 *a, b, c,...* といったように数えることは、多数の實在性が顕在的・様態的に差異化されない以上、極めて奇怪な操作と言わざるをえない。しかし、我々が言語を用いて何らかの差異を語る場合には、このような事態は避けられないことでもある。にもかかわらず観念／対象の“異なり”は、顕在化する様態的差異とは別様の差異として、一つの場面に潜在する。こうした「實在的な異なり」の概念を理論的に押し進めると、どのような帰結が導かれるのか。

まず観念の實在性を見よう。真の観念は真／偽を自ら区別する。あるいは「観念の中には、真なるものを偽なるものから区別する實在的なあるものがある」（TIE70）。これは「対象とは異なる」「實在的なあるもの」として、観念が實在的に際立っている場面を示している。ここには、實在的に対象と異なる観念の在り方、ないしその条件が示されている。それは、単純な観念における真理の自己確實性だけを示すものではない。すでに発生論的定義で触れたように、一定の原因を構成している概念連結もまた「真の知覚」であり一つの真の観念である。さらに、観念が「諸々の結果を正しい秩序に従って導きだすとき」（TIE61）あるいは「認識が原因から結果へ進む」ように「一定の法則に従って活動」しているときにこそ、まさしく「精神的自動機械」として真の観念である（TIE85）。スピノザは観念の實在性を、観念あるいは観念連結における作動（働き・活動）として捉えている。従って實在的な異なりは、観念が事物に関する真／偽を見分け

ながら「何らの中断なしに首尾よくそれを続けていける」（TIE61）限り、その作動の場面において形成されていると考えなければならない。

作動している真の観念において、その「対象との一致」は二次的な問題である（E2d4exp）。観念は、他の観念とどのように連結するかによって自らの実在性（あるいは真偽の確信）を得ているのであり、対象とどのように関係するかによってではない。従ってここでは、観念／対象ないし認識／存在の区別に基づいて、それを関係させることによって真理を語ろうとするすべての問題が無効になる。つまり真理の条件を対象・存在に還元すること（存在論）も、逆に観念・認識の作用に還元すること（認識論）も、実在的な異なりをすでに形成され固定された差異として眼前に表象してしまっている。様態的区別と混同しているのである。しかもそれを、いわば打ち消す（いずれかの実在性に還元する）ことによって真理を条件づけてしまっている。スピノザにおいて、実在的な異なりは真理とともに観念の作動によって形成されるのであり、この活動があるからこそ、観念／対象、認識／存在の実在的な差異を前提にした「一致」が（二次的なあるいは「外的特徴」として）問題にできるのである。

2.4.3. 観念／事物の反転性

こうした「観念の作動＝観念の実在的な異なりの形成」を前提にするならば、それを観念の対象である「事物の活動」の問題として言い換えても、理論的には何の支障もない。つまり“観念の作動が対象との実在的な異なりを形成する”と言っても、逆に“事物の活動が何らかの実在的な異なりを形成するのであり、観念の作動はその一つである”と言っても問題は「同じ」である。なぜなら実在的な異なりは常に一つの場面において形成されているのであり、それを観念の側から記述しようと対象（事物）の側から記述しようと、そこで生じている秩序・連結の具合は「同じ」である。つまり、

E2p7：観念の秩序・連結は事物の秩序・連結と同じである

Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.

スピノザはこの定理を、「結果の認識は原因の認識に依存しかつこれを含む」（E1a4）ことから「明白である」と、あまりにもあっさり証明している。ここで証明に使われている公理は、以前にも少し触れたように（2.2.2. 自己原因の論証空間）、発生論的定義の考え方を公理化したものであると考えられる。つまり概念と事物存在との関係ではなく、概念と概念との連結の仕方だけを原因-構成的に肯定する（「球が半円の回転から生じる」と定義する）ならば、その論証場面に内在する限り「結果の認識は原因の認識に依存しかつこれを含む」のは当然のことである。さらに、これも何度か触れたように、知性が「首尾よく」中断することなく作動する限り、その対象においても「一定の諸結果を一定の法則により動かすべからざる連結において生む」のであり「引き続き同一の諸結果を想念的に形成していく」（TIE61a）と考えられている。この意味で、上の定理における観念の秩序・連結と事物の秩序・連結の「同じ」は、スピノザにとってほとんど自明の事柄であったと思われる。

しかしそれよりも重要なことは、スピノザがこの「同じ」を梃子にして、観念／事物における秩序・連結の等価交換性を定理化しているということである。つまり上の定理は、観念／事物における秩序・連結が単に‘同一’だと結論しているのではなく、むしろ‘同じようにある’のだから入れ替えてもよい、という理

論的な交換操作の可能性を規定しているように思われる^{注31}。それは、この定理が観念／対象という対概念を使わず、「観念／事物」という対とも言えない対を使用していることに表れている。「観念」は「物体」などとともに「事物」である。だから、観念の作動は事物の活動における一つの実在的な際立ち方に過ぎないし、逆に事物の活動は観念が作動する限り、観念の秩序・連結と「同じ」結果を生む。真の観念の作動に基づく限りそうとしか言えないし、そう考えることでしか事物の活動を記述できない。この両方の「同じ」事態とその入れ替えの可能性が、この定理において示されている。

こうした理解に従うならば、定理7は、何かの論理的な帰結というよりも、むしろ「真の観念」の作動における対象の形成を、「事物」の活動の概念を通して示した一つの“方程式 equation”であると言えるだろう。それはやはり真の観念の形式化なのである。しかも単なる形式化ではない。真の観念が自らを事実（事物の活動）と考えても、あるいは形式（作動そのもの）と考えても「同じ」ことである。そのような事実を形式化しているのであり、そのような形式を事実（事物）と見なしている。従って上の定理は、観念／事物における秩序・連結づけの「平行性」を示すというよりは、むしろ、

秩序・連結づけ [観念が作動する ⇔ 事物が活動する]

という理論的な「反転性」を示す方程式と考えた方がよい。少なくとも「秩序・連結 ordo & connexio」という言葉を、何らかの活動的な営みとして、また実在的異なりの形成の問題として理解しなければ、この定理を観念／事物の単なる“対応説”と区別できなくなってしまう。対応説は、観念の「対象との一致」に依拠しており、それは上に述べたスピノザの理論とそぐわない。それはどうしても、観念（事物）と対象（事物）との様態的区別に基づいた関係づけの問題に還元されてしまうからである。また秩序・連鎖の「平行性」をイメージするとなると、観念と事物との間の実在的な相互排除の関係が見失われる。

このような観念／事物における反転性は、例えば次のようなスピノザの言葉にも読み取れる。「事物についてあることを肯定ないし否定するのは我々ではなく事物自身であり、この事物自身が我々の中で自身について、あることを肯定ないし否定するのである」（KV2/16:83）。比喩的に言えば、観念の作動（事物を肯定ないし否定すること）は、その対象である「事物」をいわば鏡像とし、自らの作動について「事物自身が肯定ないし否定すること」として確認するのである。しかしスピノザは、ここから観念作動における鏡像的な自己同一化のドラマや観念／事物（あるいは自己／他者）の弁証法を展開させるのではない。むしろ単純で形式的な「観念⇔事物」の反転方程式として提示するだけである。

ところで、ここで「事物の秩序・連結」と言われているときの「事物」の概念には注意を要する。というのも、この「事物」の概念は、何らかの活動として観念の実在性ととも不定の実在的異なりを常に潜在させているからである。あるいは観念の実在性は、そうした「事物」における不定の実在性の一つである。ここに“異なる（多数の・不定の・何らかの）実在性を持つ事物”という概念が示されている。それは先に述

注31) この定理は "idem cum ~ esse" (～と同一である) ではなく "idem ac ~ esse" (～と同じようにある) という表現を用いている。細かな見方かも知れないが、観念の秩序・連結と事物のそれとが「同一」であると直には言えない表現である。この定理は、後に考察するように、実在性における「～すればするほど～である」という表現、さらに心身における「～と同じように～である prout..., ita...」(E5p1) という表現へと展開される。この意味でも、この定理は「同一性」の帰結ではなく、むしろ「同様性・同等性」を梃子にした（実在的に異なるものの）発展的な記述可能性の定式化であると見なければならぬ。

べた“様態的差異とは別様の差異”の考えを、少なくとも理論的に含意するという意味で、自然の新たな多様性を記述するための決定的な概念であると言える。この概念は「事物」における実在的異なりの種類、程度、程度の変化などに関して、全く不定であることを最大の特徴とする。しかし、まさしくその不定性ゆえに、自然の多様性を柔軟に記述することを可能にする^{注32}。このような不定の実在的異なりは、どのようにして示されうるのだろうか。

2.4.4. 実在性＝力能の程度

事物における“不定の実在的異なり”は、基本的に「程度」の多少によって示される。スピノザは「～すればするほど～である *quo plus ~, eo plus..*」という構文を用いることによって、この“実在的異なり”のありようを（それが“不定”であることを正確に含意させたまま）厳密に定式化しているように思われる。それを『エチカ』前半部分（第1-2部）の中から、いくつか拾い上げてみる。

- E1p9 : 事物が多くの実在性ないし有を持つほど、それだけ多くの属性がその事物に帰せられる。
- E1p11s : 事物の本性に多くの実在性が帰するほど、事物はそれだけ多く存在する力を自身に持つ。
- E1p16d : 事物の定義が多くの実在性を表現するほど、言い換えれば定義された事物の本質が多くの実在性を含むほど、それだけ多くの特性を結論する。
- E2p1s : 思惟する実有が多くを思惟しうるほど、それだけ多くの実在性あるいは完全性を含む。
- E2p13s : ある観念の対象が他の観念の対象よりも優秀で多くの実在性を含むほど、その観念も他の観念よりもより優秀でより多くの実在性を含む。

着目されている事柄は少しずつ違うが、ここで実在性の異なりが定式化されている。簡単に言ってしまうと、事物は“多かれ少なかれ”実在的だということである。我々が何かを認識しているとき、“多かれ少なかれ”事物（例えば我々の身体）が活動している。また認識の作動（あるいは「定義」という論証活動）はその程度を表現する。しかしさらに、この構文に基づく「程度」の示し方は、先に述べた“観念⇔事物”の反転方程式を、顕在化しえない実在的差異の様式に即して厳密に提示したものである。つまり“観念が作動すればするほど⇔それだけ事物が活動する”という定式である。これは次のようにも言えるであろう。すなわち、観念の作動において顕在化した差異（ X/X' ）と事物の活動において顕在化した差異（ Y/Y' ）との反転可能な参照関係（ $X/X' \rightleftharpoons Y/Y'$ ）を示すような方程式への発展である。こうすれば、たとえ顕在化している様態的差異（ $X/X', Y/Y'$ ）しか見えないとしても、実在的“異なり”を「程度」の差として形式的に提示することができる。いま一度この方程式の発展を示しておく、

秩序・連結づけ [観念が作動する ⇔ 事物が活動する] ($X \rightleftharpoons Y$)

秩序・連結づけ [観念が作動すればするほど ⇔ 事物が活動する] ($X/X' \rightleftharpoons Y/Y'$)

さらに次のことにも注意したい。すなわち、ここで実在性の程度が「存在する力 *vis, ut existat*」あるいは

注32) この概念が、自然の多様性の記述に関して、どれほどの射程を持つかを考えるのは興味深い、それを検討することは本稿の意図を越える。ただ『エチカ』において“人間”が、この「事物」概念に基づいて記述されていることは明らかである。“人間”とは精神と身体という異なった実在性（ないし完全性）を持つ「事物」である。それは次に示す「力能」の程度概念、さらに自己保存活動（＝コナトゥス）の概念、またその程度の増減（活動力の増減＝ある完全性から別のより多い／少ない完全性への移行）を示す「感情 *affectus*」の概念を通じて記述される。それは本稿の第3部で検討されるであろう。

「思惟しうる posse cogitare」ことの程度に言い換えられている。別の箇所では「存在しうることは力能である posse existere potentia est」(E1p11dem)とも言われる。スピノザにおいて「力、力能 vis, potentia」は重要な概念であるが、それはこの概念が「程度」としての實在的異なりを単純なかたちで示すからである。つまりそれは、反転可能な参照関係の定式を前提にした上で、一つの事物が實在的異なりの何らかの程度であることを、自らの様態的差異を通して端的に示す概念である。

しかしそれは、事物の可能性 possibility や思惟が所有する能力 faculty の程度を示すのではない。可能性の概念は、通常は現実性との対比で用いられる。つまり“多くの可能性の中から何かが実現した”というふうに、事物が起こりうる範囲や文脈を固定して事物の生起を記述するための枠組を指定する概念である。また、そうした範囲や文脈が人や神の“意志する能力”として抽象化され、何かを「為さずにおくことができる」(KV1/4:36) ことを含意した概念になる。要するに、事物の生起とそれが起こりうる範囲・文脈を振り分け、その振り分けによって事物の生起や行為を説明しているのである。それは、事物存在とその特性の表示、事物の類／種差による定義などと同じ構造を持つ。

これに対してスピノザの「力・力能」の概念は、常に一つの場面におけるその場面自身の必然的な生起を示す。それは事物が自ずと生起している「存在しかつ活動する」力(E1p34dem)である。そこでは、事物の生起とそれが起こりうる範囲・文脈は分離していない。むしろ、事物が存在し活動している(また思惟している)場面のうちには、すでにその事物自身による範囲・文脈の選択が含まれている。そうした自己選択的な必然性としての事物の力・力能である。それは自らの存在(値)が自らに関係するという意味で、また自らの存在のうちに顕在化しない何らかの程度を示すという意味で、「累乗・潜勢 power, Potenz」の概念に近いと言える。

さて、こうした實在性、完全性、力能といった概念と並んで、属性の概念も上の定式の中に組み込まれている。これらの概念は、實在的異なりを程度として含意するという意味で、基本的に同じことを示している。従って属性が實在的に区別されると言っても、それは常に「程度」として区別されるのであり、事物が實在的異なりを“多かれ少なかれ”形成しているということだけを意味するに過ぎない。もちろん、ここから「多くの属性 plura attributa」という言い方がされるにしても、それを「数によって等置し説明する」ことはできない。いずれにしてもそれは、観念や事物における顕在的・様態的差異の反転可能な参照関係の中で示されるしかないからである。そしてこの限りにおいて、「一実体に多くの属性を帰することは少しも不条理ではない」(E1p10s)という言明も理解されなければならない。

しかし、このように實在的異なりを、おしなべて「程度」に還元してしまうことには、実は微妙な問題が含まれている。というのも、最初我々が属性の實在的区別に言及し、また観念／対象における實在的異なりに言及したとき、そこには特定の属性なり實在性の“特定”も含意されていたのだが、最後の結論になってそれらはすべて「程度」の問題になってしまっているからである。属性が實在的に区別されることには、思惟や延長を属性として特定することが含意されているはずである。また観念／対象の實在的異なりにおいても、少なくとも「観念の實在性」は特定されている。しかしまた、この特定は、同時に相互排除性として不定性も含意していたのであり、そこから「程度」としての属性・實在性も理論化できたのである。

従って議論の全体として見れば、スピノザの「實在的区別」の概念には、常に二つのことが同時に含意されてると考えなければならない。すなわち、ある属性・實在性を特定すること、および不定の「程度」とし

て特定しないことである。しかしこれは矛盾ではない。むしろ、実在的区別の概念として相補的な含意なのである。つまり我々は属性・実在性を特定することなしに、そもそも不定の実在的異なりを感受することはできない。逆に、不定の実在的異なりを感受することなしに属性・実在性を特定することはできない。もしこの相補的な含意を見落とすならば、自然における多様性も見失われるであろう。実在的区別を属性・実在性の単なる特定の問題にしてしまえば、それはすべてを様態的区別に還元することに等しい。逆に単なる不定の程度の問題にだけ着目すれば、それは様態的区別の背後に何か“語りえないもの”を想定する神秘主義に終わりかねない。スピノザの「実在的区別」は、この両方を打開する概念なのである。

それゆえ属性を、思惟や延長といった「類」として同定することと、不定の程度という意味での「多くの属性」として感受することは、相補的である。従って、ここにある“二つの類としての属性”と“多くの実在的に異なる属性”とを、いずれも数的に示されているからといって“一、二、三・・・多数”といったように移行させることはできないであろう。おそらく“多くの類としての属性”という概念も、また“二つの実在的に異なる属性”も不可能である。むしろ一つの類としての属性における様態の中にも、程度として実在的に異なる多くの属性（この場合には「実在性」や「力能」の概念を使用する方が適切であろうが）を考えることができる。逆に、程度としての属性に着目するならば、我々はどのような類としての属性において様態を把握しようとも「同一事物の相互継起」（E2p7s）を見い出す。

2.5. 内在的自然

2.5.1. 絶対無限への論証

神は「絶対に無限な実有、言い換えれば各々が永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成る実体」（E1d6）と定義される。ここで「絶対無限」あるいは「無限（に多く）の属性 *infinita attributa*」という概念が登場する。この概念を検討するために、これまで考察してきたことを振り返ることにしよう。我々は属性概念が「実体」「様態」「実在的区別」の概念と結びつくことを手がかりにして、以下の三つの事柄を確認した。

- A. 事物を実体的に、すなわち内在的な現場の自己原因的論証空間として開示すること
- B. 事物を様態的に、すなわち自己の類における無限の再帰的規定として展開すること
- C. 事物を実在的に、すなわち不定の実在性の累乗・潜勢的な程度として区別すること

これらは、事物の多様性を原因-構成的に表示するための諸条件をなしている。しかしまた、それぞれ制約を伴ってもいる。事物が自己原因の論証空間として開示されると言っても、それは“外的原因を持たない”ことしか含意していない。また事物が様態的に無限に展開されると言っても、それは一定の「類」においてという制約が必ず伴っている。さらに、事物の実在性ないし力は、常に“多かれ少なかれ”という不定の「程度」の差として感受されるしかない。これらは、自然を構成する条件であるとはいえ、それらが各々個別的に考察される限りでは、単なる形式的な条件に過ぎないのである。

ところでスピノザは、この三つの形式的条件を一つの論証の契機と見なし、それによって「絶対無限の神」の存在を論証する。この論証は、我々が最初に見ておいた『エチカ』第1部定理1-10の過程、およびそ

れに続いて遂行される定理11の「神の存在証明」に相当する。ある書簡では、それがもっとコンパクトなかたちで示されている。ここで (1) (2) (2') の符号は引用者が便宜的に付けた。また (2') は (2) の言い換えとしてスピノザが一つ後の書簡で説明しているものである。

- (1) 必然的存在を含むすべてのものは、何らかの不完全性を自らのうちに有することができず、純粋な完全性のみを表現しなければならない。
- (2) さらに、ある実有が自己の力能、自己の力によって存在するということは完全性からのみ生じうるのだから、この帰結として、もし一切の完全性 *omnes perfectiones* を表現しているわけでもないある実有が自己の本性によって存在することを我々が認めるならば、我々はまた一切の完全性を自らの中に含むかの実有もまた存在すると認めなければならない。(EP35:182)
- (2') もし我々が、自己の類においてのみ無限かつ完全であるところのある事物が自己の能力によって存在することを認めるならば、絶対に無限かつ完全な実有の存在も認めなければならない。私が神と名づけるのはこうした実有のことである。(EP36:185)

まず (1) の「必然的存在を含むすべてのもの」とは、上に示した契機 A に相当する。すなわち「自己原因」としての実体のことである。それは「純粋な完全性のみを表現する」と言われるが、この言明は「一切の完全性を表現しているわけでもないある実有」(2)、あるいは「自己の類においてのみ無限かつ完全であるところのある事物」(2') と言い換えられている。つまり契機 A は「純粋な完全性＝自己の類においてのみ完全」という表現を媒介にして、契機 B に重ね合わされる。ところで、ここに「自己の力能、自己の力によって存在する」(2) という言明が加わることによって、つまり契機 C が加わることによって「一切の完全性を自らの中に含むかの実有」(2) ないし「絶対に無限かつ完全な実有」(2') の存在が「認められなければならない」と結論される。要するに契機 A, B, C を論証において経由するならば、自ずと「絶対無限」の存在が結論される。言い換えれば、我々が実体・属性・様態の概念の示す形式的条件に従って事物を構成していくならば、我々は自ずと「神」を論証してしまうのである。

この論証に疑問が投げかけられるとすれば、それはおそらく次の点であろう。すなわち「一切の完全性を表現しているわけでもないある実有」から、どうして「一切の完全性を自らの中に含むかの実有」が結論されるのか。「一切であるわけではない」ものから「一切を含む」ものを論証できるのだろうか。しかしすでに考察したように、我々が特定の「一切の完全性を表現しているわけでもない」属性の中に、不定の異なる程度として実在性＝完全性を感受しているとすれば、またこうしたことを「一切」と呼ぶとすれば、この結論を怪しむ理由はない。つまり、特定の(一つの)属性の中にすでに不定の(多くの)属性が認められるとすれば、それらが一つの実体(内在的現場)に属すると考えても「少しも不条理ではない」(E1p10s)。またそこに、程度として「それだけ(多く)の属性 *plura attributa*」が認められることほど「自然において明瞭なことはない」(ibid.)。このことを怪しむのは、実在性＝完全性の「程度」を「数」あるいは「全体／部分」という様態的区別によって表象しようとするからである。

しかし、それでもまだこの論証には、何か“飛躍”があるように感じられる。上で「こうしたことを『一切』と呼ぶとすれば」とただし書きを加えたのもそのためである。それは要するに「～すればするほど」から「一切」の完全性への飛躍、「それだけ(多く)の属性」から「無限(に多く)の属性」への飛躍である。しかも不思議なことに、この飛躍はスピノザの論証過程を詳しく検討すればするほど越え難いように思えてくる。つまり、上の書簡のように数行で論証が行なわれる場合にはそれほど違和感を持たないが、スピノザが『エチカ』第1部冒頭の11個の定理を使って論証する場合には、かえって「それだけ多く」から「無

限に多く」への違和感が強まり、スピノザの読者としてその論証を整合的に辿ろうとすればするほど、この飛躍はどうしても最後に残る難点であるように見えてくる。従って「できるだけ早く、こうした完全者の認識へ到達すること」（TIE49）が肝要なのかも知れない。しかし早かろうと遅かろうと、絶対無限への論証には飛躍があるのではないか。

ある意味で、スピノザにおける「絶対無限」の概念は、この“飛躍”そのものを指し示している。スピノザが「自己の類における無限」から区別して、わざわざ「絶対」無限という言葉を使うのもそのためであると考えられる。ところが、この絶対無限への“飛躍”は論証によって結論されている。実体と「自己の類における無限」としての特定の属性を「もし認めるならば」、「絶対に無限かつ完全な実有の存在も認めなければならない」のである。だからここで、論証と飛躍に関する一種のパラドクスが示されているとも考えられる。つまり飛躍のない論証を行なうことが、論証における飛躍を行なうことで“も”ある。あるいはこうも言えるだろう。絶対無限への論証に飛躍があるのではなく、むしろ絶対無限への飛躍を必然的に生むような論証がここにある。

2.5.2. 自然の構成＝生成

この“飛躍”は、もちろん超越的な神への飛躍と混同されてはならない。論証手続なしに神の存在を直接肯定すること（超越的存在を認めること）と、絶対無限への論証（＝“飛躍”）手続によって「神」の存在を肯定することは、全く異なる肯定である。後者の肯定は内在的神ないし内在的自然の肯定と呼んでよいと思われるが、しかしそれはどのような意味で《内在》的なのか。最後に、この点を『エチカ』第1部冒頭の諸定理に戻って確認する。

絶対無限への論証は、すでに見てきたように「真の観念」から引き出された諸条件を連結づけることでしかない。またこれらの諸条件は、自然や自然における諸々の事物の多様性を構成するとはいえ、あくまでも真の観念の形式でしかない。つまりスピノザは「真の観念」から諸形式だけを引き出し、それを再び「真の観念」によって連結づける作業しか行なっていない。言い換えれば「真の観念」に《内在》すること以外に何もしていない。これは『エチカ』第1部、とりわけ定理10までを見て明らかであろう。そこでは、いくつかの概念が定義され、いくつかの公理が示され、そこから諸定理が展開されているだけであり、自然や神、あるいは諸事物における内容的・実質的な要素は全く排除されている。そこで読者は、スピノザの用いる諸概念（あるいは諸観念）の形式的展開による論証の効果しか受け取れない。しかも定理10までで行なわれているのは、神を絶対無限であると「定義しなければならないことほど明瞭なこともない」（E1p10s）ことが示されているだけである。それは神を明瞭に理解するための作業ではなく、最初に示された「神の定義」を明瞭に理解するための作業でしかない。

しかし、こうした準備作業を経て遂行される「神の存在証明」もまた、真の観念の形式的展開ということに変わりはない。あるいはむしろ、定理10までで準備された展開の一部を再び「神の定義」に適用することによって、神の存在が論証されている。定理11（「神、あるいは各々が永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成る実体は必然的存在する」）には複数の証明が示されているが、その最初の最も簡潔なものは次の通りである。

これを否定する者は、もしできるなら神が存在しないと考えよ。そうすれば（公理7により）その本質は存在を含まない。ところがこれは（定理7により）不条理である。ゆえに神は必然的に存在する。（E1p11dem）

ここで、神の定義に使用されている「実体」概念が神の存在証明に再び使用されている。定義するために使われた概念（実体）によって、定義されているもの（神）の存在が論証されている。従って、観念の一定の連結である「神の定義」とその展開（＝論証）が示されるだけで、つまり一定の観念の展開自身が肯定されるだけで、その外に存在するような超越的なものは肯定されない。我々は、スピノザの示した自己原因の論証空間（＝実体）に身を置くだけである。神＝自然が構成されるのは、このようなかたちで我々が「真の観念」に内在する限りにおいてである。

ところで観念の作動における秩序・連結は、事物の活動における秩序・連結と「同じ」である。今の場合、観念の対象が「神」あるいは「自然」であるのだから、上に述べた「真の観念」への内在は、神あるいは自然の活動と「同じ」である。このような“反転”は、前節で示した“飛躍”と同じ論理構造を持っているのであって、観念が自らの作動に内在する（飛躍することなく論証を首尾よく続ける）限りで、その限りでのみ指し示されるものである。

それゆえ、真の観念による自然の内在的構成は、自然の生成と「同じ」である。またこれは、知性による自然の原因-構成的表示であり、自然の自己原因的な生成活動と「同じ」である。だから「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（言い換えれば無限の知性によって把握されうるすべてのものが）生じなければならない」（E1p16）、あるいは「神は無限の知性によって把握されるすべての事物の起成原因 *causa efficiens* である」（E1p16c1）と言われることになる。ここで「自然」は、自ら生成する活動として自らに内在するものとして認識される＝存在する。知性の作動に《内在》することは、そのまま自然生成の《内在》へと“反転”ないし“飛躍”することである。

第3部 感情と倫理

3.1. 人間という事態

3.1.1. 心身変容としての人間

スピノザにとって「人間」は有限様態であり、自然の中で生じている個物である。つまり「人間の本質は必然的存在を含まない。言い換えれば、このあるいはかの人間が存在することも存在しないことも同様に自然の秩序から起こりうる」(E2a1)。また人間は、少なくとも思惟と延長の「類としての属性」からなると考えられる。すなわち「人間が思惟する」(E2a2)こと、および「我々がある物体(身体)が多様な仕方で刺激される *affici* のを感じる」(E2a4)こと、さらに「諸々の物体および諸々の思惟の様態の他には、いかなる個物も我々は感覚ないし知覚しない」(E2a5)ことが公理として示される。そして、こうした条件を前提にした上で、スピノザは「人間精神が身体と合一していることを知るのみならず、精神と身体の合一をいかに解すべきか」(E2p13s)を示す。それを『エチカ』第2部定理11-13および定理13備考から簡単に要約すれば、次のようになる。

- ・ 人間精神は、現実存在する物体・身体的^{注33}な個物の観念から構成されている。
- ・ 人間身体は、その全てが精神によって知覚される、あるいは我々が感じる通りに存在する。

この規定は「人間精神 *Mens humana*」と「人間身体 *Corpus humanum*」に関する次のような捉え方を示している。すなわち精神は観念という性質を帯びた実体ではなく、つまり諸観念の一般的な所有主体ではなく、むしろ具体的な個々の観念(の作動)ないし「心の動き」の集まりでしかない。同様に、身体も実体的に捉えられるものではなく、むしろ観念と同時に生じている個々の身体・物体の動き(正確には「運動/静止」)の集まりでしかない。そして「心身合一」とは、こうした心と身体との変容 *affectio* がそこで同時に生じている「同じ一つの」事態(事物)を指し示している。人間はこうした個々の事態から構成されている個々の様態である。このような事態を“心身変容”と呼ぶことにしよう。これを再び「身体」と「精神」に分けて、それぞれスピノザが述べているところを見る。

スピノザは「物体について」のさらに多様な記述のため、運動/静止の差異によって再帰的に規定される単純な物体規定に加えて、そうした諸物体が相互に組み合わさり、一つの「個体 *individuum*」を構成している「複合物体 *corpus compositum*」を定義する。

同じあるいは異なった大きさの幾つかの物体が、他の諸物体によって相互に接するように拘束されるとき、もしくはこれらの物体が同じあるいは異なった度合いで動かされている場合ではそれらの動きをある一定の割合で相互に伝えるように拘束されているとき、我々はそれらの物体が相互に連合してい

注33) 身体・物体という言葉はヨーロッパ語では *corpus*, *Körper* など、同じ言葉を用いる。以下、明らかに人間身体が意味される場合を除いては、「物体・身体」あるいは「物体・身体的」と並記した。このことは、人間の身体と他の物体とを特別に区別しないスピノザの場合、注意すべきことである。

ると言い、またすべてが一緒になって一物体あるいは一個体を構成している *componere* と言う。そしてこの物体あるいは個体は、こうした連合によって他の諸物体と区別される」(E2*d)³⁴

この定義に従って、複合物体は、その部分が入れ替わったり、全体としての大きさや動きが変動したとしても、部分の動きの「ある一定の割合 *quadam certa ratio*」に変化がなければ、その限りで「何ら形相を変ることなくその本性を保持する」(E2*lem4-7)と見なされる。つまり複合物体は、他の物体との因果連関の中で、たとえその連関の全てが区別され尽くされないにしても、一定の因果的な秩序、あるいは原因・結果の連結として「本性を保持」している。またその限り一つの物体として他から区別されるのである。このようにして、ごく単純なものから複雑に有機化・組織化されたものまで、多様な次元の物体における関係が記述されうることになる。

人間身体も複合物体の一つである。スピノザによれば、それは「本性を異にするきわめて多くの個体——その各々がまたきわめて複雑な組織の——から組織されて」(E2*post1)おり「自らを維持するためにきわめて多くの他の物体を要し、これらの物体からいわば絶えず更正される」(E2*post4)と言われる。つまり代謝活動を営む。また「外部の物体からきわめて多様な仕方で刺激され」(E2*post3)、逆に「外部の物体をきわめて多くの仕方で動かし」(E2*post6)もする、あるいは一度生じた刺激を「痕跡」(E2*post5)としてとどめておきもするような、身体・物的諸関係の高度な組織体である。

ここで、人間身体を含めた複合物体が機械のように単に一定の割合で機能するよう組み立てられたものなのか、それとも生物のように自ら一定の割合を構成しているものなのかは、スピノザにとって本質的な問題ではない。それを一般的に確定しうる根拠は(表象の作用以外)どこにもない。問題は、運動／静止の差異における特異性として、単純であれ複雑であれ「ある一定の割合」が識別されるか否かである。従ってまた、人間身体が「私の」身体として、あるいはさらに「人間の」身体として他の物体から区別されると考えるのも、そうした区別が「私・人間に属するか否か」を基準にする(これは我々の根強い思考の習慣でもあるのだが)限り、やはり根拠のないことである。それは「我々が感じる通りに存在する」(E2p13c)人間身体の特異性を「私・人間」という抽象概念によって捉え、その特異性を抽象概念に帰属させる表象でしかない。スピノザにとって、物体・身体はあくまで運動／静止の差異である。

次に人間精神について。スピノザによれば「人間精神を構成する観念の対象は物体・身体である、あるいは現実に存在する延長の様態である、そしてそれ以外の何ものでもない」(E2p13)。諸観念が人間精神に帰属するのではなく、精神が諸観念を構成するのでもない。その逆である。また人間身体において、それを構成する諸部分の各々はきわめて複雑な身体・物体なのだから、やはり人間精神を構成するどの観念をとってみても、それらは「単純ではなく、きわめて多くの観念から組織されている」(E2p15)と考えざるをえない。要するに人間精神とは、その一つ一つが複合的でもある諸観念の変容から構成されている複合的変容である。

さらにスピノザは、「人間身体が外部の物体から刺激される各々の様式の観念が、人間身体の本性と同時に外部の物体の本性を含む」(E2p16)ことから、「人間精神は自分自身の身体の本性ととも、きわめて多くの物体の本性を知覚する」(E2p16c1)ことを結論する。つまり、我々の「知覚」あるいは外部世界の

注34) 邦訳を少し変えているので原文を記しておく。Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.

対する認識作用、およびその多様性が、そしてまた「自分自身」の知覚までも含めて、上に述べた「人間精神」の概念から説明される。しかしもっと興味深いのは、ここから同時に「我々が外部の物体について有する観念は、外部の物体よりも我々の身体の状態をより多く示す *indicare*」(E2p16c2)と結論されていることである。人間精神から説明される「知覚」は、何らかの対象への志向作用であるとともに、身体の状態を多かれ少なかれ示す表示作用でもあると考えられている。外部の物体を知覚することと、それが身体の状態を表示すること、両者は「人間精神」の概念において常に共在しているのであり、それらを抽象的に分離することはできない。だから「人間身体の変容の観念は、単に人間精神に関連している限り、明瞭判然たるものではなく、混乱したものである」(E2p28)と言われるのであり、そうした身体・物的変容の「観念の観念」(反省作用)も「人間精神の十全な認識を含んでいない」(E2p29)のである。

またスピノザは、人間身体における「痕跡」に基づいて、人間精神の記憶や言語活動(ないし言語における発声・記号の恣意性)、さらに一種の象徴作用までも説明する。つまり記憶とは「身体がかつて二つあるいは多数の物体から同時に刺激され」たときの痕跡から「その中の一つを表象する場合、ただちに他のものをも想起する」(E2p18)ことである。これと同じように「例えばローマ人は "*pomum*" という言葉を聞いて、ただちにある果実を思い出す」が、「この果実はあの発音された音声とは何の類似性もなくまた何の共通点もない」(E2p18s)。さらに「例えば軍人は、砂の中に残された馬の足跡を見て、ただちに馬の思いから騎士の思いへ、また騎士の思いから戦争その他の思いへ移る」し、「農夫は馬の思いから鋤や畑その他の思いへ移る」(ibid.)。いずれにしても、これらは「事物の表象像をこのあるいはかの仕方では結合し、連結するように習慣づけられているのに応じて、一つの思いからこのあるいはかの思いへ移る」(ibid.)観念の連鎖なのである。

従って、我々が“心”や“意識”という言葉によって表象しているある種の統一性や内面性(およびそうしたものの純粋性や第一義性)は、このようなスピノザの規定に従って放棄されなければならない。スピノザは、デカルトのように「私が思惟する *ego cogito*」ことを出発点にするのではなく、単に「人間が思惟する *homo cogitat*」事態を観察するだけである。そして「思惟 *cogitatio*」は、あくまで個々の観念の肯定／否定およびその連鎖でしかない。また心身変容は「人間にあてはまると同様その他の個体にもあてはまる」のであり、「すべての個体は程度の差こそあれ精神を有している *animata sunt*」(E2p13s)と言われる。ここでスピノザが「精神を有している」ということで具体的に何を考えているのかは明らかではないが、少なくとも次のことが言える。すなわち自然において存在する事物の中で、動物や「人間」だけがこうした心身変容と見なされているわけではない。むしろ多様な変容が生じている自然が前提としてあり、「人間」はその自然の中の特異な産物であると考えなければならない。

ところで、以上のような“心身変容”としての人間の概念は、すでに述べた「観念⇄事物」の反転方程式によって得られるものである。言い換えればスピノザは、「観念⇄事物」における「事物」に「人間」を代入して方程式を解いていると言える。すなわち、人間精神を構成する観念は、その対象である身体・物体の変容＝刺激 *affectio* を通して自らの作動(人間の認識作用)を知覚する。それと同時に、身体・物体が人間身体として「感じる通りに存在する」ことを、つまりそうした「事物の秩序・連鎖と同じである」ことを知るのである。

このように、スピノザは「人間」の概念を展開するに当たって、人間に関して経験的に確認されるいくつかの明白な事柄を公理として前提にする(E2a1-5)だけで、後は反転方程式に基づく形式的操作以上のこと

も以下のことも行なっていない^{注35}。それゆえ人間理解に関連する諸々の問題も、これに従って、その問題設定自体から変更されざるをえない。以下ではこれを、人間の“認識”（とりわけ「共通概念」の形成）に関する問題と“心身関係”に関する問題の二つに焦点を絞って考察する。

3.1.2. 共通概念の認識論

人間が「観念と物体」の秩序・連結として理解されるからには、もはや人間の認識を観念／対象における関係論として問題にすることはできない。すでに見たように、観念と対象を外在的に区別した上でその「一致」を問題にすることは二次的な問題である。「観念が画板の上の画のように無言のもの」（E2p43s）と考えること、つまり観念の作動を対象に還元することはできない。また、対象の存在を観念に還元することも、少なくとも観念を人間精神の主観的構成（統覚）の産物であると考えようであれば、それはスピノザの人間理解に反する。こうした認識論上の問題は、その問題設定の仕方からして無効になる。

これに代わって問題になるのは、むしろ「観念と物体」においてどのような秩序・連結の様式がどのように形成されるか、その形成の様式を適切に区別することである。この問題は、それが「混乱した」人間の認識に関する限り重要なものとなる。というのも、以下のような事情があるからである。すなわちこれまでの議論では、単に「知性」ないし「真の観念」における自己明示的な作動を形式的に敷衍することによって洞察された事柄であり、そこでは「表象」ないし「混乱した・非十全な観念」の問題は差し当たって排除されるかたちで進められていた。しかし人間の認識が問題になる場合、複合的で混乱した「観念と物体」の秩序・連結が考慮されなければならないと同時に、それと自己明示的な秩序・連結（真の観念）がどのように関係するか、ということも示されなければならないからである。

周知のように、スピノザは『エチカ』で人間における「第一種・第二種・第三種の認識」を区別し、それぞれ「表象 *imaginatio*・意見 *opinio*」「理性 *ratio*」「直観知 *scientia intuitiva*」と名付ける（E2p40s2）。第一種と第三種の認識については、これまで「表象」と「知性」というかたちで触れてきた。問題は第二種の認識である。それは「普遍概念 *notiones universales* を形成する」という意味では、第一種の認識と同じである（*ibid.*）が、他方「十全である *adaequatus*」ないし「必然的に真である」という意味では、第三種の認識と同じである（E2p41）。要するに第二種の認識は、知性（事物の本質を一挙に捉え肯定する真の観念）と表象（抽象性・一般性として真の観念であることを自ら捉え損ねている認識の欠如）の間にあって、いわば両者を橋渡しするような秩序・連結の様式である。それは「共通概念 *notiones communes*」（E2p40s1）とも呼ばれ、『エチカ』において新たに登場してきた術語として特別な理論的役割を与えられている。この術語を詳しく検討することによって、スピノザにおける人間の問題を考えることにしよう。共通概念は二つの定理（およびそれぞれの定理に続く系）によって説明されている。

E2p38 : すべてに共通であり、等しく部分の中にも全体の中にも在るものは、十全であるとしか考えられない。

E2p38c : この帰結として、すべての人間に共通な幾つかの観念ないし概念が存することになる。

ここで「すべてに共通であり・・・」と言われているものは、具体的には「延長」（類としての属性）と

注35) 従って「人間」の概念は、スピノザの「神＝自然」という普遍的原理から演繹された概念ではない。「有限様態としての人間は、自らの関係の固有性において経験的に規定されているのであり・・・この経験的規定性は神からも、神から直接帰結する無限知性からも帰結しない」[Bartuschat 1992: 84]。

「運動／静止」（直接無限様態）の概念である（E2*lem2, E2p37）。確かにこれらの概念は「2.3. 属性と様態」の章で見たように、どのような（間接）無限様態・有限様態を考えてみても「等しく部分の中にも全体の中にもある」。また「2.2. 実体と属性」の章で見たように、「共通」という言葉は「相互に共通なものを持たないものは、相互に他から認識されえない」（E1a5）内在的現場としての実体＝属性の概念にも関係している。そしてスピノザは、こうした概念が「すべての人間に共通な幾つかの概念」であると言う。つまり共通概念とは、自然を内在的に構成する際に使われている諸概念のことであり、しかもそれらが人間における概念形成の問題として提示されている。

人間は幾つかの共通概念を使って自然を内在的に構成する。また、そうして構成された自然の中の一有限様態として人間が説明され、人間における一つの認識様式（共通概念の形成）が説明される。ここには、奇妙な説明の循環が見られる。言い換えれば、どんな根拠にも還元されないまま、すべてが説明されるような人間的空間が開かれている。つまり、共通概念によって事物を認識する限り、そこには人間の概念形成を超えた自然が想定されるわけでもないし、逆に自然を超えた人間の概念形成が想定されるわけでもない。一方が他方に根拠づけられるわけでも還元されるわけでもない。むしろ自然生成は人間的な概念形成に内在し、同時に人間的な概念形成は自然生成に内在する。共通概念が示すのは、こうした“反転”する内在性を含意した人間認識（＝存在）の理論なのである。そこにスピノザは「理性」あるいは合理性を見ている。しかしこの共通性＝合理性は、さらに、次のような固有な適合性・可変性を持つものとしても説明される。

E2p39：人間身体および人間身体が刺激されるのを常とする幾つかの外部の物体に共通であり、かつ固有であるもの、そして等しくこれら各物体の部分の中にも全体の中にも在るもの、そうしたものの観念もまた精神において十全であろう。

E2p39c：この帰結として、身体が他の物体と共通のものをより多く持つに従って、その精神は多くのものを十全に知覚することにおいてより有能である *aptus* ことになる。

ここには「固有な *proprium*」共通概念の形成が語られている。この固有な共通性＝合理性は、複合物体の定義で示された「ある一定の割合 *quadam certa ratio*」と符合するものであり、身体・物体が「互いに連合している *in vicem unita*」ことである。そうした諸々の固有な「関係 *ratio*」形成として人間身体・物体が説明されるのであり、これと「同じ」秩序・連結として人間精神における合理的な認識の形成が説明されるのである。またこの認識は、身体・物体の連合関係とともにある「知覚」のレベルにおいて、すでに形成されているとも言える。スピノザにおける“合理性”とは、身体・物体における固有な連合関係の形成とともにある観念の秩序・連結（あるいは知覚の秩序・連結）の形成を意味するのである。また『知性改善論』で言われた「関係 *ratio*＝交流を持つこと *commercium habere*」という表現をここで思い出してもよい。つまり共通概念とは、「交流」ないし「交通」を形成することなのである。

ところでこうした固有な連合関係は、無数に形成される（あるいは消滅する）ものであり、それが身変容としての人間における様々な「程度」として現れる。スピノザは、それを人間が他の事物と「適合している＝有能である *aptus*」ことの程度として捉えている。人間において「共通なもの」がより多く／少なく形成されるとは、人間身体が他の物体（ここにはもちろん他の人間の身体も含まれる）とより多く／少なく適合することであり、観念（知覚・概念）の形成において有能／無能になることである。あるいはむしろ、人間身体そのものが「ある一定の割合」で形成されている複合物体であるのだから、そうした「割合＝関係」それ自身の「適合＝有能」的な事態が、ここで定式化されているのである。そして、知覚を含むあらゆる人間の

認識もまた、この適合＝有能的な「事態」そのものであると考えなければならない^{注36}。人間は、知覚その他の認識能力を持っている存在なのではなく、身体・物体の複合的な交流関係として知覚（ないし認識）の作動そのものであり、その「程度」である。

3.1.3. 計略としての共通概念

さて以上のような「共通概念」の理論は、認識論として極めて独創的な特徴を備えていると言える。ここではさらに踏み込んで、それを他の二つの認識（第一種の認識と第三種の認識）との関係という観点から考察しよう。それは、単に人間の認識問題にとどまらず、神＝自然を認識するために書かれた『エチカ』の叙述システムの問題にも関係する。その際明らかになるのは、共通概念（第二種の認識）が持っているある種の“計略”（仕掛け、わな、トラップ）性である。

まず「第一種の認識」との関係。共通概念は「普遍概念」の形成と切り離せないものでありながら、普遍概念における「表象」の形成と区別される。スピノザによれば、例えば‘馬’という普遍概念は、我々が自然の中で生じた個々の事柄（個々の馬）を有限回見ただけであるにもかかわらず個々の事柄の差異を無視し、無数の馬を代表するかのよう馬を表象することである（E2p40s1）。しかしこのような表象形成のうちに、個々の馬、あるいは個々の（馬の運動／静止という）身体・物体的差異とそれを知覚している人間の身体・物体的差異との適合関係が形成されてもいるはずである。従って、そうした固有な関係を生きている限りで‘馬’という普遍概念の形成は「十全な」共通概念の形成でもある。

これは次のように言える。すなわち、普遍概念において「表象」と「共通概念」は同時に形成されるのだが、表象は事物における具体的関係の差異を無視する（あるいは抽象する）ような秩序・連結の様式である。この無視の仕方は様々でありうるがゆえに「意見 *opinio*」の差異を形成するのであり、また「誤謬の原因」（E2p41）でもある。他方、共通概念ないし理性は、普遍概念の形成に潜在する固有な関係を知覚すること（またそのような概念を形成すること）である。それは、心身変容としての人間に関わる事物との連合・適合関係の形成であり、同時にその認識であると言える。

従って共通概念（の形成）とは、表象の裏側で形成されている連合・適合的な関係＝合理性であり、同時に「混乱した」表象の中からその関係＝合理性を選択し、その力を引き出すことも含意している。それは表面的には、表象において生じている諸々の誤謬を訂正し、理に適った認識を形成していくことである。しかしスピノザにおいて、この“理に適う”とは身体・物体的差異に生きる人間理性に適うことであり、他の身体・物体とできるだけ多くの連合・適合関係を構成する *componere* ことである。

ちなみにこの認識論（概念形成の理論）において、それが実在論か唯名論かという議論は成り立たないであろう。普遍概念における「表象」批判を見る限り、スピノザは唯名論の立場であるかに見える。‘馬’一般の実在は否定されるからである。しかし、唯名論的な意味で個別化された「あるもの」として個々の事物が存在しているとも考えることもできない。共通概念によって知覚・概念されるのは、事物における固有な関

注36) 生物における身体・物体の適合関係と認識（とりわけ「知覚」）とを「同じ」秩序・連結と考える点で、それはちょうど、今日の認知科学で言われるところの“afford”することであると言い換えてもよい。共通概念がアフォーダンス理論に通じることは、本間直樹氏の指摘による。さらにドゥルーズによる次の解説も参照。「私が泳ぎを、あるいはダンスを習うとしたら、私の運動と休止、私の速さと遅さが、多少とも持続的な調整に従って、海のあるいはパートナーのリズムと共通のリズムを刻むことが必要となる。構造は、常にいくつもの身体・物体を共有しており、対象のコンセプトへと、つまり共通概念へと差し向ける」[Deleuze 1993: 176-177]。

係性だけであり、その形成だからである。スピノザは、普遍概念における表象の形成と同様の批判を、いわゆる「超越的名辞 *termini Transcendentales*」（“存在者 *ens*” “事物 *res*” “あるもの *aliquid*” といった概念）に対しても行なっている（E2p40s1）。だから、たとえ「個々の事物」という言葉が使われているにしても、それが“個別性”（特異性ではなく）と理解されるのであれば、結局それも一つの一般的・抽象的な表象に過ぎなくなる。逆に、どのような普遍概念のうちにも、それを使用することのうちに何らかの固有な連合・適合関係が形成されている限りで、真であり十全である。

次に「第三種の認識」との関係。共通概念は「推論」の手続による認識を示すものである。これはスピノザが挙げている具体例からも明らかである。つまり ' $2:4=3:x$ ' において「ユークリッド第七巻の定理19の証明すなわち比例数の共通の特性に基づいて」（E2p40s2）未知の数を求めることである。またスピノザは、共通概念を「我々の推論の基礎となっている概念」（E2p40s1）とも言っている。あらゆる「推論」あるいは論証手続がそうであるように、そこにあるのは関係の形式的な必然性だけを頼りにして認識を展開することである。この意味で共通概念とは、上に述べた表象の裏側にある潜在性を、全くの推論・論証手続によってのみ開示し、展開する営みを示していると言える。つまり、表象の裏側にある潜在性を認識以前にある領域（例えば“前述語的”な領域や“生活世界”）を想定するのではなく、それらがあくまで推論・論証手続によって構成されるものとする。

この点から見るならば、スピノザの認識論は推論的構成主義である。実際、事物の定義や公理だけから出発して論証を展開していく『エチカ』の叙述システムは、この構成主義の具体的な実践である³⁷。またこれは、すでに考察した「実体＝自己原因」を形式的・構成的な論証空間の開示とも合致する。この論証空間において「すべてに共通である」ような属性・直接無限様態と諸々の「固有な」共通概念が展開されるのである。「人間」は、このような共通概念によって初めて、自然（＝神）および自然における諸々の様態を十全に認識することができる。もちろんこの認識能力は、認識する人間（身体）と自然事物（物体）との間で連合・適合的に形成される有能さの程度に応じて変動する。

しかしさらに、こうした共通概念による形式的論証は「決して個物の本質を構成しない」（E2p37）にもかかわらず「神の幾つかの属性の形相的本質の十全な観念（第二種の認識——引用者注）から事物の本質の十全な認識へ進む *procedere*」（E2p40s2）と言われる。ここで「個物（事物）の本質」を認識するのは第三種の認識のことである。第二種から第三種の認識に「進む」のであるが、その“過程 *process*”とはいったい何を意味しているのだろうか。

まず注意しなければならないのは、第三種の認識は、それがまさしく「直観知」であるがゆえに、常にすでに達成されているというかたちでしか存在しえないということである。本稿の第1部で見たように、事物の「特殊的肯定的本質」（TIE93）を示す「真の観念」は、自ら真理であることを直接的に知っている知だからである。従って直観知（真の観念）は、人間が何かを知る出発点ではありえても、未だ達成されない目

注37) この展開の途上に「人間の認識」という問題が現れ、そこに出てくる「共通概念」という術語が『エチカ』における叙述の構成主義的態度を説明する。叙述のシステムを形式的に展開していくことが、叙述システムの「基礎」を明らかにするのである。だがこれを叙述システムの全体的な自己正当化と見なすことはできない。逆にスピノザは「共通概念」という概念を通じて、自らの『エチカ』の体系（＝システム）を相対化しているのである。なぜなら『エチカ』は、全体性を全体として叙述することを目指しているのではなく、むしろ全体性が全体として叙述できないがゆえに、その部分の叙述を主題化する（選択する）からである。つまり「神の本質からは無限に多くのものが無限に多くの仕方

で生起しなければならないから」「そのすべてについて」説明することはできず「ただ人間精神とその最高の幸福との認識」だけを説明する（E2pract）のが『エチカ』である。

的・理想であることはない。達成されるとすれば、それは「過程」なしに達成されている。それゆえ「過程」が問題になるとすれば、それは「形式論証」としての第二種の認識が持っている手続的な性格に関係するものである。スピノザは『エチカ』の終わりになって次のように言う。

精神が事物を永遠の相のもとに考える限り永遠であることは我々のすでに確知しているところであるけれども、しかし我々の叙述したい事柄が一層容易に説明され、一層よく理解されるために、我々はこれまでしてきた通り、精神をあたかも今存在し始めたかのように、またあたかも今事物を永遠の相のもとに認識し始めたかのように考察するであろう。(E5p31s)

つまり共通概念は、直観知が「あたかも」今これから達成されつつある「かのように」叙述する形式なのである。この意味で「過程」は、常にすでに達成されている直観知を、いわば超低速分解画像で展開することによって生み出される効果のようなものである。共通概念としての形式的論証手続の中にいる限り、我々は「あたかも」直観知を目指す「過程」にいる「かのように」見える。逆に、常にすでに達成されている直観知からすれば、それは「あたかも」そのような形式的迂回路を設け、一層多くの直観知を呼び込むような、一種の“仕掛け”あるいは“計略”として構成されるものなのである。それは、身体・物体関係を含んだ「普遍概念」形成としての「表象」の中から共通性＝合理性を引き出すと同時に、「表象」を我々の認識から効率的に排除する装置である。また『エチカ』における形式的な叙述・構成は、このような「あたかも」という共通概念の計略に沿って進められていると言える。^{注38 注39}

3.1.4. 心身問題と感情の領域

心身関係に関する問題に移ろう。ここでも、スピノザにとって心身問題と呼ばれるものは、解かれるべき問題でも何でもない。人間を精神／身体から成ると言いながら、その関係あるいは結合を明示しようとする問題設定は、最初に与えられている心身変容（スピノザの言い方では「心身合一」）という特異な事態を抽象的に二分した上で、その問題を解こうとする思考の混乱以外のものではないからである。スピノザはデカルトに向かって次のように問い、心身問題の誤謬を非難する。

いったい彼は、精神と身体との結合をいかに解しているのか。また、延長のある小部分（松果腺）と最も密接に決着した思惟についていかなる明瞭判然たる概念を有しているのか。・・・彼は精神を身体から截然と区別して考えていたので、この結合についても、また精神自身についても、何ら特別な原因を示すことができず、全宇宙の原因へ、すなわち神へ避難所を求めざるをえなかった。(E5praef)

注38) 政治理論の文脈で、上野はホッブズとスピノザにおける「あたかも」という言葉に着目し、その対質を問題にしている[上野 1995: 171-203]。それによれば、ホッブズもスピノザも政治的結合関係＝政治理性の出現を「あたかも」という言葉によって示している。ホッブズは「あたかも人々が契約を結ぶかのように」国家を設立すると考え、スピノザは「あたかも一つの精神によってであるかのように導かれる群集」の力によって構成される国家権力を考える。そしてホッブズにおける「契約のあたかも」が「常に国家に遅れて、あるいは群集の力に遅れて、この力を別なところに『再認』させる言説」であり「人民の啓蒙に行き着く」のに対して、スピノザの「群集のあたかも」は、そうした契約による「抑圧された場所を、理論の問題対象として指し示す指標である」とともに、政治的な「術策 ars」ないし「実践」として「『あたかもそうであるかのように』という効果を生み出すテクニク」を示している。本稿は、これとほぼ同じ「あたかも」の構造がスピノザの「共通概念」の理論に見いだされると考える。

注39) さらに「計略(わな)」の概念に関しては、山口昌哉が数学およびデカルトの方法(解析幾何)に関連して次のように言っている。「未知のもの x をとらえるために、もし x があったとしたら、それが行動することによってできそうな状況をきっちりと形式化する(それが方程式)のである」[山口 1998: 228-229]。本稿では、スピノザの「共通概念」が、この「わな＝方程式」の発送に近いと考える。

スピノザは心身の“関係”を明示していないと言ってデカルトを批判しているのではない。そうではなく、人は心身の関係を明示しようとして、ありもしない仮説や神に「避難所」を求めてしまう、そのことが問題なのである。心身変容の観念は「明瞭判然たるものではなく、混乱したものである」（E2p28）、つまり心身関係はもともと十全には明示されえない。従って問題は、まずもって心身関係を明示しようとする抽象的態度を禁止すること、あるいはそうした問題設定自体を無効にすることなのである。とりわけ、心身を因果的な規定（決定）関係において捉えようとする誤謬は避けなければならない。すなわち、

E3p2：身体・物体が精神を思惟するように規定（決定）することはできないし、また精神が身体・物体を運動／静止に、あるいは他のあること（もしそうしたものがあれば）をするように規定（決定）することもできない。

この定理は、思惟と延長における「実在的区別」の観点から簡単に導き出される。それが意図するのは次のことである。すなわち、精神の働きを身体・物体における因果規定に還元しないこと、また逆に身体・物体の動きを精神の“意志による決定”に還元しないこと、これら二つの還元を禁止することである。もちろん、心身関係を因果的・意志決定的な“相互作用”として理解することもここで禁止される。そして定理の備考では、「このことは第2部定理7の備考で述べたことから一層明瞭に理解される。・・・事物の秩序・連結は、自然がこの属性のもとで考えられようとかの属性のもとで考えられようただ一つであり、従って我々の身体の能動・受動の秩序は、本性上、精神の能動・受動の秩序と同時である」（E3p2s）と言われる。つまりここで、心身変容における「ただ一つ」あるいは「同時」という観点から、すなわち我々の捉え方では“心と身”における反転的同一性の観点から、心身の関係を因果的に説明しようとする問題設定そのものが無効にされているのである。

またここでスピノザは「人間の知恵をはるかに凌駕する多くのことが動物において認められることや、夢遊病者が覚醒時にはとてもしないような多くのことを睡眠中になしていること」、つまり「身体・物体が単に自己の本性の法則のみによって、自分の精神を驚かすような多くのことをなしうる」（E2p2s）に注意を促している。そして「精神の命令」もしくは「精神の自由な決意で」自分の身体を運動／静止へと決定できる（例えば「話をしたり・黙っていたりできる」）と信じている者に対して、そうした人間理解モデルに対して「目をあけながら夢を見ている」と言って批判する（ibid.）。あるいは「自然の中の人間を国家の中の国家のように考え」「人間が自然の秩序に従うよりもむしろこれを乱し、また人間が自己の行動に対して絶対の能力を有しており、自分自身以外の何ものからも決定されないと信じている」（E3praef）人々を厳しく批判する。

スピノザの自由意志批判は、これまで何度か述べてきた。もちろんこの自由意志の否定は、その逆の“身体・物体が精神の働きを決定する”という意味での「決定論」の主張を意味するのではない。これは今見た定理からも明らかであろう。上の定理は、精神と身体の関係づけにおいて、その両方からの問題設定自体を無効にするものだからである。もちろん、そうだからと言って、人間の活動性がここで否定されているわけではない。むしろ、心身問題の還元主義的な問題設定を無効にすることで、人間活動に関する別様の問題設定（つまり「心身変容」という問題設定）による別様の問題領域が開かれることになる。それは簡単に言えば、人間が“何をなしうるかを知る”問題ではなく、むしろ“それと知らずに何をなしうる”かを問題にするような領域である。こうした人間活動の領域を我々は普通「感情」と呼んでいるが、スピノザはその「感情」に関して次のように言う。

憎しみ、怒り、妬みなどの感情も、それ自体で考察すれば、その他の個物と同様に自然の必然性と力とから生じる。従ってそれらの感情は、それが認識されるべき一定の原因を持ち、また他の事物——単にそれを観想することそのことだけで我々に喜びを与えてくれるようなそうした他の事物——の諸特性と等しく我々の認識に値する一定の特性を有している。(E3praef)

人間という事態を理解することにおいて中心となる問題は、心身の関係ではなく「感情」である。しかもそれを“意のままにならない”「人間本性の欠陥」として「呪詛し・嘲笑する」(ibid.)のではなく、むしろ「我々に喜びを与えてくれるような他の事物」と同様に理解することである。注意しなければならないのは、スピノザが「感情」と呼ぶ場合、例えば「理性」や“意のままになる”人間の意志と単純に対比・対立させているのではないということである。人間の活動を“意のままになる”理性的部分と“意のままにならない”感情的部分とに二分する(あるいは、そうした上で「感情」的部分を重用視する)わけにはいかない。そうなれば、人間が「精神の自由な決意」でなにかをなしうる領域を残すことになり、結局心身問題の問題設定に逆戻りするからである。スピノザにとってそれは無効である。理性的であれ感情的であれ、人間は自然の中で必然的に生じる心身変容なのであり、その活動をまるごと含む限りでの「感情」という領域が問題として開かれるのである。

3.2. 感情の生成

3.2.1. 感情の定義

スピノザは人間を自然の中の“心身変容”として捉え、それを「感情」の問題領域として展開しようとする。しかし自然における「変容 affectio」の概念一般と「感情 affectus」の概念は、同じ“afficere”という語に由来するとはいえ、また感情は自然における変容のであるとはいえ、同義ではない。こうした点を考慮しながら「感情」の概念を検討しよう。スピノザは「感情」を次のように定義している。

E3d3：感情とは、その身体・物体自身の活動能力を増大／減少させる、あるいは促進／阻害する身体・物体の変容、また同時にそうした変容の観念であると解する。

感情は、精神がそれによって自己の身体・物体あるいはその一部分について、以前より大きい／小さい存在力を肯定するような・・・ある混乱した観念である。(E3AGD)

ここで三つの点に気づく。第一に感情は、活動能力の「増／減」という“変動”を含んだ変容として、あるいは「以前より大きい／小さい」存在力という“移行”を含んだ変容として定義されている。つまり感情は、心身の活動や存在における単なる“状態”ではなく、ある状態から状態への“変動”ないし“移行”を示す概念なのである。例えば誰かに会うのが‘嬉しい’と感じるとき、スピノザの定義に従えば、その感情は単なる心身の状態ではなく、心身の活動能力が増大しつつある心身変容、あるいは存在力が(その人に会えると思う)以前より大きくなりつつある(嬉しくなっている)心身変容であるということになる。‘感情の起伏’といった言い回しがあるが、スピノザの「感情」の概念には、すでにこの‘起伏’が定義として含まれている。

ここで「心身合一」の観点から、次のことに注意しておかなければならない。すなわち感情が変動・移行

の観念であるというとき、単に身体・物体における変動・移行を精神が（意識的であれ無意識的であれ）比較し、それを観念しているのではない。そうではなく、精神もまた身体・物体における変動・移行と同時に変動・移行しているのである。この点に関して、スピノザは次のように説明している。「すべて我々の身体・物体の活動能力を増大／減少させ、あるいは促進／阻害するものの観念は、我々の精神の思惟能力を増大／減少させ、あるいは促進／阻害する」（E3p11）。また「私が『以前より大きい／小さい存在力』と言っているのは、精神が身体・物体の現在の状態を過去の状態と比較するという意味ではなく、むしろ感情の形相を構成する観念が身体・物体について以前より大きい／小さい実在性を実際に含むようなあるものを肯定するという意味だということである。・・・従って、精神が自己の身体・物体あるいはその一部分について以前より大きい／小さい実在性を含むようなあるものを肯定するごとに、精神はより大きな／小さな完全性に移行することになる」（E3AGDexpl）。

第二に感情は「その身体・物体自身の活動能力を・・・させる身体の変容」^{注40}として、また心身における「以前」の存在力との関係として、要するに“自己関係的”な心身変容として定義されている。またこの関係は、活動能力の増／減や大／小といった、自己におけるズレによって知られると定義されている。言い換えれば、差異（ズレ）を通したフィードバック機構の存在が、すでに感情の定義の中に含まれている。これは「身体・物体の活動能力を促進／阻害する」という言い方からも読み取れる。つまり単なる「増／減・大／小」だけではなく、それ自身で活動している活動性が「促進される」（自己暴走するポジティブ・フィードバック）あるいは「阻害される」（自己抑制するネガティブ・フィードバック）といった機構である。上の第一の観点を加味して言えば、感情は、自己関係的な心身の変動・移行であり、そうした自己関係を「増／減」あるいは「促進／阻害」「大／小」といった差異（ズレ）を通して感受し作動しているシステムであると言えるだろう。

ちなみに感情における自己関係性は、本稿第1部「生活と方法」で述べた“真理を知る知”としての「真の観念」における自己言及的な考え方と無関係ではない。しかし「真の観念」が“真／偽”の明確な差異を通した自己明示的な形式性を備えているのに対して、感情は“増／減”などの差異（ズレ）を通したある傾向の自己感知に過ぎない（それゆえ“自己言及”とは言わず、少し曖昧に“自己関係”と表現した）。従って感情における知の在り方は、常に何らかの不明瞭、何らかの「認識の欠如」を含んだ自己関係的な知なのであり、だからこそ「ある混乱した観念である」と言われるのである。逆に言うと「真の観念」は、この自己関係的な知の形式だけを純粹に定式化したものである。この意味で、すべての感情には「真の観念」が含まれていると同時に「混乱した観念」なのである。

また、これに関連して「能動／受動 *actio/passio*」の区別も理解できる。スピノザは、我々が「働きをなす *agere*」ことを「我々の本性のみによって明瞭判然と理解されうようなある事が、我々の本性から我々の内や外に生じる」（E3d2）ことであると定義する。これは要するに「知る *intelligere*」という不明瞭さのない自己関係（自己言及）を「生じる *sequi*」という相で定義直したものである。明瞭な自己関係において「生じる」という意味で「知る」と「働きをなす」は同じである。他方、我々が「働きを受ける *pati*」とは、「我々が単にその部分的原因であるに過ぎないようなある事が、我々の本性から生じる」（*ibid.*）こと

注40) 原文は "Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur..." である。正確に訳せば「それによって、その身体・物体自身 *ipsius Corporis* の活動能力が増えたり減ったりするところの身体・物体の諸変容」となる。邦訳では「我々の身体の活動能力」となっている〔畠中（上巻）1975: 167〕が、本稿では感情の自己関係的な定義を強調するために訳文を変えている。

であると定義される。これもまた我々の活動 *actio* ではあるが、それが自己関係的な生起の部分に過ぎないという意味で、「認識の欠如」あるいは「混乱した観念」と同じである。^{注41}

第三に感情は、「活動能力 *potentia agendi*」ないし「存在力 *vis existendi*」の変動・移行として定義されている。従って（上の第一、第二の点も含めて言えば）感情は、「力能 *potentia*」の差異を自己関係的な変動・移行として感受する「力能」である、ということになる。またスピノザは、これを（「共通概念」の箇所でも触れた）「有能な *aptus*」という語とともに、例の「～すればするほど～である」の構文を用いて次のように表現しもある。すなわち「ある身体・物体が同時に多くの働きをなし・あるいは多くの働きを受けることに對して他の身体・物体よりもより有能であるに従って、その精神もまた多くのものを同時に知覚することに對して他の精神よりもそれだけ有能である」（E2p13s）。

これはまさしく、本稿第2部で述べた潜在性の感受を、「感情」という概念を通して具体的に示したものである。つまり諸々の感情は、反転方程式の発展形（ $X/X' \rightleftharpoons Y/Y'$ ）において解かれうる事態である。また感情こそが、実在的差異の方程式に対する解を生み出している当の「力能」である。なぜなら、心身変容によって与えられる諸々の様態的差異への自己関係として定義される「感情」だけが、自然における潜在性であると同時に、自らの変動・移行を通してその潜在性を感受している自然の変容だからである。感情とは単なる心身の変容ではなく、心身変容の差異を自らのうちに常にすでに織り込んでいる心身変容である。

3.2.2. コナトゥス

ところで感情は、もちろん、心身変容としての人間が自然の中で現に生じている限りにおいて、活動し続けるものである。要するに我々が生き・生活している限りにおいて我々は感情を持つのであり、その限りで活動能力の増減としての感情という問題に関わることができる。従って活動能力が増えるにせよ減るにせよ、そこには我々人間が活動し生活していることそれ自体への関係が含まれている。また人間に限らず、自然の中で生じているあらゆる事物もまた、それが存在（＝活動）する限りこの関係のうちにある。スピノザは、この自己関係を「コナトゥス」（努力・傾向）と呼ぶ。すなわち「各々の事物が自己の有に固執しようと努める努力 *conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur*」（E3p7）あるいは「自己保存する努力 *conatus sese conservandi*」（E4p22）と名付け、次のような手続きによってそれを提示する。

E3p4：いかなる事物も、外的な原因によってでなくては破壊されえない。

E3p5：事物は一方が他方を破壊しうる限り、相反する本性にある。言い換えれば、そうした事物は同じ主体の中に在ることができない。従って、

E3p6：各々の事物は、自己においてある限り自己の有に固執しようと努める。

ここでスピノザは、事物の存在について次のように語っているだけである。すなわち“もし事物を破壊するような外的原因が何ものなければ事物は存在し続ける＝自己を保存する”ということ、事物の存在規定と

注41) 繰り返すように、スピノザにおいて「知性／感情（表象）」や「能動／受動」の区別はあっても、それを人間精神が持っている二つの能力として抽象的に分離しない。従って「感情」は常にそれらの二重性ないし混合として理解されなければならない。以下の言明を参照。「愛・欲望のような思惟の様態、その他すべて感情の名で呼ばれるものは、同じ個体の中に、愛され・望まれなどする事物の観念が存しなくては存在しない」（E2a3）。「我々の精神はある点において働きをなし、またある点において働きを受ける」（E3p1）。「人間精神の中にある観念は一部は十全なものであり一部は毀損し・混乱したものである」（E3p1dem）。

して提示しているだけである。言い換えれば、すでに示した事物の「一定の割合」という関係が、“破壊される限り保存されない・保存される限り破壊されない”という言い方に基づいて言い直されているに過ぎない。従ってコナトゥスの概念によって、ここで事物を生じさせ活動させるような何か特別な原理が想定されているわけではない。

しかしそれにもかかわらず、上に示した手続きを通じて、事物存在の自己同一性が、外的原因からの破壊作用との関係においてはじめて規定される「自己保存」性として示されている。それは次のようにも言える。すなわち、アリストテレス以来の伝統的存在論において“運動”や“活動”を記述する場合、事物存在の同一性や目的論的な統一性に基づいて、そうした同一性・統一性を実体的に先と見なして、その性質や属性（特性）として一定の運動や活動が説明される。しかしスピノザは、コナトゥスの概念によって、この定式を全面的に反転させた^{注42}。つまり、すでに同定されている（実体的に自己同一的な）事物の活動および破壊／保存関係を問題するのではなく、むしろ破壊／保存という相対的な差異形式に基づいて、そこから自然におけるすべての事物の自己同一性を問題にするのである。

破壊／保存に基づいて自己を保持し続け、自己の存在を実現し続けるような事物の在り方は「事物の活動的本質 *rei actualis essentia*」（E3p7）と呼ばれる。そしてスピノザは、それが「限定された時間ではなく無限定な時間を含んでいる」（E3p8）と言う。事物が一旦存在（＝活動）し始めれば、それが外的原因によって破壊されなければ「現に存在している同じ力能をもって常に存在し続ける」（E3p8dem）のである。つまり事物の概念は、それが自己関係的な活動である限り、自己の存在を破壊し・終わらせるような否定的な契機を含まない。人間という事態（事物）に関して言えば、明瞭判明な観念においてであろうとを混乱した観念においてであろうと「ある無限定な持続の間、自己の有に固執しようと努め、かつこの自己の努力を意識している」（E3p9）。あるいは「我々の身体・物体の存在を排除する観念は、我々の精神の中に存することができない」（E3p10）のである。

ちなみにこの考え方は、「運動している物体は他の物体から静止するように規定されるまでは運動し、また同様に、静止している物体は他の物体から運動に規定されるまでは静止している」（E2*lem3c）といった物理学における慣性法則のようなものを表現する言明にもなる。また後に詳しく考察するように、「自己保存の努力は徳の第一かつ唯一の基礎である」（E4p22c）といった倫理的な言明において用いられる。

いずれにしても、ここに“事物が存在・活動する限り自己（の存在・活動）を肯定する”という命題が打ち出されている。しかし注意しなければならないのは、この命題が“事物が存在・活動する限り”という条件、あるいは「無限定な持続の間」という条件を伴っていることである。言い換えれば、事物がいずれの瞬間においても、自らを活動する存在としてとにかく引き受け、その活動に内在する限りでしか、自己（の存在・活動）を肯定できないのである。しかもこの肯定の根拠を尋ねていっても、そこには“破壊される限り保存されない・保存される限り破壊されない”という形式しか見い出されない。つまり自己を肯定できているのは、とりあえず否定（破壊）されていないからだ、と考える他ない。コナトゥスの概念によって明らかになるのは、このような“とにかく・とりあえず生き延びている”事物の活動的本質である。

注42) 確かにこうした反転はガリレイの相対性原理に基づく運動概念によってすでに遂行されていた。しかしスピノザの射程は、伝統的存在論に伴う宇宙論や倫理的秩序の体系にまで及ぶ。それは物理的な領域のみならず、神の意図・行為としての創造・維持（キリスト教）や道徳的な秩序維持（ストア派）という思考に依存していた“保存 *conservatio*”の概念に対して、その「有機的・隠喩的伝統や倫理的・政治的適用可能性を超え、自己保存の原理にきわめて高い抽象性を与えた」と言われる[Blumenberg 1996: 185f.]。このことは、「善・悪」や「完全性」概念に関連したスピノザの「目的因」批判（E4praef）などに顕著である。

3.2.3. 感情の基本構造と多様性

さて、以上のコナトゥスの理論に基づいて次のように言われる。「コナトゥスが精神だけに関係する時には意志 *voluntas* と呼ばれ、それが同時に精神と身体とに関係する時には衝動 *appetitus* と呼ばれる。従って衝動とは人間の本質そのもの、——自己の維持に役立つすべてのことがそれから必然的に出てきて結局人間にそれを行わせるようにさせる人間の本質そのもの、にほかならない。次に衝動と欲望 *cupiditas* との相違はと言えば、欲望は自らの衝動を意識している限りにおいてもっぱら人間について言われるというだけのことである」(E3p9s)。このような説明は感情の名称を整理したものには過ぎないが、感情という問題領域において基本となるものが、使用される感情の名称によって示されている。スピノザは「喜び *laetitia* / 悲しみ *tristitia*」という名前を使って、感情の概念である活動能力の増／減、あるいは存在力の増／減への移行を表現している。これらの「感情の(名称の)定義」は次のようになっている。

E3AD1: 欲望とは、人間の本質が、与えられたその各々の変容によって、あることを為すよう決定(規定)されると考えられる限りにおいて、人間の本質そのものである。

E3AD2: 喜びとは、人間がより小さい完全性からより大きな完全性へ移行することである。

E3AD3: 悲しみとは、人間がより大きな完全性からより小さな完全性へ移行することである。

この「欲望・喜び・悲しみ」は「基本的感情 *affectus primarius*」(E3p11s)と言われる。ここに感情の基本構造が示されている。もちろんそれは静的な構造などではなく、自己保存しようとする(欲望)、またその中で常に自己関係的な変動・移行にあること(喜び・悲しみ)、そうした活動ないし自己生成の営みとしての構造である。

ところが感情は、自らにとって外的な対象との関わりにおける営みでもある。この対象との関わりに応じて、多様な感情のバリエーションが生み出される。すなわち「喜び、悲しみ、および欲望には、従ってまたそれらから合成されたすべての感情、あるいはそれらから導き出されたすべての感情には、我々を刺激する対象の種類だけ多くの種類がある」(E3p56)。しかし、ただ単に様々に異なるものであるというのではない。それは、自己関係的な営みが対象との間で形成する多様性であり、きわめて複雑な様相を呈する。スピノザは『エチカ』第3部定理11までで感情の基本構造を示し終え、それ以降第3部全体にわたって、このような感情の多様性を詳しく展開している。ここではまず、感情の多様性がどのようにして形成されるか、その原理的な側面に焦点を当てよう。

まず事物(人間)は、様々なかたちで他の事物と遭遇しつつ自らの活動を保持している。そして人間精神は、この事物(対象)との関わりを、自己の活動保持の観点から選択的(ないし選好的)なかたちで表象する。つまり、我々は感情において、自己の「活動能力を増大させ促進するものをできるだけ表象しようと努力する」(E3p12)のであり、逆に「活動能力を減少させ阻害するものを表象する場合、そうしたものの存在を排除する事物をできるだけ想起しようと努める」(E3p13)。スピノザは、この二つの努力を「外部の原因を伴った喜び／悲しみ」として、つまり外的な対象との関わりにおいて生じる感情として「愛／憎しみ」と名づける(E3p13s)。

ちなみに感情は「混乱した観念」であることを、ここで注意しておこう。それは対象を「表象する」と言われていることから分かる。つまり感情における選択は、なるほど「欲望」として「意識」されている(E3p9)とは言え、あくまで“それと知らず”自動的・自発的に生じている心身変容の変動・移行なのであ

る。また感情は、この選択によって対象を随伴した一つの感情へと生成するのであり、選択を行ないつつ選択に影響されないような主体は、ここでは想定されていない。生じているのは、心身変容の心身変容自身による自己選択＝生成的な変動・移行である。

ところで、感情におけるこのような選択の過程は、対象となっている事物の観点からすれば、次のような事態であることになる。すなわち、たとえ何らかの感情を誘発するにしても、その事物がどのような感情の原因となるかを必然的に決定するわけではない。事物は感情の偶然的な原因でしかない。つまり「各々の事物は偶然によって *per accidens* 喜び・悲しみ、あるいは欲望の原因となりうる」（E3p15）のである。逆に言う「我々は、ある事物を喜び・悲しみの感情をもって観想したということだけからして、その事物がそうした感情の起成原因ではないのに、その事物をあいし・憎むことができる」（E3p15c）。それゆえまた「異なった人間が同一の対象から異なった仕方で刺激されることができし、また同一の人間が同一の対象から異なった時に異なった仕方で刺激されることができし」（E3p51）と言われるのである。

ここには、選択性と偶然性という二つの契機が共に関係し合うことによって生じる感情の多様性が示されている。感情は、対象との偶然的な関わりを選択的に表象することによって様々に生成するのであり、逆に言うと、様々な感情における選択的な表象は対象との偶然的な関わりによって生み出されているのである。これは次のようにも言えるであろう。すなわち感情とは、事物（人間）と事物（対象）との間において選択-偶然的に形成される“活動の余地”（ドイツ語で言う "*Spielraum*"）であり、自然における事物の活動の自己生成的な領域である。このような領域として感情は自らの多様性を形成する（生成する）のである。

3.2.4. 感情生成のメカニズム

以上の様な感情における選択性・偶然性を明確にした上で、スピノザはさらに多くの感情を説明する。すなわち、表象される対象の内容や様相（現在・過去・未来など）の違い、対象の変化、そこで生じた感情に関わることによって生じる感情、感情の強さ／弱さの違いなどに言及することによって、さらに複雑で多彩な感情の在り方を説明する。以下では、これらの説明の中から重要と思われるポイントを三つに絞って考察することにしよう。

第一に感情は、習慣的な対象との関わりにおいて、また表象される対象の類似によって形成される。すなわち「ある事物が、精神を喜び・悲しみ刺激するものを常とする対象に多少似ている *similis* と我々が表象するということだけのことからして、その事物がその対象と類似する点がそうした感情の起成原因でなくても、我々はその事物を愛し・憎むであろう」（E3p16）と言われる。この（「～するものを常とする」と表現されている）習慣や類似は、選択-偶然的な“活動の余地”における一般的な感情の生成の仕方を示している。つまり、明瞭な規範による選択でも全くの偶然でもない一定の“パターン”生成として、感情は説明されるのである。それは、何かが繰り返されること（習慣）によって、また知覚による類似によって、感情生成に一定の安定性を与えているメカニズムであるとも言える。

しかしまた、このようなパターンの考えを介して、感情における不安定性や込み入った在り方も説明できる。なぜなら習慣や類似によって表象される対象は、常に何らかの両義性や変化を潜在させているのであり、そうしたものが感情における複合 *complex* を形成しうるからである。例えば「我々を悲しみの感情に刺激するものを常とする事物が、等しい大きさの喜びの感情に我々を刺激するものを常とする他の事物と多少類似することを我々が表象する場合」（つまり対象が両義性を含む場合）「我々はその事物を憎み、かつ同時に愛する」（E3p17）。あるいは、愛する対象が習慣的に形成されている中でそれが変化する、例えば「破壊

されると表象する」とき「人は悲しみを感じる」(E3p19)。同一の事物を「憎みかつ愛する」感情、喜びの対象として愛する事物の中に「悲しみを感じる」感情。一つの感情は常にこうした複合性を帯びているのであり、単純な感情を持つことはほとんどありえない。

第二に、感情は感情を模倣する。正確に言えば「我々に似た事物 *res nobis similis* で、かつそれに対して我々が何の感情も抱いていない事物が、ある感情に刺激されるのを我々が表象するなら、我々はそのことだけによって似た感情に刺激される」(E3p27)。この「感情の模倣 *imitatio affectuum*」の定理は対象の類似の発展型である。しかし単に、感情の所有者としての主体的自己が(同じく感情の所有主体としての)他者を模倣することを示しているのではない。ここで「ある感情に刺激されている」事物も、感情に刺激される「我々」も、あくまでパターンとして表象されたものでしかないからである。それが人間であるかどうかは問題ではない(それは動物や機械であっても、また「同じ階級や民族に属する人々」(E3p46)であってもよい)。だからこそスピノザは「我々に似た事物」という言い回しを使っているのである。

この鏡のような「事物」を通して、むしろ感情の方が自己／他者(の感情)という表象を生み出す。従って、ここで感情は社会的・政治的に生成すると言える。それは「我々に似た他のものが、あることに対する欲望を有すると我々が表象することによって、我々の中に同じ欲望が生じる」(E3p27s)ことであり、他人との想像(表象)的な相互作用が様々なかたちで展開されることである。そこには、例えば「人々の気に入らそうとする理由だけで、あることを為したり控えたりする努力」としての「名誉欲」(E3p29s)も生まれる。すでに本稿で触れていた「世間的価値追求」も(とりわけその“匿名的他者性”を含めて)こうした感情の模倣の産物である。

最後に感情は、自らが力の大小(あるいは強弱)として生成していることを認識する。すなわち「悲しみや喜び、憎しみや愛から生じる欲望は、それらの感情がより大きければそれだけ大きい」(E3p37)ことを認識する。これは、自己関係的な差異を活動能力の増減として観念する感情の定義から明らかであり、いわば感情の自己認識である。しかし、この自己認識は単に自分(感情)を頭で理解していることではなく、それ自身が一つの変動・移行の観念であり感情である。スピノザは、これを「精神は自己自身ならびに自己の活動能力を観想するとき喜びを感じる。そして自己自身ならびに自己の活動能力をより判然と表象するだけ大きな喜びを感じる」(E3p53)、逆に「自己の無能力を表象するとき、まさにそのことによって悲しみを感じる」(E3p55)という表現で定理化している。

さらにこの感情の自己認識による感情は、それが「真の観念」である限りにおいて、単なる「混乱した観念」である限りでの感情から区別される。スピノザの言い方によれば、それは「(人間が)活動する限りにおいて人間に関係づけられる感情 *affectus, qui ad hominem referentur, quatenus agit*」(E3p57s)となる。これは「能動感情」と呼ばれ「喜びあるいは欲望に関する感情があるだけである」(E3p59)とされる。それはまた「強さ *fortitudo*」(E3p59s)と名づけられる。スピノザは『エチカ』第3部で諸々の感情を説明し、最終的にどの感情にも潜在しているはずの「真の観念」の契機を「強さ」という一つの感情として取り出したのである。我々は、この「真の観念＝強さ」の感情に内在する限り、自らの活動能力とその増大(欲望と喜び)を肯定する他に何もできない。

3.3. 生戦略としての倫理

3.3.1. 規範のパラドクス

感情は心身変容の自己関係的な生成であり、その産物でもある。そこには習慣・類似・模倣による様々なパターン生成が含まれている。それらを産物という観点から見れば、今日我々が“意味”とか“価値”と呼んでいるものとほぼ同じであると言えるだろう。その中には、人間活動が生み出すと同時にその活動に秩序や方向づけを与えているという意味での、モラルや善悪といったものもある。こうした倫理的な活動や観念は、それ自身が「～すべきである・～であらねばならない」といった規範的なものを（暗黙にせよ明示的にせよ）すでに含意している。また、規範を含意した観念であるがゆえに、逆にその規範に逸れてしまうような活動、その規範に従おうとしてもそうできないような活動が際立ってくることになる。このようにして、規範をめぐる感情生成という問題領域が人間活動のうちに現れてくる。感情という生活戦略領域の中で、さらに倫理的戦略領域が開かれるのである。スピノザは『エチカ』第4・5部において、この問題領域に踏み込む。

そこで最初に検討されるのは、そもそも“規範”というものがどのようにして生み出されてくるのか、その生成のありようである。スピノザは「完全性／不完全性」および「善／悪」という概念を手がかりに、規範の生成について語っている。それによれば、もともと「完全性」という言葉は、ある作品（例えば家）がそれを建てようと企てた製作者によって「完成された *perfectus esse*」と思われたときその事物（家）は完全であり、まだ完成していないと思われる間は不完全である、という程度の意味で使われていた（E4praef）。つまり、家を建てようとする製作者の活動に内在する限りで、その対象（家）の完全／不完全性が意味を持っていた。ところが、

人間が一般的観念を形成して、家・建築物・塔などの型 *exemplaria* を案出し、事物について他の型よりもある型を選択することを始めてからというものは、各人はあらかじめ同種のものについて形成した一般的観念と一致するように見える事物を完全と呼び、これに反してあらかじめ把握した型とあまり一致しないようにみえる事物を、たとえ製作者の意見によれば全く完成したものであっても、不完全と呼ぶようになる。（ibid.）

事物を製作する活動を超えて「一般的観念」や「型」が形成され、それが逆に製作する活動を規定するようになること、これが“規範”の正体であるとスピノザは見ている。従って「一般的観念」や「型」によって捉えられた完全／不完全性は、事物を製作する活動それ自身から見れば「単に思惟の様態に過ぎない。すなわち我々が同種あるいは同じ類に属する個体を相互に比較することによって形成するのを常とする概念に過ぎない」（ibid.）。同じように、

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他ならない。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、音楽が憂鬱の人には善く、悲傷の人には悪く、聾者には善くも悪くもない。（ibid.）

問題なのは、単に善悪の相対性ということではなく、善悪が事物の「特性」として代理-表象され「何の積極的なものも表示しない」ことである。逆に「事物がそれ自体で見られる」とは、事物が原因-構成的

に、つまりその活動自身において表示され肯定されることである。

さらに同様のことが「目的 finis」の概念にも言える。すなわち自然（物）が“一定の目的のために活動する”と表象するのは、人が「一般的観念を形成し、これをいわばそれらの事物の型と見なす」（ibid.）ことである。しかも目的概念の場合には、当の事物（自然）それ自身が自分で「終わり finis」を考慮し「型として自己の前に置く」（ibid.）ものであるとまで表象される。スピノザによれば「自然」および「事物」の存在は「無限定の持続」を含む自己保存の活動であり、そこに「終わり＝目的」が設定されることは（表象作用以外）ありえない。もちろん、これは人間の活動（行為）にも当てはまる。人間の活動（行為）における目的とは「人間の衝動」に過ぎず、「人間が一般に自己の衝動の原因を知らない」ことから生じた表象である（ibid.）。

完全／不完全、善／悪、目的の表象に関する以上のようなスピノザの批判は、ある意味で“規範”という形式が持つパラドクスを示していると言える。とりわけ積極的に“規範に従おう”とすることによって、このパラドクスは鋭く現れる。つまりこうである。規範は“規範に従うべきである”という命令を含意してこそ規範と呼べるのであるが、この含意の積極性は「何の積極的なものも表示しない」表象の生成による。規範は、積極的なものを表示しないことによって積極的に表象されるのである。

このような規範のパラドクスは、一方では「精神の命令」あるいは「精神の絶対的な決意」（E2p2s）を表象することによって隠されている。また他方、我々が規範に従えないとき、つまり「より善いものを身ながらより悪いものに従うようにしばしば強制される」（E4praef）とき、それが「人間本性の欠陥」として呪われ非難される（E3praef）。これもまた、規範に従わない・従えないものを否定的にのみ観察するという仕方、規範のパラドクスを別のかたちで隠蔽しているのである。

3.3.2. 感情を選別する感情

そこでスピノザは、規範のうちに積極性を見出す代わりに、感情・表象における「積極的なもの」に着目し、次のように言う。すなわち「誤った観念が持ついかなる積極的なものも、真なるものが真であるというだけでは、真なるものの現在によって除去されはしない」（E4p1）。例えば「太陽の真の距離を知っても、太陽が依然として我々の近くにあるよう表象する」（E4p1s）ように、表象そのものは知識によって除去されない「積極的なもの」を持っている。また「自然の中には、それよりもっと有力でもっと強大な他の事物が存在しないよういかなる個物もない」（E4a）し、人間は「自然の一部分である限り働きを受ける」（E4p2）のだから、「ある受動ないし感情の力は人間のその他の働かないし能力を凌駕することができ、そのような感情は執拗に人間につきまとう」（E4p6）。要するに人間は、感情・表象において「積極的なもの」を生きているのであるが、それがまさしく人間の“意のままにならない”自然の力を生きているということでもある。だから「感情はそれと反対の、かつそれよりも強力な感情によってでなくては抑制されることも除去されることもできない」（E4p7）。

感情は人間において生成しているのであるが、同時にそれは自然の生成として、真理の認識とは別の固有な秩序に従っている。すでに「知性改善の方法」で触れたように、「表象を産出する活動は、知性の法則と全く異なる他の法則に従って起こる」（TIE86）。感情・表象が「複合」的であり知性に対して常に不透明なものを含んでいる以上、しかし同時に自然における何らかの「活動」である以上、これは認めなければならない。

そしてこれを認める限り、善悪に関する認識も「それが真であるというだけでは、いかなる感情も抑制し

えない。ただそれが感情として見られる限りにおいてのみ感情を抑制しうる」(E4p14)と結論されなければならない。倫理的な規範をいくら正しいものであると振りかざしたところで、その“正しさ=真”だけで人が動くと考えすることはできない。むしろ別の法則(例えば“振りかざし”の適切さ・上手さ・強さ)によって動くと考えなければならない。倫理的なものを実現させている(また実現させていない)のは、感情・表象における「積極的なもの」の力関係だからである。さらに善悪の認識が「積極的なもの」を持っているとすれば、次のように考えなければならない。すなわち「我々はあるものを善と判断するがゆえにそのものへ努力し・意志し・衝動を感じ・欲望するのではなく、反対に、あるものへ努力し・意志し・衝動を感じ・欲望するがゆえに、そのものを善と判断する」(E3p9s)。

しかし注意しよう。ここでスピノザは倫理的なものの無力、倫理的なものの感情・欲望への従属を主張しているのではない。そうではなく、倫理的なものの力を規範の「一般的」認識に求めるのは無意味だと主張しているのである。規範の認識によって倫理的活動を語ろうすれば、パラドクスに陥るだけである。倫理的規範の無力を云々すること自体が、規範における「一般的観念」にしがみついている証拠である。

それゆえ倫理的なものの「力」を問題にするためには、まずもってその議論の焦点を規範の問題から感情の力関係の問題へと移し換えなければならない。自然における事物(人間)の活動(感情・表象)の生成物でありながら、まるでその活動を超越、その活動を規定するかのように機能している“規範”の概念を、事物の活動そのもの(努力・意志・衝動・欲望)に内在するような概念へと変換してやらなければならないのである。この変換のためにスピノザが提案するのは、「善悪」や「徳」といった倫理的概念を再定義することである。すなわち、

E4d1：善とは、それが我々に有益 utilis であることを我々が確知するもの、と解する。

E4d2：悪とは、我々がある善を所有するのに妨げとなることを我々が確知するもの、と解する。

E4d8：徳と力能とは同じであると解する。

すでに「善」(また「悪」)の概念が、人間活動において利用可能な「手段=メディア」として定義されていることを指摘しておいた。これは「徳」に関しても同様であろう。つまり「徳」とは、人間が自らを力能として認識することにおいて利用可能な、つまり自己の活動能力として利用可能な“自己-メディア”なのである。ところで、このような倫理概念の再定義に関して、これまでの「感情」概念の考察を踏まえることによって、さらに的確な意味を見出すことができる。この再定義の機能を考えることができる。それは一言で言えば、感情の中で感情を選別するような感情を定義する、ということである。

善悪の観念もまた感情でしかない。「善および悪の認識は、我々に意識された限りにおける喜びあるいは悲しみの感情にほかならない」(E4p8)。しかし善悪の観念他の感情と違うところは、それが「利用(可能性) usus, utilitas」の観点から他の感情に関係するということである。つまり人間活動を選択的に実現している諸々の感情に対して、さらにそれを利用する(逆に利用しないで遠ざける)かたちで選択的に関わる感情である。スピノザは『エチカ』第4部定理41以降で、幾つかの感情について、それが「善でありうる／ありえない」「悪でありうる／ありえない」といった言い方をしている。それは、善悪の観念によって諸々の感情を選別し、それによって人間活動をさらに増大させるような、感情による感情の活用・強化の在り方を示している。

徳の概念もまた、それが自己保存の活動能力だけを指し示す(つまり諸々の感情生成においてその力だけを選択的に指し示す)限りにおいて、善悪の観念と同じである。それどころか徳こそが、感情の中で感情を

選別する機構の中核に位置すべき観念であると言わなければならない。「いかなる徳もこれ（すなわち自己保存の努力）より先に考えられることができない」（E4p22）のであり「この原理なしにはいかなる徳も考えられない」（E4p22c）からである。この概念こそが、「何びとも生存し活動（行為）し生活すること、言い換えれば現実に存在すること、こうしたことを欲することなしには幸福に生存し善く活動（行為）し善く生活することを欲することができない」（E4p21）こと、つまり生活＝活動に内在した倫理を指し示す。

善悪・徳に関するスピノザの再定義は、おそらく今日の（主に近代・現代のヨーロッパ的・キリスト教的伝統の中で形成された）倫理学を戸惑わせる。この倫理学は基本的に人間の“意図的な行為”に焦点を当て、その行為と“規範”との関係や調停といったものを問題にする。ある意図的な行為に着目し、その行為の規範的な原理の定式化や行為の根拠・理由づけの問題として、倫理を構成するのである。それは「義務論」と呼ばれる倫理学において顕著であるが、それと自らを区別する「功利主義」においても事態は変わらない。功利主義は感覚的・経験的な「幸福」や「快／苦」そして「有益／有害」といった事柄に着目するのであるが、それがどういうわけか（スピノザ的な観点からすると「一般的観念」となることによって）、人間行為を導き理由づけるべき規範・原理（功利原理）あるいは「目的」の位置にあるものとして語られてしまっている。

ところがスピノザの倫理学において問題になる人間の「行為＝活動 *actio*」とは、意図／非意図という区別とは何の関係もなく生じている（生きている＝生活している）自然の変容（心身変容）なのであり、感情とはそうした変容の複雑な関係、常に変動・移行しつつある力の自己関係である。従って、その活動＝生活において“規範”が問題になるにしても、それは感情の力学の中で、感情による感情の選別「手段＝メディア」として定義する限りにおいて、言い換えれば、そうした規範を生活において戦略的に使用＝利用する限りにおいてなのである。スピノザは善悪の定義に関連して次のように言っている。すなわち「我々はこれらの言葉（善悪——引用者）を保存しなくてはならない。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だ、これらの言葉を・・・保存するのは我々にとって有益であるからである」（E4praef）。

このような意味で、スピノザの倫理学は規範／行為の倫理学とは全く異なるタイプの倫理学であり、いわば「生きる＝生活する」戦略の倫理学である^{注43}。それは、自然や生の外からやって来る“規範”の「絶対的支配 *imperium absolutum*」（E5praef）の問題ではなく、自らの生活に内在することから、つまり感情の生成の中から「積極的なもの」を有効に選別する技術の問題である。

3.3.3. 理性の指図

ところでスピノザは、感情をより有効に選別するにあたって、それに一貫した方針を与えるのは「理性の指図 *dictamina rationis*」（E4p18s）ないし「理性の導き *ductus rationis*」（E4p24, *passim.*）であると考えられる。もちろんこの場合の「理性」とは、すでに述べた「共通概念」のことである。つまり、理性は感情に対立するのではなく、むしろ「積極的なもの」を持った感情に定位し、その中から心身変容として活動する人

注43) スピノザの倫理学は、意図的な行為に焦点を当てる「行為倫理学 *Handlungsethik*」ではなく、むしろ「生きる＝活動する」ことに焦点を当てる「生活倫理学 *Lebensethik*」である。二つの倫理学の区別に関しては[Wiehl 1996a: 288f.] 参照。またこのような倫理は、フーコーが「自己への配慮」あるいは「自己のテクノロジー」として取り上げてみせたように[Foucault 1984b, 1988]、主にヨーロッパ古代の生活様式のなかで寝られた倫理の在り方に通じる。

間にとって連合・適合的な割合 *ratio* を引き出す。そのような技術ないし“計略”として、理性は使用されるのである。それは「生活法 *ratio vivendi*」(E3praef, E4app)としての技術的な理性の使用である。

この「理性の指図」が要求する第一のものは単純である。すなわち「理性は、各人が自己自身を愛すること、各人の有益性 *utile* つまり各人にとって真に有益なものを求めること、また人間をより大きな完全性へ真に導くすべてのものを欲求すること、一般的に言えば各人が自己の有をできる限り維持するよう努めることを要求する」(E4p18s)。そしてこの要求は、それが「徳」の概念と一致することも教える。つまり「真に有徳的に活動するとは、我々においては、理性の導きに従って活動し、生活し、自己の有を維持する（この三つは同じことを意味する）こと、しかもそれを自己の有益性を求める原理に基づいて活動することにほかならない」(E4p24)。

従って「理性の指図」とは、とりあえずは、感情として定義されていた「活動（行為）する *agere* = 生活する（生きる）*vivere* = 維持する *conservere*」ことの同一性、またその「力能」としての「徳」との同一性を再確認するに過ぎない。それは、本稿の最初に示しておいた“善く生きるとは、とにかく生きることである”という格率の「理性」による確認でもある。しかしなお理性の指図は、この原理に基づいて、感情を選別する感情（善悪の観念）において働いている事柄をより明瞭に分節する。スピノザは、おおよそ二つの領域を区別して、この分節化を語っているように思われる。一つは人間の身体（あるいは物質的な活動）に関する領域であり、もう一つは人間同士の交際（社会）ないし政治に関する領域である。

理性としての「共通概念」が身体・物体における連合・適合関係とともに規定される限り、それは人間の健康に関した指図でもある。すなわち「人間身体を多くの仕方で刺激されうるような状態にさせるもの、あるいは人間身体をして外部の物体を多くの仕方で刺激するのに適合する *aptus* ようにさせるものは、人間にとって有益である」(E4p38)。この定理から「人間身体の一部における運動／静止の相互の割合が維持されるようにさせるものは善である。これに反して人間身体の一部が相互に運動／静止の異なった割合をとるようにさせるものは悪である」(E4p39)といった、人間身体に関する善悪の観念が分節化される。また「身体の一部にでなく、その一部分あるいは若干部分にのみ関係する喜び・悲しみから生じる欲望は、人間全体の有益性を顧慮しない」(E4p60)ことを知ることから、「身体の一部がその機能を正しく果たしうるようにふうに身体を養い育みうるものがなによりも有益である」(E4cap27)と推論することができる。

ところで、このような人間身体に関する（健康のための）理性の指図は、それ自身で閉じた領域を形成しているのではない。例えば「身体を必要なだけ養うためには、本性を異にする多様な養分を取らなければならない」(ibid.)のであるが、「これを調達するには、人間が相互に助け合わない限り、個々人の力だけではほとんど十分でない」(E4cap28)。しかし、こうした人間相互の合力を実現していると同時に、様々な物の調達の手段でもある「貨幣」は、富の表象として「その原因と見られないような喜びの種類をほとんど表象することができない」(ibid.)ほどに、人々を感情において魅了する。ここから「金銭の真の用途を知り富の程度を必要によってのみ量る」(E4cap29)ための、いわば経済的な意味での理性の指図が必要になるであろう。

残念ながら、スピノザが経済活動の領域に関する特別な理性の指図（すなわち経済学）を展開しているわけではない。しかし、身体・物的（言い換えれば物質的）な関係形成を含む「共通概念」のコンセプトは、こうした領域をカバーしうる射程を持っていると言えるだろう。実際、活動する身体・物体の連合・適合関係の理論から「本性を同じくする二つの個体が相互に結合するなら、単独の個体よりも二倍の力能を持

つ一個体が構成される」(E4p18s)という洞察を通して、分業や生産力／生産関係の議論に至ることは容易に見通される。

またこの理論や洞察と連続するかたちで、人間の社会的・政治的な結合に関する「理性」を問題にすることもできる。すでに「感情の模倣」を見た箇所、スピノザの感情論が社会的・政治的な関係を示している。と述べておいたが、この領域における基本的な理性の指図は次のようなものである。すなわち「人間にとって人間ほど有益なものはない」(E4p18s)。そしてこの社会・政治的な理性の指図もまた、やはり「あたかも」のかたちで語られる。

人間が自己の有を維持するためには、すべての人間がすべての点において一致すること、すなわちすべての人間の精神と身体が一緒になってあたかも一精神一身体を構成し、すべての人間がともどもにできるだけ自己の有の維持に努め、すべての人間がともどもにすべての人間に共通な有益性を求めること、そうしたこと以上に価値ある何ごともしない。(E4p18s)

本稿ではスピノザの政治理論についてこれ以上触れないが、次の点だけは注意を促しておきたい。すなわち、スピノザが『エチカ』第4部で展開しているいわば生活的理性の問題と『政治論』で展開される政治的理性の問題は、両者が「理性＝共通概念」による連合・適合技術として語られる点で共通しているとはいえ、全く異なる問題領域である。それは簡単に言えば、“すべての人間が「理性の導き」に従って生活できるものではない”という事実認識から、あるいは人間が「感情に導かれると解されようと理性に導かれると解されようと事態は同じである」(TP3/18:291)という認識から、政治理性の課題が生まれるということである。社会的な結合、すなわち「諸感情に必然的に隷属しかつ不安定で変わりやすい人間が、相互に保証を与え相互に信頼しうること」は、人間が「他人に対して加えたくてももしそれによってより大きな害悪が自分に生じる恐れがあれば思いとどまる」(E4p37s2)という「恐怖」の法則に従う限りで確立される。それは「多数者・群集の力 *potentia multitudinis*」(TP2/17:282)であるとともに、その力の下にある人間の「共通の権利 *jura communia*」(TP2/16:281)でもある。こうした「あたかも一つの精神からのように導かれる多数者・群集の力」によって国家の権利は決定される(TP3/7:287)のだが、まさしくこの「多数者・群集の力＝共通の権利」に内在するものとして、「すべての人間に共通な有益性を求める」(E4p18s)政治的理性の技術が発揮されうるのである。^{注44}

3.3.4. 感情の療法

ところで今述べた理性の指図は、たとえそれが体系的に示されたとしても、実際に感情に影響を与えうるような力にならなければ、単なる“規範”とほとんど変わらない。少なくとも理性が「感情に対してどれだけ大きな、またどのような種類の」(絶対的ではなく実効的な)「支配 *imperium*」(E5praef)が形成されるのか、その機構について語られなければならない。それは「感情の療法 *remedia affectuum*」(ibid.)と呼ばれる。規範の規範性を批判しつつ善悪・徳の概念を再定義し、そこに共通概念としての理性の指図を展開したスピノザにとって、この「療法」という言葉は生戦略としての倫理を集約的に示す概念である。感情の療法の出発点となっている定理は次のようなものである。

注44) スピノザの政治理論に関しては、共通概念の注で触れた「二つのあたかも」を論じた[上野 1995: 171-203]の論文を所収した『スピノザと政治的なもの』(工藤・桜井編、1995年、平凡社)および『スピノザの政治思想』[柴田 2000]を参照。

E5p1：思惟および事物の観念が精神の中で秩序・連結づけられるのとちょうど同じように、身体の変容あるいは事物の表象像は身体の中で秩序・連結づけられる。

この定理は、例の反転方程式「観念の秩序・連結は事物の秩序・連結と同じである」（E2p7）から直接導かれている。変更点は「事物」が「身体の変容あるいは事物の表象増」に変わっていることであるが、これは心身変容としての人間をテーマにしている以上、必然的な処置である。重要なのは、この定理が「療法」のためのコンセプトを示すものとして使われているということである。つまり、これまで自然およびその一様態である人間を構成するための形式として使われてきた反転方程式が、今度は人間の感情を秩序・連結づけるための機構を示すものとして再導入されている。反転方程式は、自然（人間活動を含む）を理論的に説明するツールであると同時に、人間活動（自然の一部）における秩序・連結を編成していく実践的なツールとしても利用されるのである。

人間の活動（行為）を意志の絶対的・規範的な命令（従って身体の精神への服従）に求めない「倫理」が構想されうるのは、まさにこの点においてである。つまり意志の力と物質の力を、抽象的に表象されるような対立関係としてではなく、ともに具体的・内在的な生成のレベルにまで引き降ろして、そこにある反転関係を形式的に固定し利用すること、これがスピノザの「エチカ」であり「知性の能力」（第五部の表題）なのである。しかし「感情の療法」は、上に引用した定理で終わるのではない。そこから以下のような技法が示される。これらは第5部定理20備考で要約されているが、ここでは、それ以前の諸定理による療法の説明とともに三点に分けて考察する。

まず第一に、療法は「感情を認識すること」（E5p3c, p4s, p20s）および感情を「混乱して表象する外部の原因の思惟から分離すること」（E5p2, p4s, p20s）にある。感情を認識するとは、『エチカ』第3部で行なわれたように感情を定義し諸々の感情を説明することであるが、もっと簡単に、今自分の中で生じた感情を冷静に省みることでもある。しかしそれは、単に感情を対象化すること、単に客観的に観察・記述することではない。むしろ感情を明瞭に認識することが一つの感情であり、そうした反省的（あるいは自己関係的）な感情を生み出すことである。「受動 *passio* という感情は、我々がそれについて明瞭判然な観念を形成するや否や、受動であることを止める」（E5p3）。それは「能動感情」へと変換されうるのである。

またこのとき、我々は感情を引き起こしている「外部の原因」から離れている。もう少し踏み込んで、例えば不愉快な思いをしたとき、逆に愉快なことを（無理にでも）思い出すならば、つまり「感情を外部の原因の思惟から分離して他の思惟と結合するならば、外部の原因に対する愛や憎しみ、ならびにそうした感情から生じる精神の動揺は破壊されるであろう」（E5p2）。あるいは多くの感情が「確実に所有しえない事物に対する過度の愛から起こる」（E5p20s）とすれば、そのような事物に執着しないように努めること、つまりある種の諦念を生じさせることもできる。

このような“技法”は、ある意味で我々が日常的にすでに行なっている感情の静め方である。しかしそれを、自らの感情生成のあらゆる場面において組織的に活用してもいいない。スピノザが言うように、感情の療法は「誰でもみな経験して知っているのもあって、ただそれを正確に観察したり判然と識別していないだけ」（E5praef）なのである。またこの技法は、理論的に見て、それ自身フィードバックの回路である感情生

成の実践的な応用であると言える^{注45}。感情を自己関係的なズレ（差異：変動・移行）のシステムであると定義しなければ、“感情の明瞭な認識＝明瞭な感情の生成”という定式はおそらく出てこないだろうし、それを技法として確立することも不可能であろう。あるいは近代主観哲学のように、反省的な自己意識の透明性ととともに、こうした感情自身が持つ「ズレ＝差異」による技法は無視されてしまう。

第二に、療法は「理性＝共通概念」を利用することにある。しかし「表象」に対して、次の点で相対的に有利である限りにおいて。すなわち「我々が十全に認識する事物に関係する感情は、我々が混乱し毀損して把握する事物に関係する感情よりも時間（持続）という点で勝っている」（E5p7, p20s）。また「事物の共通の特性に関係する感情はこれを養う原因が多数である」（E5p20s）、もっと厳密に言えば「精神が同時に観想する多くの異なった原因に関係する感情は、ただ一つの原因あるいは少数の原因に関係する等しい大きさの他の感情の場合に比べ害がより少なく、我々はそれから働きを受けることがより少なく、我々はその原因の各々に対して刺激を感じるものがより少ない」（E5p9）。

ここで問題になっているのは、感情の“安定性”をいかにして作り出すかということである。また、その証明の中には「もし同じ主体の中に二つの相反する活動が喚起されるならば、両者が相反することを止めるまでは、両者の中にか両者の一方の中にか、必ずある変化が起こらざるをえない」（E5a1）という公理が用いられている。つまり感情の安定性とは、自己関係的な変動・移行の中で自ずと実現される一種の均衡なのであり、理性は単にその機構をより有効に引き出すことでしかない。その限りで、「それと反対の、かつそれよりも強力な感情によってでなくては抑制されることも除去されることもできない」（E4p7）感情に対して、理性の指図が実効性を持つのである。

さらにこの技法は“頻度”の問題としても語られる。つまり「表象像はより多くの事物に関係するに従って、それだけ頻繁である。言い換えればそれだけ繁く現れ、それだけ多く精神を占有する」（E5p11）。また「表象像はより多くの他の表象像と結合するに従って、それだけ繁く現れる」（E5p13）。「事物の共通の特性に関係する感情」は、自分に連合・適合する事物や表象と関わる感情である。そのような関係は、事物との偶然的な出会いや、それを示す表象の頻度とともに増加しているはずであり、その関係を「養う原因が多数である」ことになる。そうした機会を見逃さずに取り入れることが、“計略”としての共通概念の機能である。

最後に、療法は「神を愛する」ことにある。これは、上に述べた二つの技法を総合するようなかたちで導かれる、より高度な技法であると考えることができる。感情を明瞭に認識することは、自らの活動能力の増大を認識することであるが、それは理性の使用によってますますその機会を増やすはずである。逆に理性

注45) 今日の精神療法や心理カウンセリングは、このようなフィードバックを理論化しているのだろうか。ある意味では多かれ少なかれそうである。心の解釈は、それがクライアントに「帰されて」治療となるはずである。その最も明瞭な手法はトム・アンデルセンの「リフレクティング」の概念に現れている〔Andersen 1991〕。また私たちは日常の中でも多かれ少なかれ、そのような「認識」をやっている。しかし、例えばこの「認識＝治療」の手法に様々な理論があるとして、それらの心理学的な概念装置を治療者やカウンセラーがクライアントに「隠す」あるいは「教えない」とすれば、そしてその特権性によって、あるいはクライアントに秘められた枠組を使って治療や変化が生じるとすれば、それはどのようなことなのだろうか。スピノザは、ある友人（ヨアンニス・ファン・ローン）の「憂鬱」に接して、自分の持っている感情論によって人の感情など「解釈」し、それを示すことなどせず、ただ単に「本当にお分かりになりませんか」というふうにして、友人自身の「感情の認識」を促している（ヨアンニス・ファン・ローン著『レンブラントの生涯と時代』〔van Loon 1952: 邦訳 186-231〕）。これはスピノザの「感情の療法」に関する（逸話の域を出ないものだが）一つの実践例を示していると言えよう。またこの点を指摘している〔田島 2001: 18-26〕も参照。

は、感情の明瞭な認識を容易にするための環境を整備する。具体的には「感情について完全な認識を持たないまでも、我々のなしうる最善のことは、正しい生活法あるいは一定の生活律を立て、これを我々の記憶に留め、生活においてしばしば生じる個々の場合に絶えずそれを適用すること」(E5p10s)である。このように、二つの技法を相乗効果として総合し、それが「～すればするほど～である」ような関係にもたらし、これが「神への愛」である。すなわち「自己ならびに自己の感情を認識することがより多ければ多いほど、それだけ多く神を愛する」(E5p15)。

すでに見たように、「神＝自然」は内在的な自然の多様性として、常に「～すればするほど～である」という無限の実在的差異の中でのみ構成されるものである。反転方程式およびその発展型としての「～すればするほど～である」定式は、こうした自然の内在的構成における理論的装置であった。しかし感情の療法において、この発展型はもはや理論的に考案されたものではなく、むしろ感情自身(理性もまた広い意味での感情であると考え)が感情の内に形成する実践的機構であり、その働きになっている。それゆえ神(＝自然)を認識するのではなく「神を愛する」と言われるのである。それは感情(愛)を伴った自然(＝神)の構成であり、神(＝自然)を伴った感情(愛)の生成である。

ところで以上のような「感情の療法」は、人間の活動“全体”を巻き込んでしまうような機構を意味しているのではないし、まして人間活動の究極的な目的・理想状態を示しているのでもない。人間は自然の中で生じている一様態であり、その限り外的な事物と関わる受動的な存在であることを逃れることは不可能だからである。感情の療法において「各人は自己ならびに自己の諸感情を、たとえ絶対的にでないまでも、少なくとも部分的には、明瞭判然と認識する力を、従ってまたそれらの感情から働きを受けることをより少なくする力を持つ」(E5p4s)だけである。しかしそれは「十全な認識作用を本領とする我々自身のかの部分、すなわち我々自身のよりよき部分 *pars melior*」(E4cap32)である。感情の療法とは、自己関係的な感情生成の中に、できる限り「喜び」だけを生成させるような制御回路を形成する(生成させる)こと、そうした部分回路の機構を設立することである。それは心身における相乗的な「秩序・結びつけ」の強化であり、心身変容(としての人間活動)における、そうした「強さ」の自己組織化である。

3.4. 精神の眼

スピノザは『エチカ』の最終結論部分(第5部定理21-42)で、上に述べた「よりよき部分」それ自身を問題にする。それは「人間の自由ないし至福」(E5praef)と同義であり、第2部において第三種の認識(直観知)の「価値と効用 *praestantia & utilitas*」(E2p47s)と呼ばれたものである。またそれは「精神の永遠の部分」(E5p40c)であるにもかかわらず「今存在し始めたかのように」(E5p31s)考察されるものであるがゆえに、極めて逆説めいている。この問題をめぐってスピノザが示す定理は次のようなものである。

E5p21 : 精神は身体の持続する間だけしか、事物を表象したり、過去の事柄を想起したりすることができない。

E5p22 : しかし神の中には、このあるいはかの人間身体の本質を永遠の相の下に表現する観念が必然的に存在する。

E5p23 : 人間精神は身体とともに完全には破壊されずに、その中の永遠なあるものが残存する。

まず、ここでポイントになっているのは「人間身体の本質」である。人間が有限な様態としての心身変容である限り、精神は身体の持続とともにしか存在しない。これは事実である。しかし、共通概念によって我々神（＝自然）に内在すると考える限りでは、「このあるいはかの人間身体の本質」、つまり身体・物体の特異性というものが、この事実の中で常に実現されている。この本質把握が前提になっていなければ、そもそも我々は「人間」の活動について語ることができないだろうし、そこにある欲望・喜び／悲しみの一切について語ることも、さらにその「よりよき部分」を語ることも、すべては無意味・不可能になってしまうであろう。他の物体はいざ知らず、人間身体の特異性だけは、我々が生きていることの内実として、持続であり（時間とともにあり）永遠である（時間とともにない）。

この逆説的な帰結は、人間精神（思惟）の活動としても「あるもの *aliquid* が残存する」としか指し示しようなない奇妙な事態である。それは、共通概念における推理・論証が最後の最後に残してしまう盲点のようなものである。その盲点が盲点として、共通概念の推論によって指し示されている。スピノザは、これを次のように説明している。

身体の本質を永遠の相のもとに表現するこの観念は、精神の本質に属する必然的に永遠なる一定の思惟様態である。しかし我々は、我々が身体以前にすでに存在したことを想起することはできない。・・・しかしそれにもかかわらず我々は、我々の永遠であるを感じかつ経験する。なぜなら精神は、知性によって理解する事柄を、想起する事柄と同等に感じるからである。つまり事物を見ており、観察しているところの精神の眼が、それ自身論証なのである。（E5p23s）

この「それ自身論証 *ipsae demonstrationes*」である「精神の眼」という表現は、身体とともに生じている直観知の比喩であろう。神の定義から始まって、スピノザが『エチカ』において長々と論証を進めてきたその過程の帰結は、「事物を見ており、観察している」論証それ自身を指し示すことであった。この大きな回り道の計略によって、論証に内在することと内在を論証することとが会う^{注46}。

結局、我々は『知性改善論』で最初に設定されていた「生得の力」としての「真の観念」に戻ってきたのである。この「真の観念」を軸にして本稿の考察を進めれば、スピノザは「真の観念」における形式を論証空間として取り出し、それによって自然（＝神）を構成し、そこから自然生成としての人間の「感情」およびその「よりよき部分」の生成までを記述したのであるが、その成果は「真の観念」それ自身を指し示すものであった、ということである。真の観念の「内になる」徹底した論証の結末は「真の観念」であった。いわば真の観念の永劫回帰である。しかし同時に、これまでの考察から明らかのように、このような「知る」これに関する《内在》は「生きる＝生活する」ことに関する《内在》の倫理でもあり、またそうした人間的な営みが「神＝自然」《内在》的に「生み出されている」あるいは「生じている」ことを確認する作業でもある。

注46) スピノザは、この「精神の眼」を、神を信じることに對置させて次のようにも言う。「もし『我々が神の属性を認識する必要はない、むしろそれを論証なしに単純に信じなければならない』というなら、それは空しい饒舌に過ぎないであろう。なぜなら、眼に見えない事柄・純粹に精神的な事柄は、論証による以外に如何なる眼によっても見られないからである。故に論証を持たない者は、それらの事柄に関して全然何ものをも見ていない」（TTP13:170）。田島は、上の本文で引用した『エチカ』第5部定理23備考における「精神の眼」と、この『神学・政治論』第13章に見られる「精神の眼」とは、区別されなければならないと主張する。すなわち、前者は「精神の直観が論証にまさる証明である」という意味での精神の眼であり、後者は「一般的意味での精神の眼」とあると言う〔田島 2001: 269〕。しかし本稿の理解では、共通概念（一般的な意味での精神の眼）による論証過程それ自身が、自らの論証を支えている「盲点」として直観的な「精神の眼」を指し示すのであるから、両者における「精神の眼」を区別する必要はない。共通概念と直観知とを区別するのはよいが、両者を単に二つの認識の種類と見て、その間に単純な優劣関係を設定することはできない。

る。認識・倫理・自然という三つの《内在》がどれに従属するのでもなく、それぞれに移行または反転することが、スピノザにおける《内在》の論理であると言える。

結論 選択・反転としての《内在》の論理

スピノザにおける《内在》の論理は、複数の《内在》を前提にしている。本稿は『知性改善論』と『エチカ』を考察することによって、少なくとも三つの《内在》を確認した。すなわち、真／偽の差異を自ら知る知としての「知る」内在（知性の自己明示性）、すべての事物とともに自らを生み出す「神＝自然」（自然の自己産出性）、諸々の不確かさのただ中で‘とにかく’「生きる＝生活する」領域としての感情（感情の自己関係性）である。これらの《内在》はそれぞれ固有の位相を持っているのであるが、しかし単に三つの位相が無関係なかたちで別々に提示されているわけではない。むしろそれぞれの《内在》において、一つに着目したときそれが常に他の二つを含む、相互に入れ子をなすような構造になっている。

例えば「生活」に内在することは、単に「生きる」という活動を自ら肯定するだけで済ませてしまうことではない。そこには、生活における自己関係的な生成（＝感情）をより強化する「知性」ないし「理性」が介入してくるのであり、しかも知性・理性によって構成された「自然」生成の中の様態・変容として、人間の生活を肯定することが条件となる。また内在的な「自然」が生成しているにしても、一挙に与えられるのではない。それは、生活する人間活動の中から「生得の力」として取り出される知性（＝真の観念）を前提にするのであり、その論証手続を通して原因・構成的に認識される。さらに「知性」の自己明示性も、その形式が自然の多様性を構成し、それが人間の能動感情とともに生成すると見られる限りで、その「価値と効用」（E2p47s）を示すのである。

ここから結論できるのは、まず次のことである。すなわちこの論理は、各々の事物や活動が究極的に「何に拠って」ないし「何において」根拠づけられると言えるのか何も指し示さない。この論理によって示される内在的位相のどこをどう切り取っても、結局のところ「自らに拠って *causa sui*」あるいは「自らに（ある／とどまる）*in se (esse/manere)*」という答えしか返ってこないからである。それは「何に拠って」もしくは「何において」の‘何’を指し示さないがゆえに、現にそこに活動・生成している‘自己’に返ってくるしかない。これが《内在》の論理である。しかしこの論理は、いったいどのような理論的な機構において成り立っているのだろうか。本稿では、それぞれの位相の間にある移行が見えるようなかたちで考察を進めてきた。この移行に着目することで《内在》の論理の機構を問題にすることができる。それは“選択”と“反転”という言葉によって要約される。

最初に生活と知性との間にある移行を見よう。スピノザは、自分が経験した「本性上不確か」な生活を転回させるにあたって、自己明示的な「真の観念」を四つの知覚様式の中から選び取る。生活はそれ自身において（本性上）不確かなものだから、それ自身において確実な心の動きが選択される。この“選択”において、選択のために拠り所となる基準はない。むしろ基準がないゆえに、あるいは「本性上不確か」であるゆえに行なわれる選択であり、だからこそ知性（真の観念）は自分の外に基準を持たない「心の動き」として定式化されるしかない。これと似たような選択が、自然の記述から人間（生活）の記述に移る際にも見いだされる。すなわち「神の本質から無限に多くのものが無限に多くの仕方では生じなければならないから」「そのすべてについて」記述できない、だから記述は「人間精神とその最高の幸福との認識へ我々を導きうるも

のだけにとどめ」(E2prae)られる。自己生成する自然は「絶対無限」であるがゆえに、自己選択(自己保存)するしかないような「生活」の位相が選択的に記述されうるのである。ここでも、自然の中でなぜ人間の精神や生活(感情)の記述だけが選ばれるのか、その拠り所となる基準は示されない。『エチカ』という書物は、このような“選択”によって実現している。^{注47}

本性上不確定であるがゆえに、絶対に無限であるがゆえに、自己に拠る選択が自己に拠って選択されるしかない。この“選択”の機構によって《内在》の位相が分節的に示されるのである。そして同時に、こうして示される複数の《内在》は、互いに「同じ」あるいは等価関係として規定されるしかない。本稿では、これを知性から自然への“反転”という言葉で示した。つまり、知性の《内在》から自然の《内在》へと移行する際に、観念の作動は事物の活動と「同じ」ように秩序・連結づけられるしかない。これもまた、二つあるいは複数の活動を第三の‘何か’に拠って根拠づけることをしないような《内在》の論理にかかわる機構である。この機構は、真の観念における形式的諸条件を契機にした「絶対無限」への論証に関しても貫かれているのであり、まさしくこの論証によって自己生成する無限の「神＝自然」が開示される。

スピノザが「神の最高能力あるいは神の無限の本性から無限に多くのものが無限に多くの仕方、すなわちあらゆるものが必然的に流出したこと、あるいは常に同一の必然性をもって生じること」は「三角形の本性からその三つの角の和が二直角に等しいことが永遠から永遠にわたって生じる(帰結する)のと同じ次第である」(E1p17s)と言うとき、何か普遍的な原理や永遠の真理を想定しているのではない。もしスピノザがそのように想定していたのだとすれば、三角形の論証が神の最高能力から帰結すると言われるだけで、その逆は言えなくなる(“反転”しなくなる)であろう。しかしここで示されているのは、どんな知性の作動であれそれが「真」であると明示されているとすれば、その帰結への営みと「同じ次第で」自然が「生じる」としか言えない、そうした知性・自然の活動における反転可能な等価性である。要するに、スピノザにとって認識論と自然(＝神)の存在論とは反転しうるものであり、その限りで相互に《内在》の位相を際立たせるのである。^{注48}

さらに、この“反転”の機構は「心→身」変容としての人間生活の記述を経て、最終的に「直観知」を指し示す。つまり、自然において選択された一つの事態(人間)の自己活動を観察していけば、そこに「永遠なあるものが残存する」(E5p23)というかたちで「精神の眼」(観察・論証することそれ自身)が指し示されることになる。これは自然から知性への“反転”(従って“反転の反転”)であるが、それが生活における“選択”の水準を含んでいるために複雑になっている。そしてそれは倫理的な効果を生み出す。すなわち知性の作動から自然の自己生成へと反転した《内在》の論理は、人間生活の自己選択活動を経て、その生活から知性(直観知)へと再び反転するのであるが、そこには生活における「不断最高の喜び」(TIE1)が伴う。ここに、知性(認識論)と自然(存在論)における選択・反転の機構をリーメディア(＝療法)とし

注47) もちろん基準があるとすれば『エチカ』の著者の意図、ということになるであろう。しかし『エチカ』という書物には、著者の名前が記されていない。『エチカ』の言説の「非人称性」については[上野 1999: 145-147] 参照。確かに『エチカ』は「スピノザという名の人物によって書かれたテキストかもしれないが、著者自身がそう望んだように、論証の真理は著者のいかなる伝記的要素にも左右されてはならない」[上野 1999: 146]。『エチカ』の読者として、我々は『エチカ』のテキストに《内在》するよう促され、同時に『エチカ』の行なう“選択”に対して、その根拠を示されることなく「自らにおいて」論証を生きるよう促される。

注48) 「実際スピノザの『エチカ』において、我々は認識論に対する存在論の絶対的な優位を見いださない・・・むしろ認識論と存在論の間の機能的等価性のようなものを見いだす」[Wiehl 1996a: 308]。ちなみにシステム理論の観点からすれば、ここで“選択”は「複合性の縮減」であり“反転”は「機能的等価性」の概念に相当すると言える。

た、人間生活における選択・反転の機構（倫理学）が示されるのである。人間生活において、知性の選択は知性の反転的な自己観察を促すのであり、そうした知性の反転は「生きる」ことへの「より強い」自己選択を促す。このように《内在》の論理は、選択・反転の機構によって「知性に内在する認識論」「自然に内在する存在論」「生活に内在する倫理学」を相互に展開させ合っている。

しかし、この知性・自然・生活の循環的な展開によって、ある種の全円（全体）的・予定調和的な思想のシステムを見いだすことは早計であろう。というのもスピノザは『エチカ』の最後の最後になって、次のように言っているからである。すなわち、

たとえ我々が我々の精神の永遠であることを知らないにしても、我々はやはり道義心 *Pietas* および宗教心 *Religio* を、一般的に言えば我々が第4部において勇氣および寛仁に属するものとして示したすべての事柄を、何より重要なものとみなすであろう。（E5p41）

ここで「直観知」（精神の永遠性を知ること）への反転は、生活的《内在》において必ずしも生じなければならないような事柄ではないことが示されている。また、生活から必ずしも知性的《内在》への選択が生じるわけではなく、「道義心・宗教心」という「心の動き」に内在するような別の選択もありうることが示唆されている。従って、《内在》の論理の機構としての“選択”と“反転”は、本稿で触れた三つの位相以外のものに対しても開かれていると考えなければならない。選択・反転は、別様の《内在》の位相を開く機構でもある。

実際スピノザは、知性とは別様の「道義心・宗教心」内在的な位相を、すなわち聖書のテキストに内在する位相を『神学・政治論』において展開している。それによれば「哲学の目的はひとえにただ真理のみであり、これに反して信仰の目的は・・・服従と敬虔 *pietas* 以外の何ものでもない」から「信仰ないし神学と哲学との間には何の相互関係あるいは交流関係も存しない」（TTP14:179）。要するに“真／偽”とは別様の、いわば“敬虔／不敬虔”における内在的な位相がある。そして「哲学は共通概念を基礎として専ら自然からのみ導き出されなければならないが、これと反対に信仰は、物語と言語を基礎として専ら聖書と啓示とからのみ導き出されなければならない」（*ibid.*）と言われるように、それぞれの《内在》が辿る“反転”のコースも異なる^{注49}。また、本稿の第3部でも触れたように、人間の「生活」一般とは別の、社会的・政治的な活動（「国家」という事態、あるいは「公共的事態 *res publica*」）に関する理論が『政治論』で展開されている。これは自然から生活への選択とは別様の、自然（状態）から国家（状態）への選択の問題として考えることができる。

こうした“開かれた”《内在》の論理機構が認められるならば、どのような「個々の」事柄・事態においても、それが自ずと自己の活動に内在する場面を考えることができるであろう。自然生成であれ、知性作動であれ、生活（感情生成）であれ、信仰活動であれ、国家の形成・維持であれ、人が「三角形の内角の和は二直角である」と論証する場面であれ、「優れた建築師が壮麗な殿堂を建てる」場面であれ、同様に「蜘蛛が、人間では非常に困難をもってしかなしえないような網（蜘蛛の巣）を容易に張る」（PPCp7s:161）場面であれ、平滑な面が太陽光線を反射して「白い」場面（また「雨が降る」場面）であれ、もちろん「人が思

注49) 上野は、この「敬虔」における内在的な位相の論理を、『神学・政治論』成立の社会的背景を踏まえつつ「敬虔の文法」（言語ゲーム）として取り出している〔上野 1999: 73-94〕。ちなみに上野は、本稿が“反転”の機構として説明したスピノザの論理を〈無関係の関係〉という言い方で示しているように思える。

惟する」「身体・物体が運動／静止する」どんな場面であれ……。これら「個物」（あるいは個々の事態や出来事）は、自然が絶対に無限であるがゆえに“選択”を促され、自ら「必然的に」生じた場面であると考えることができる。スピノザの言い方に従えば、「神のある属性が定まった存在を有する有限な様態的変容に様態化した限りにおいて、神ないし神の属性から生じ、あるいは存在ないし作用に決定されなくてはならない」（E1p28dem）場面である。そして、こうした「個物を、我々がより多く認識すればするほど、それだけ多くの神を認識する」（E5p24）という具合に、我々の「喜び」とともに“反転”する。

スピノザは、何の根拠も指し示さないことによって「自己に拠る」しかないことを指し示す《内在》の論理を提示した。それは“選択”と“反転”という独自の機構によって、知性・自然・生活における内在的位相を相互に展開させ合うにとどまらず、その他の別様の、あるいはむしろあらゆる「個物」の《内在》へと開かれている。以上が本稿で見定めようとした結論である。

スピノザの著作

Spinoza Opera I-V im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winter Universitätsverlag, 1925. Nachdruck I-IV: 1972, V: 1987.

Baruch de Spinoza, Sämtliche Werke, Felix Meiner Verlag:

- Band 1: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, PhB 91, herausgegeben von Carl Gebhardt, 1965.
- Band 2: *Die Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, PhB 92, übersetzt von Otto Baensch, 1976.
- Band 3: *Theologisch-Politischer Traktat*, PhB 93, auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick, 1984.
- Band 4: *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet mit dem "Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken"*, PhB 94, übersetzt von Artur Buchenau und eingeleitet von Wolfgang Bartuschat, 1987.
- Band 5.1: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes: Lateinisch-Deutsch*, PhB 95a, übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, 1993.
- Band 5.2: *Politischer Traktat: Lateinisch-Deutsch*, PhB 95b, übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, 1994.
- Band 6: *Briefwechsel*, PhB 96a, übersetzt von Carl Gebhardt und herausgegeben von Manfred Walther, 1986.
- Ergänzungsband: *Algebraische Berechnung des Regenbogens, Berechnung von Wahrscheinlichkeiten: Niederländisch-Deutsch*, PhB 350, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Hans-Christian Lucas und Michael John Petry, 1982.

Benedict de Spinoza, The Chief Works, translated with an Introduction by R. H. M. Elwes, Dover Publications, 1951.

- Volume I: *Political Treatise and Theologico-Political Treatise*.
- Volume II: *The Ethics, Selected Letters and On The Improvement of Human Understanding*.

Spinoza, œuvres complètes, trad par Caillois, Francès, et Misrahi, Gallimard, 1978.

Benedictus de Spinoza, Die Ethik: Lateinisch-Deutsch, übersetzt von Jakob Stern, Philipp Reclam, 1977.

Benedict de Spinoza, Ethics and On the Improvement of the Understanding, edited with an Introduction by James Gutmann, Hanfer Publishing Company, 1949.

- スピノザ『神・人間及び人間の幸福に関する短論文』畠中尚志訳、岩波文庫、1955年
- 『エチカ』上・下、畠中尚志訳、岩波文庫、初版1951年、改版1975年
- 『神学・政治論』上・下、畠中尚志訳、岩波文庫、1944年
- 『デカルトの哲学原理 附：形而上学思想』畠中尚志訳、岩波文庫、1959年
- 『知性改善論』畠中尚志訳、岩波文庫、初版1931年、改版1968年
- 『国家論』畠中尚志訳、岩波文庫、初版1940年、改版1976年
- 『往復書簡集』畠中尚志訳、岩波文庫、1958年

スピノザ関連

- Altwick, N. 1971 Einleitung: Spinoza Tendenzen der Spinoza-Rezeption und -Kritik, In *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, ed. Altwick, N. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Balibar, E. 1985 Jus-Pactum-Lex: Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique, In *Studia Spinozana* 1, 259-273.
- Barbone, S. 2002 What Counts as an Individual for Spinoza?, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 89-112. Oxford University Press.
- Bartuschat, W. 1977 Selbstsein und Absolutes, *Neuen Hefte für Philosophie: Spinoza 1677-1977* Heft 12: 21-63.
- 1987 Einleitung, In *Baruch de Spinoza, Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet mit dem "Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken"*, PhB 94, trans. Buchenau, A., ed. Bartuschat, W. XVII-XXXVI. Felix Meiner.
- 1992 *Spinozas Theorie des Menschen*, Felix Meiner.
- 1993 Einleitung, In *Baruch de Spinoza, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes: Lateinisch-Deutsch*, PhB 95a, trans. and ed. Bartuschat, W. VII-XXXVIII. Felix Meiner.
- 1994a Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant, In *Teleologie: ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, ed. Pleines, J.-E. 98-112. Königshausen und Neumann.
- 1994b Einleitung, In *Baruch de Spinoza, Politischer Traktat: Lateinisch-Deutsch*, PhB 95b, trans. and ed. Bartuschat, W. VII-XLIV. Felix Meiner.
- 1996 *Baruch de Spinoza*, Beck.
- Bennett, J. 1984 *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing.
- 1996 Spinoza's metaphysics, In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Garrett, D. 61-88. Cambridge University Press.

- Carriero, J. 2002 Monism in Spinoza, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 38-59. Oxford University Press.
- Cramer, K. 1977 Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigkeit der Substanz, *Neuen Hefte für Philosophie: Spinoza 1677-1977* Heft 12: 1-8.
- Cramer, W. 1966 *Spinoza Philosophie des Absoluten*, Vittorio Klostermann.
- Curley, E. 1988 *Behind the Geometrical Method, A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press. =1993 『スピノザ『エチカ』を読む』開龍美・福田喜一郎訳、文化書房博文社
- 1996 Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan, In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Garrett, D. 315-342. Cambridge University Press.
- Dalton, P. 2002 Mirroring Spinoza's Mind, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 113-126. Oxford University Press.
- Deleuze, G. 1968 *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Minuit. =1991 『スピノザと表現の問題』工藤喜作・小柴康子・小谷晴勇訳、法政大学出版局
- 1981 *Spinoza: philosophie pratique*, Minuit. =1994 『スピノザ－実践の哲学』鈴木雅大訳、平凡社
- 1993 Spinoza et les trois 'Ethiques', In *Critique et clinique*, 172-187. Minuit. =2002 『批評と臨床』守中高明・谷昌親・鈴木雅大訳、河出書房新社、第17章「スピノザと三つの『エチカ』」275-299頁
- Della Rocca, M. 1991 Causation and Spinoza's Claim of Identity, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 8, No. 3: 265-276.
- 1996a *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press.
- 1996b Spinoza's metaphysical psychology, In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Garrett, D. 192-266. Cambridge University Press.
- 2002 Spinoza's Substance Monism, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 11-37. Oxford University Press.
- Dietzsch, S. 1992 Spinoza versus Schelling: Vom Sinn der Metaphysik nach der transzendentalphilosophischen Metaphysikkritik, In *Spinoza und der deutsche Idealismus*, ed. Walther, M. 121-129. Königshausen und Neumann.
- Donagan, A. 1973 Spinoza's Proof of Immorality, In *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Grene, M. 241-258. Doubleday/Anchor.
- 1988 *Spinoza*, University of Chicago Press.
- 1991 Substance, Essence and Attribute in Spinoza, Ethics I, In *God and Nature, Spinoza's Metaphysics*, ed. Yovel, Y. 1-21. Brill.
- 1996 Spinoza's theology, In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Garrett, D. 343-382. Cambridge University Press.
- Englisch, F. 1998 Zur natürlichen Genese von (Selbst-)Bewußtsein und Erkenntnis. Baruch de Spinoza und Friedhardt Klix as Beispiele eines nicht-transzendentalen und nicht-reduktionistischen Theorietypus philosophischer Psychologie, In *Spinoza und die moderne Wissenschaft*, ed. Mammacher, K. 155-198. Königshausen und Neumann.
- Erdmann, J. E. 1834/1853 *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Vol. 2, Leipzig.
- Fischer, K. 1908 *Geschichte der neueren Philosophie*, Vol. 2, Heidelberg.
- Frankena, W. K. 1975 Spinoza's 'New Morality': Notes on Book IV, In *Spinoza, Essays in Interpretation*, eds. Freeman, E./Mandelbaum, M. 85-100. Open Court.
- Freudenthal, J. 1904 *Spinoza: sein Leben und seine Lehre*, Bd.I: Das Leben Spinozas, Frommann.
- 1927 *Spinoza Leben und Lehre*, Bd2: Die Lehre Spinozas, auf Grund des Nachlasses von Freudenthal bearbeitet von Gebhardt, C. Carl Winter.
- Gabbey, A. 1996 Spinoza's natural science and methodology, In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Garrett, D. 142-191. Cambridge University Press.
- Garrett, D. 1991 Spinoza's Necessitarianism, In *God and Nature, Spinoza's Metaphysics*, ed. Yovel, Y. 191-218. Brill.
- 1996 Spinoza's ethical theory, In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Garrett, D. 267-314. Cambridge University Press.
- 2002 Spinoza's Conatus Argument, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 127-158. Oxford University Press.
- Gawlick, G. 1984 Vorbericht und Einleitung, In *Baruch de Spinoza, Theologisch-Politischer Traktat*, PhB 93, trans. Gebhardt, C., ed. Gawlick, G. IX-XXX. Felix Meiner.
- Gebhardt, C. 1922 Einleitung, In *Baruch de Spinoza, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, PhB 91, trans. and ed. Gebhardt, C. V-XXVIII. Felix Meiner.
- Giancotti, E. 1998 The Birth of Modern Materialism in Hobbes and Spinoza, In *The New Spinoza*, eds. Montag, W./Stolze, T. 49-64. University of Minnesota Press. (trans. by Stozle, T.)
- Gil, T. 1994 Lebendige Maßverhältnisse: Baruch de Spinozas Konstitutionstheorie des Sozialen, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 53-62. Königshausen und Neumann.
- Gueroult, M. 1968 *Spinoza I: Dieu*, Aubier-Montaigne.
- 1974 *Spinoza II: L'Âme*, Aubier-Montaigne.
- Hallett, H. F. 1930 *Aeternitas: A Spinozistic Study*, Clarendon.
- 1962 *Creation Emanation and Salvation: A Spinozistic Study*, Martinus Nijhoff.
- Hammacher, K. 1998 Spinoza und die Naturwissenschaften, In *Spinoza und die moderne Wissenschaft*, ed. Mammacher, K. 231-298. Königshausen und Neumann.
- Hampshire, S. 1951/1988 *Spinoza*, Penguin Books.
- 1973 Spinoza and the Idea of Freedom, In *Spinoza, A Collection of Critical Essays*, ed. Grene, M. 297-317. University of Notre Dame Press.

- Hans, J. 1973 Spinoza and the Theory of Organism, In *Spinoza, A Collection of Critical Essays*, ed. Grene, M. 259-278. University of Notre Dame Press.
- Harris, E. E. 1973 *Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, Martinus Nijhoff.
- Hofkirchner, W. 1994 Öko-Ethik: Von Spinoza zum New Age?, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 241-251. Königshausen und Neumann.
- Huenemann, C. 2002 The Middle Spinoza, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 210-220. Oxford University Press.
- Jarrett, C. 2002 Spinoza on the Relativity of Good and Evil, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 159-181. Oxford University Press.
- Kisser, T. 1994 Selbsterhaltung und Selbstvervollkommenung, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 41-46. Königshausen und Neumann.
- 1998 *Selbstbewußtsein und Interaktion: Spinozas Theorie der Individualität*, Königshausen und Neumann.
- Klever, W. 1996 Spinoza's life and works, In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Garrett, D. 13-60. Cambridge University Press.
- 1998 Einige von Spinozas naturwissenschaftlichen Prinzipien, In *Spinoza und die moderne Wissenschaft*, ed. Mammacher, K. 69-89. Königshausen und Neumann.
- Koistinen, O. 2002 Causation in Spinoza, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 60-72. Oxford University Press.
- Krakovski, J. 1994 Spinoza in der Postmoderne, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 237-240. Königshausen und Neumann.
- Kulstad, M. A. 2002 Leibniz, Spinoza, and Tschirnhaus: Metaphysics à Trois, 1675-1676, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 220-240. Oxford University Press.
- Liesenfeld, C. 1994 Einsteins spinozistische Ethik, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 219-225. Königshausen und Neumann.
- Macherey, P. 1979 From Action to Production on Effects: Observations on the Ethical Significance of Ethics I, In *God and Nature, Spinoza's Metaphysics*, ed. Yovel, Y. 161-180. Brill.
- 1987 De l'action à la opération, = 1988 「活動」から「作用」へ——『エチカ』第一部の倫理学的意味に関する考察 竹内良知訳『思想』No. 764, 24-55頁、岩波書店
- 1991 *Hegel ou Spinoza*, François Maspero. = 1996 『ヘーゲルかスピノザか』桑田禮彰・鈴木一策訳、新評論
- 1992 Le Spinoza idéaliste de Hegel, In *Spinoza und der deutsche Idealismus*, ed. Walther, M. 145-162. Königshausen und Neumann.
- Manning, R. N. 2002 Spinoza, Thoughtful Teleology, and the Causal Significance of Content, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 182-219. Oxford University Press.
- Mason, R. 1997 *The God of Spinoza*. Cambridge University Press.
- 2002 Concrete Logic, In *Spinoza*, eds. Koistinen, O./Borp, J. 73-88. Oxford University Press.
- Matheron, A. 1969 *Individu et Communauté chez Spinoza*, Minuit.
- 1991 Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundation of Proposition 16, In *God and Nature, Spinoza's Metaphysics*, ed. Yovel, Y. 23-34. Brill.
- McShea, R. J. 1994 Spinoza's human nature ethic, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 63-70. Königshausen und Neumann.
- Moreau, P.-F. 1994 *L'Exp'rience et l'Eternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*. PUF.
- Naess, A. 1975 *Freedom, Emotion, and Self-Substance: The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Negri, A. 1981 *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Giangiacomo Feltrinelli. =
- 1991 *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Hardt, M. University of Minnesota Press.
- 1994 *Démocratie et Éternité om Spinoza: Puissance et Ontologie*, Kimé. = 1996 「民主制と永遠性」水嶋一憲訳『現代思想 総特集スピノザ』Vol. 24-14, 26-37頁
- Neu, J. 1977 *Emotion, Thought and Therapy: A Study of Hume and Spinoza and the Relationship of Philosophical Theories of the Emotions to Psychological Theories of Therapy*, Routledge & Kegan Paul.
- Parkinson, G. 1954 *Spinoza's Theory of Knowledge*, Clarendon Press.
- Remus, D. 1994 Zur Aktualität des Konzepts von Individualität und intersubjektivität in Spinozas ethischer Theorie, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 47-52. Königshausen und Neumann.
- Samely, A. 1993 *Spinozas Theorie der Religion*, Königshausen und Neumann.
- Schnepf, R. 1994 Freiheit und Notwendigkeit in den Cogitata Metaphysica, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 23-30. Königshausen und Neumann.
- 1996 *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*, Königshausen und Neumann.

- Schnepp, M. 1994 Ganzheitlichkeit als ein Aspekt der Aktualität Spinozas, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 227-236. Königshausen und Neumann.
- Schrijvers, M. 1989 *Spinozas Affektenlehre*, Haupt.
- Schütt, H. P. 1985 Spinozas Konzeption der Modalitäten, *Neuen Hefte für Philosophie: Kontingenz*, Heft 24/25: 165-183.
- Seidel, H. 1994 Zu Freiheit und Notwendigkeit bei Spinoza, In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 31-40. Königshausen und Neumann.
- Strauss, L. 1930 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie.
- Terpstra, M. 1994 What does Spinoza mean by "potentia multitudinis"? In *Freiheit und Notwendigkeit: ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, eds. Balibar, E./Seidel, H./Walther, M. 85-98. Königshausen und Neumann.
- Timm, H. 1977 *Amor Dei Intellectualis*, *Neuen Hefte für Philosophie: Spinoza 1677-1977*, Heft 12: 64-91.
- Walther, M. 1971 *Metaphysik als Anti-Theologie: Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsgeschichtlichen Problematik*, Felix Meiner.
- 1986 Einleitung, In *Baruch de Spinoza, Briefwechsel*, PhB 96a, trans. Gebhardt, C., ed. Walther, M. XII-LXVII. Felix Meiner.
- 1998 Einführung in die Thematik: Philosophie und/als Wissenschaftstheorie im Denken Spinozas, In *Spinoza und die moderne Wissenschaft*, ed. Mammacher, K. 11-20. Königshausen und Neumann.
- Wiehl, R. 1992 Von der Teleologie zur Theologie - Sackgasse oder Weg; Zur Auseinandersetzung Kants mit Spinoza, In *Spinoza und der deutsche Idealismus*, ed. Walther, M. 15-41. Königshausen und Neumann.
- 1996 a Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft - Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre, In *Metaphysik und Erfahrung*, 277-322. Suhrkamp.
- 1996b *Metaphysik und Erfahrung. Überlegungen im Anschluß an Spinoza und Whitehead*, In *Metaphysik und Erfahrung*, 375-397. Suhrkamp.
- Wilson, M. D. 1991 Spinoza's Causal Axiom (Ethics I, Axiom 4), In *God and Nature, Spinoza's Metaphysics*, ed. Yovel, Y. 133-160. Brill.
- 1996 Spinoza's theory of knowledge, In *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Garrett, D. 89-141. Cambridge University Press.
- Wolfson, H. 1934 *The Philosophy of Spinoza*, Vols. 1/2, Harvard University Press.
- Yovel, Y. 1989 *Spinoza and Other Heretics*, Princeton University Press. = 1998 『スピノザ——異端の系譜』小岸昭・E. ヨリッセン・細見和之訳、人文書院
- 1991 The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza, In *God and Nature, Spinoza's Metaphysics*, ed. Yovel, Y. 79-96. Brill.
- 浅野俊哉 1996 「スピノザと〈成熟〉の主題——十全性と理性の意味をめぐって」『現代思想 総特集スピノザ』Vol. 24-14、286-298頁、青土社
- 上野修 1995 「二つの「あたかも」——スピノザ『政治論』のために」『スピノザと政治的なもの』工藤喜作・桜井直文編、171-203頁、平凡社
- 1999 『精神の眼は論証そのもの——デカルト、ホッブズ、スピノザ』学樹書院
- 2000 「スピノザの奇蹟迷信論」『スピノザーナ』第2号、3-16頁、学樹書院
- 江川隆男 2003 「〈エチカ〉と一義性の哲学——ドゥルーズのスピノザ主義について」『スピノザーナ』第4号、43-62頁、学樹書院
- 柏葉武秀 2001 「スピノザの実体一元論——M. Gueroult「発生的定義」批判を手がかりに」(1)『北海道大学文学研究科紀要』104号、23-54頁
- 2002 「スピノザの実体一元論——M. Gueroult「発生的定義」批判を手がかりに」(2)『北海道大学文学研究科紀要』106号、1-59頁
- 河井徳治 1994 『スピノザ哲学論攷 - 自然の生命的統一について』創文社
- 1996 「スピノザの「比の保存思想」とその諸相」『現代思想 総特集スピノザ』Vol. 24-14、160-167頁、青土社
- 1999 「人間的自由の可能性をめぐって——デカルト、カント、そしてスピノザ」『スピノザーナ』第1号、3-18頁、学樹書院
- 2003 「スピノザにおける「完全性」概念の意義について」『スピノザーナ』第4号、63-76頁、学樹書院
- 工藤喜作 1972 『スピノザ哲学研究』東海大学出版会
- 1995 「スピノザ哲学における政治」『スピノザと政治的なもの』工藤喜作・桜井直文編、10-48頁、平凡社
- 今野健 1994 『スピノザ哲学考究』東銀座出版
- 1995 「スピノザの集合論哲学」『理想』655号、162-172頁

- 齋藤博 1995「スピノザと政治的なもの」『スピノザと政治的なもの』工藤喜作・桜井直文編、49-107頁、平凡社
- 1999「人間が自由に神を祀ること：『神学・政治論』における預言の象徴的表現をめぐる」『スピノザーナ』第1号、19-34頁、学樹書院
- 2003「Certitudo moralis について：スピノザにおける確実性の在りようをめぐる」『スピノザーナ』第4号、77-98頁、学樹書院
- 桜井直文 1995「スピノザにおける力と権力——『政治論』の用語法をめぐる」『スピノザと政治的なもの』工藤喜作・桜井直文編、134-170頁、平凡社
- 1996「スピノザのマテリアリスム——スピノザにおける「内在因」の思想」『現代思想 総特集スピノザ』Vol. 24-14、168-175頁、青土社
- 柴田寿子 2000『スピノザの政治思想——デモクラシーのもうひとつの可能性』未来社
- 清水礼子 1978『破門の哲学——スピノザの生涯と思想』みすず書房
- 鈴木雅大 1996「の変様、の観念——スピノザの内能心の論理」『現代思想 総特集スピノザ』Vol. 24-14、151-159頁、青土社
- 竹内良知 1979『スピノザの方法について』第三文明社
- 田島正樹 2001『スピノザという暗号』青弓社
- 堀江剛 1998「「心の動き」と方法——スピノザ哲学における倫理・宗教的なものの理性への変換について」『メタフシカ』第29号、45-58頁
- 1999「スピノザにおける「神の存在証明」」『待兼山論叢』第33号哲学篇、41-53頁
- 2000「心身の協働——スピノザ倫理学における人間理解および心身並行論」『倫理学研究』第30集、9-20頁
- 2001a「スピノザの「個物」概念」『哲学』第52号、200-208頁
- 2001b「幾何学的方法とその逆説」『知の21世紀的課題-倫理的な視点からの知の組み換え』石崎嘉彦・石田三千雄・山内廣隆編、30-43頁、ナカニシヤ出版

その他

- Ashby, W. R. 1960 *Design for a Brain* Barnes & Noble.
- Bateson, G. 1972/1999 *Steps to an Ecology of Mind*, Brockman. = 2000『精神の生態学』佐藤良明訳、新思索社
- 1979 *Mind and Nature*, Brockman. = 2001『精神と自然——生きた世界の認識論』佐藤良明訳、新思索社
- Blumenberg, H. 1996 *Selbsterhaltung und Beharrung - Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, In *Subjektivität und Selbsterhaltung*, ed. Ebeling, H. 144-207. Suhrkamp.
- Bunge, M. 1959 *Causality - The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Preusident & Fellows of Harvard College. = 1972『因果性——因果原理の近代科学における位置』黒崎宏訳、岩波書店
- Deleuze, G. 1953 *Empirisme et Subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF. = 2000『経験論と主体性——ヒュームにおける人間的自然についての試論』木田元・財津理訳、河出書房新社
- 1963 *La Philosophie critique de Kant*, PUF. = 1984『カントの批判哲学』中島盛夫訳、法政大学出版局
- 1968 *Différence et Répétition*, PUF. = 1992『差異と反復』財津理訳、河出書房新社
- 1988 *Le Ple: Leibniz et le baroque*, Minuit. = 1998『贅——ライブニッツとバロック』宇野邦一訳、河出書房新社
- Deleuze, G./Guattari, F. 1972 *L'Anti-Œdipe*, Minuit. = 1986『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症』市倉宏祐訳、河出書房新社
- 1980 *Mille plateaux*, Minuit. = 1994『千のプラトー——資本主義と分裂症』宇野邦一他訳、河出書房新社
- 1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit. = 1997『哲学とは何か』財津理訳、河出書房新社
- Descartes, R. 1897- *Regulae ad directionem ingenii*, In *Œuvres de Descartes*, Vol. 11, ed. Adam, C./Tannery, P. Paris. = 1950/1974『精神指導の規則』野田又夫訳、岩波文庫
- 1897- *Principiorum Philosophiae pars prima & pars secunda*, In *Œuvres de Descartes*, Vol. 8-9, ed. Adam, C./Tannery, P. Paris. = 1964『哲学原理』桂寿一訳、岩波文庫
- 1990 *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*: Französisch-Deutsch. ed. and trans. Gäbe, L. Felix Meiner. = 1967『方法序説』落合太郎訳、岩波文庫
- 1994 *Meditation über die Grundlagen der Philosophie*, ed. and trans. Buchenau, A. Felix Meiner.
- Ebeling, H. 1996 *Einleitung: Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität*, In *Subjektivität und Selbsterhaltung*, ed. Ebeling, H. 7-40. Suhrkamp.
- Foucault, M. 1976 *L'Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard. = 1986『性の歴史 I ——知への意志』渡辺守章訳、新潮社

- Foucault, M. 1984a *L'Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs*, Gallimard. =1986『性の歴史Ⅱ——快楽の活用』田村俶訳、新潮社
- 1984b *L'Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi*, Gallimard. =1986『性の歴史Ⅲ——自己への配慮』田村俶訳、新潮社
- Foucault, M. and Others 1988 *Technologies of The Self - A Seminar with Michel Foucault*, ed. Martin, L. H./Gutman, H./Hutton, P. H. University of Massachusetts Press. =1999『自己のテクノロジー』田村俶・雲和子他訳、岩波書店
- Frankena, W.K. 1980 *Thinking about Morality*, The University of Michigan Press. =1995『道徳についての思想——倫理と合理性』飯田亘之・C.M. デウルフ・小野谷加奈恵訳、東海大学出版会
- Hart, H. L. A. 1961 *The Concept of Law*, Clarendon.
- Henrich, D. 1996a Die Grundstruktur der modernen Philosophie, Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, In *Subjektivität und Selbsterhaltung*, ed. Ebeling, H. 97-143. Suhrkamp.
- 1996b Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit, In *Subjektivität und Selbsterhaltung*, ed. Ebeling, H. 303-313. Suhrkamp.
- Hobbes, T. 1666 *De Corpore*, In *Opera Latina*, Vol. 1-5 ed. Molesworth, W. Scientia.
- Hofstadter, D. R. 1979 *Gödel, Escher, Bach*, Basic Books. =1985『ゲーデル、エッシャー、バッハ——あるいは不思議の環』野崎昭弘・はやしはじめ・柳瀬尚紀訳、白揚社
- Horkheimer, M. 1996 Vernunft und Selbsterhaltung, In *Subjektivität und Selbsterhaltung*, ed. Ebeling, H. 41-75. Suhrkamp.
- Hughes, G. H./Cresswell, M. J. 1996 *A New Introduction to Modal Logic*, Routledge.
- Hume, D. 1978 *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Gigge, L. A. Clarendon.
- Kauffman, S. 1995 *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University Press. =1999『自己組織化と進化の論理——宇宙を貫く複雑系の法則』米沢富美子監訳、日本経済新聞社
- Kripke, S. A. 1972/1980 *Naming and Necessity*, Basil Blackwell. =1985『名指しと必然性——様相の形而上学と心身問題』八木沢敬・野家啓一訳、産業図書
- 1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Basil Blackwell. =1983『ウィットゲンシュタインのパラドックス——規則・私的言語・他人の心』黒崎宏訳、産業図書
- Leibniz, G. W. 1982 *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*: Französisch-Deutsch. ed. Robinet, A., trans. Buchenau, A. Felix Meiner.
- 1985 *Discours de Métaphysique*: Französisch-Deutsch. ed. and trans. Herring, H. Felix Meiner. =1950『形而上学叙説』河野与一訳、岩波文庫
- Luhmann, N. 1990 *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press. =1996『自己言及性について』土方透・大澤善信訳、国文社
- 1992 *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp.
- 1998 *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp.
- Maturana, H. R./Varela, F. J. 1980 *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel.
- Negri, A./Hardt, M. 2000 *Empire*, Harvard University Press. =2003『〈帝国〉——グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』水嶋一憲他訳、以文社
- Scotus, J. D. 1893a "opus oxoniense", *Opera Omnia*. apud Ludovicum Vives. Paris. =1988「神は類の内にあるか——『オックスフォード講義録』第1巻第8部第3問より」山内志朗訳、『哲学：ドゥンス・スコトゥス魅惑の中世』2号、46-59頁、哲学書房
- 1893b "opus oxoniense", *Opera Omnia*. apud Ludovicum Vives. Paris. =1988「神の自然的認識と〈存在〉の一義性——『オックスフォード講義録』第1巻第8部第3問より」花井一典訳、『哲学：ドゥンス・スコトゥス魅惑の中世』2号、60-90頁、哲学書房
- Speamann, R. 1996 Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie, In *Subjektivität und Selbsterhaltung*, ed. Ebeling, H. 76-96. Suhrkamp.
- Spencer-Brown, G. 1969 *Laws of Form*, George Allen and Unwin. =1987『形式の法則』大澤真幸・宮台真司訳、朝日出版社
- Strauss, L. 1953 *Natural Right and History*, The University of Chicago Press. =1988『自然権と歴史』塚崎智・石崎嘉彦訳、昭和堂
- 1989 *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, select. and intro. Pangle, T. L. The University of Chicago Press. =1996『古典的政治的合理主義の再生——レオ・シュトラウス思想入門』石崎嘉彦監訳、ナカニシヤ出版
- Watkins, J. W. N. 1973 *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson. =1988『ホッブズ——その思想体系』田中浩・高野清弘訳、未来社
- Watzlawick, P./Bavelas, J. B./Jackson, D. D. 1967 *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, W.W. Norton & Company. =1998『人間コミュニケーションの語用論——相互作用パターン、病理とパラドックスの研究』山本和郎監訳、二瓶社
- Wiehl, R. 2000 *Subjektivität und System*, Suhrkamp.
- Wilden, A. 1972/1980 *System and Structure - Essays in Communication and Exchange*, 2. edition, Routledge.
- Wittgenstein, L. 1993 *Tractatus logico-philosophicus*, In *Werkausgabe*, Band 1, 7-85. Suhrkamp. =1968『論理哲学論考』藤本隆志・坂井秀寿訳、法政大学出版局

- Wittgenstein, L. 1993 Philosophische Untersuchungen, In *Werkausgabe*, Band 1, 225-580. Suhrkamp. = 1994/1995 『哲学的探究』（第Ⅰ、Ⅱ部・読解）黒崎宏訳、産業図書
- 1995 *Vortrag über Ethik*, ed. and trans. Schulte, J. Suhrkamp.
- 足立恒雄 2000 『無限のパラドクス——数学から見た無限論の系譜』講談社ブルーバックス
- 飯田隆 1989 『言語哲学大全Ⅱ——意味と様相（上）』勁草書房
- 1995 『言語哲学大全Ⅲ——意味と様相（下）』勁草書房
- 池田研介 1997 『物理学とカオス』『複雑系の科学と現代思想：カオス』7-47頁、青土社
- 大出晃 1980 『論理の探究』慶応通信
- 大澤真幸 1994 『意味と他者性』勁草書房
- 1999 『行為の代数学——スペンサー＝ブラウンから社会システム論へ』増補新版、青土社
- 金子邦彦 1997a 「複雑系——カオスのシナリオから生命的シナリオへ」『複雑系の科学と現代思想：生命システム』7-31頁、青土社
- 1997b 「相互内部ダイナミクス系としての生命観」『複雑系の科学と現代思想：生命システム』33-73頁、青土社
- 神野慧一郎 2002 『我々はなぜ道徳的か——ヒュームの洞察』勁草書房
- 河本英夫 1995 『オートポイエーシス——第三世代システム』青土社
- 2002 『メタモルフォーゼ——オートポイエーシスの核心』青土社
- 岸畑豊 1974 『ホッブズ哲学の諸問題』創文社
- 黒田亘 1992 『行為と規範』勁草書房
- 郡司ベギオ幸夫 1997 「適応能と内部観測——含意という時間」『複雑系の科学と現代思想：内部観測』97-200頁、青土社
- 2002 『生成する生命——生命理論Ⅰ』哲学書房
- 小泉義之 2000 『ドゥルーズの哲学 生命・自然・未来のために』講談社現代新書
- 小林道夫 1996 『デカルトの自然哲学』岩波書店
- 2000 『デカルト哲学とその射程』弘文堂
- 佐々木力 2001 『二十世紀数学思想』理想社
- 志賀浩二 1988 『微分・積分30講』朝倉書店
- 高橋昌一郎 1999 『ゲーデルの哲学 不完全性定理と神の存在論』講談社現代新書
- 竹内外史 2001 『新装版 集合とはなにか——はじめて学ぶ人のために』講談社ブルーバックス
- 玉野研一 1996 「開とくりゃ閉——位相空間入門」『トポロジー万華鏡Ⅱ』1-66頁、朝倉書店
- 野矢茂樹 1995 『心と他者』勁草書房
- 馬場靖雄 2001 『ルーマンの社会理論』勁草書房
- 松野孝一郎 1997a 「内からの眺め」『複雑系の科学と現代思想：内部観測』7-50頁、青土社
- 1997b 「統整を越える構成」『複雑系の科学と現代思想：内部観測』51-95頁、青土社
- 鞠子英雄 1996 『「複雑-安定性」のドグマ——はじめてのシステム論』ハーベスト社
- 森毅 1987 『位相のころろ』日本評論社
- 八木雄二 1988 「個体化の原理から見たスコトゥスの神学」『哲学：ドゥンス・スコトゥス魅惑の中世』2号、154-166頁、哲学書房
- 山内志朗 1988 「〈存在の一義性〉の系譜」『哲学：ドゥンス・スコトゥス魅惑の中世』2号、119-137頁、哲学書房
- 山口昌哉 1998 「あとがき」『複雑系の科学と現代思想：数学』228-232頁、青土社