

生物学的人間像と精神の永遠性

——スピノザ哲学における死生

朝倉友海

はじめに

スピノザ哲学は、徹底的な決定論のシステムとして名高い⁽¹⁾。その機械論的な自然像は、デカルトの方向を受け継ぎそれをさらに徹底化したものであり、精神現象を含めすべてを一律に扱うものとなっている。たしかに現在の我々の医学的・生物学的な知識からすれば、その具体的な生命現象の説明はきわめて不十分であり稚拙にも見える。だが、生命を完全にメカニカルにとらえるというその根本的な原理は、今日でもいささかもその妥当性を失ってはいない。分子レベルでの今日の生命現象の解明も、まったく同様の原理によってなされてい

るのだ。⁽²⁾ その意味ではスピノザ哲学はきわめて現代的な哲学体系なのであり、科学の発展によってますますその輝きを増していると言えるだろう。⁽³⁾ それが示す死生観が我々にどのような示唆を与えてくれるのかというところが、本稿の関心である。

しかし今日の我々にとってまさに問題となっているのは、このような機械論的な生命観そのものではなかるか？ 例えば、その創始者とされるデカルトは、しばしばきわめておおざっぱな仕方、現代につながるさまざまな問題の元凶に仕立て上げられてきたようにも思われる。⁽⁴⁾ そしてそのような非難を我々は決して荒唐無稽なものとは言い切れない事情がある。というのも、生命を単なる機械のようなものとして扱う科学的なこの立場において、死生について思索する余地がどのようにあるのかということは、やはり疑問とならざるをえないからである。とすると、その機械論的な自然像をさらに徹底化したスピノザは、さらに強く非難されてしかるべきであるようにも思われる——もしそれが、単なる決定論的な生命観に終始しているならば。

実際には、少なくとも現代においては、このような文脈でスピノザが非難されることはほとんどないと言ってもよい。それは、この哲学がしばしばきわめて宗教的な「汎神論哲学」というイメージで見られているからである。一般的には、現代の生物学に通じるようなイメージよりも、むしろ「神に酔える者」というような形容によるイメージのほうが強いようにも思われる。⁽⁵⁾ 公平に見て、スピノザ哲学は単なる機械論だけにとどまるものではなく、同時にきわめてスピリチュアルな思想でもあるのだ。一方では徹底的な決定論・機械論として、もう一方では「精神の永遠性」や「直観知」を語る神秘的な哲学として、スピノザ哲学はいわば相反する二つの姿を同時に見せているのだ。⁽⁶⁾

歴史的に見ても、両者のどちらに重きを置くかによつて、スピノザ解釈は大きく揺れ動いてきた。しかし今日ではもはや、この哲学を単なる機械論や決定論としたり、あるいは単にロマン派的に評価したりすることは、学問的には許され⁽⁷⁾ない。では逆に、両者が理論的にみて相互に必然的に結びついているのだとしたら、どうであろうか？ つまり、生物学的人間像と精神の永遠性が、スピノザ哲学においては分がちがたくひとつの理論になつているとしたら、それは我々に何を教えるのだろうか？

ここで注意すべきことは、相反するように見えるこの二つの姿は、ともに人間の「死生」という一つの大きなテーマをめぐつて展開されているということだ。以下で説明するように、スピノザ哲学において両者は理論的に分ちがたく結びついている。それが意味するのは、機械論的な生命観を徹底的に突き詰めることによつて逆にそれを超えたスピリチュアルな地平が開かれるということなのである。このことを「死生」という一つのテーマをめぐる理論として解釈することができるならば、それは今日の我々の死生観に大きな示唆を与えることになるだろう。本稿において行うのは、このような観点からのスピノザ哲学の基本的枠組みの解釈である。そのため我々はまず、スピノザが考察したところの、人間存在の日常的な経験を構成している二つの側面をそれぞれ見つめなおしていくところから始めたい。というのもそこにすでに、機械論的生物像と精神の永遠性という二つの側面が萌芽的に現れているからだ。この二つの側面とはすなわち、うつろいゆき滅びゆく我々の身体性を感じるということと、永遠に妥当する知性的なものを感^じずることである。これらはともに我々が日々「感じて」いるところのものであり、日常的な経験を構成する不可欠の要素であるのだが、この我々の経験を見つめなおすところに、スピノザ哲学がもつ独特の死生観を理解する鍵がある。

一 「人間身体は我々が感じるとおりに存在している」

最初に考察すべきことは、うつろいゆき滅びゆく我々の身体性についてである。それは生物学的人間像においてとらえられる我々の存在の唯一の姿であるだろう。身体性とは、言い換えれば、我々の肉體性である。肉體は有機的なものであるとはいっても物体であることには違いがなく、その意味では他の物体と何ら変わることはない。人間の死生は、まずもって身体性において、つまり身体の死生において考察される。身体とともに存在し、身体が滅びるとともに滅びるということは、逃れることができない現実である。

徹底した決定論的・機械論的な思想体系においては、死生の問題はまずもってこの人間の身体性あるいは物體性と不可分のものとして扱われる。それはまた近代科学によつてますます強固に基礎付けられるようになった、我々の通常の死生観でもあるとも言えるだろう。我々は通常、この生を受ける前のことを「思い出す」となどありえないと思つてゐる。また、死後はこの生涯のことを再び思い出すことなどできはしないとあきらめてゐる。魂が身体と分離するわけではなく、生きるということが身体と密接に結びついているということ、我々は強くまた深く確信してゐる。いくらこのようないわば「即物的」な生命観を乗り越えようと思つても、我々はこの現実から決して逃れられるわけではないということを感じてゐる。

このような即物的な死生の姿を冷徹に見つめる姿勢が、スピノザ哲学を貫いてゐる。しかしそれは単にこの常識的な生命観を無前提に認めるといふことではなくて、スピノザはそれを哲学的に基礎付けようとするので

ある。身体とともに生まれ、また身体とともに滅びるという、我々にとっては常識とも思えるこの生命観が、スピノザ哲学においてはきわめて厳密なやり方で、理論的に「証明」されるのである。しかしそれは自明なことを自明なものとして示すわけではなくて、スピノザ哲学の全体の枠組みから見たとき、それはきわめて重要な意味をもった論証となっている。

『エチカ』においてそれは、「我々がそう思うとおりに我々は我々の身体において存在している」という一つの定理として定式化されている (E2P13C)。この命題が意味するのは、簡単に言うと以下のようなことである。我々は我々の身体がさまざまに刺激されることを感じている (E2A2x4)。身体のあり方というものを我々は身をもって知るのであって、この身体こそが自分の身体であるということ了我々は確信している。それは、それとともに自分が実在し、それとともに自分が消え去るような、そのような事物なのであるから、この身体こそが自分なのである。そして、このような仕方では身体を感じているのが、我々の精神である。これこそが、有名な「精神は身体の観念である」というスピノザのテーゼが意味することなのである。精神とは身体の観念なのであって、我々が身体性を感じるその仕方そのものが精神なのである。霊魂は身体を離れてあるわけではないというアリストテレス的な思想は、ここでスピノザ独自の仕方では基礎付けられている。

この命題の証明のために、スピノザはさまざまな手続きと長く辛抱強い論証を用意している。そもそもその命題は、『エチカ』の冒頭から数えるならば実に六十個以上の定理を費やしてようやくたどり着かれるものなのだ。⁽⁸⁾そこにいたるまで読者は、自らの存在についてさえ宙吊りにされたまま、判断保留のままにひたすら論証を辿っていかなければならない。ここではその詳しい説明は省かざるをえないが、そこで実際に行われてい

ることは、いわば我々自身の外に出た純粹に客観的な立場から、我々自身の姿をすべての思い込みを排した透徹したまなざしで見つめなおすという作業なのである。スピノザ哲学におけるいわば分子生物学的なヴィジョンは、自分自身をも外から見つめなおすこの純客観的な態度においてのみ開かれる地平なのだ。⁽⁹⁾

では、このような身体性が示されることによって、どのような積極的な帰結がもたらされるのだろうか？ 身体によって可能となるのは、外界と何らかの接触を起こすということである。身体がさまざまに刺激されるのを感じるということは、身体が外界とさまざまな交渉をもつということでもある。そして、このように身体を介した外界との交渉によって、我々は外界についてさまざまなことを知ることができる。もし身体的な知覚器官をもっていなければ、我々は外界についてそれこそ何事をも知ることができないであろうし、おそらく自分自身についても何も意識することはないであろう。このように身体的なものによって外界のさまざまなことを知ることができる。たしかにそれはきわめて断片的な知覚でしかないし、そのような知覚は時間とともにうつろうようなものではない。とはいっても、我々はまた、このように経験し知覚したことを、「記憶」として蓄えることができる。そしてこの記憶ということも、身体が存在によって可能になっている。外界から来る刺激は我々の脳のなかに刻まれ、我々の身体に痕跡をとどめる。このようにして、我々は身体を介してさまざまなことを知る。直接的な知覚と記憶によって、我々は安定した知覚の世界を構成することができるのである。これが、我々が身体的な存在であることの積極的な側面である。

生きているということが身体的な存在と切り離せないように思える大きな理由は、このように身体を介して我々が外界を知ることができるという事にある。もちろん、このようなかたちでの認識は、しばしば単なる想

像へと陥ってしまう。たとえ記憶によつて安定した知覚を構成しようとしても、それは決して完全なる認識ではありえない。身体を介して我々がもつ知識は、きわめて断片的で、欠陥だらけの知識でしかないのである。しかし、このような種類の認識がなければ、我々は外界について何をどう知りうるのであろうか？ その意味では、我々が普通に「認識」と呼んでいるものは、そのほとんどがこのような種類の認識（表象知imaginatio）であると言えるだろう。

一 「我々が永遠であることを感じかつ経験する」

スピノザほど身体に即して人間の姿を凝視した例は珍しいのであつて、彼の哲学が無神論・運命論をあらわす危険な記号として忌避されてきたのも、ある意味では当然である。⁽¹⁰⁾しかし、これほど端的に靈魂の消滅を直視しているスピノザはまた、徹頭徹尾「永遠なるもの」にこだわつた哲学者でもある。これは決して「精神の永遠性」といった理論のことを念頭に置かなくとも、そもそもすでに最初から、どのようなスタイルで哲学するかということを見つめるならば、明らかなことであらう。スピノザの著する『エチカ』は厳格なる幾何学的な構築によつて完全に貫かれた書物である。この野心的なスタイルが目指しているのは、『ユークリッド原論』と同じように、どのような言語に翻訳されようともびくともせず、揺るぎない理論として何千年にもわたつて読まれかつ理解され続けるということである。⁽¹¹⁾そのような強烈な志向を示した哲学者は、スピノザの他には容易には見つからないのである。⁽¹²⁾

幾何学的方法によって哲学体系を組み立てるといふことは、つまり、永遠に妥当するような完膚なきまでの論証によって、哲学を展開するということである。六十個以上の定理を費やして、ようやく「我々が思うとおりには我々の身体において存在している」といふ定理にたどり着くとき、我々が知るのは、うつろいゆく身体性についてすらも一つの確固とした真理として掴まれるということだ。そして確固とした真理とは、つまりは永遠なる真理ということなのだ。このように永遠なる真理を掴むという事態は、実際に我々がこの身において経験していることなのである。

スピノザの有名な言葉に、「我々は我々が永遠であることを感じ、かつ経験する」(E5P23S)というものがある。スピノザが見つめる「永遠性」とは、決して我々の日々の経験とかけ離れた事柄なのではない。それはあくまでも我々の現実の経験における一つの側面なのである。我々は必ずしもそう意識しているわけではないにせよ、我々は普段からごく当然のこととして、永遠なるものを理解しそれが永遠であることを感受しているのだ。生命が身体と不可分に結びついていると感ずるのとまったく同じように、我々は日々の生活においてさえ知性によって永遠なる真理に触れている。¹³⁾

我々は身体の器官としての肉眼によって見るだけでなく、いわば「精神の眼」で物事を見るのであり、それによって永遠なる真理を把握している。そのような「精神の眼」といったものを、我々は「論証」や「証明」といったものにおいて実際に獲得している。なぜなら、論証によって我々は確固とした永遠なる真理を掴むことができるからである。スピノザが言うように、論証そのものが我々の精神の眼なのである (E5P23S)。

例えば我々は幾何学において、確固たる真理を理解している。それは時間とともに変化するようなものでは

なく、永遠に妥当するような真なる認識である。たとえ学問の進歩によって前代までの認識が拡張されたとしても、そのような確固たる真理は決して崩壊するわけではない。ここで言っているのは、時代性によって規定されるような意味での真理のことではない。例えばユークリッド幾何が非ユークリッド幾何によって拡張されたとしても、それによってユークリッド幾何の妥当性はいささかも傷つけられることはないのであるし、その論証が崩壊してしまうわけではない。⁽¹⁴⁾ 我々がここで言っているのは、このように決してそれ自体で崩壊することがないような永遠なる真理についてである。

我々はこのような真理について、それが我々の死後も永遠に真なるものとして妥当し続けるということを疑うことはできない。もちろん哲学的な手続きとしてなら、例えばデカルトがそうしたように、数学の真理性を疑ってみることはできるだろう。しかしここでスピノザが注意を促しているのは、我々が数学的真理性を日々経験しているという、この経験的な事実についてである。このような経験をすると、我々は物事を「永遠の相のもとに sub specie aeternitatis」おいて認識している (E2P4C2)。このような経験がいかなる根拠をもって成立しているのか、ということが、スピノザが解明しようとしていることなのである。

このような認識は、我々が身体を介してもつことができる他の大部分の認識とは大きく異なる特徴をもっている。それはもはや断片的で破損したものではなくて、たとえ量的にはわずかな知識であったとしても、それ自体で見るといささかも欠けることのない十全なる認識となっている。例えばある一つの定理が証明されるとき、それがたとえ世界のなかのごくわずかな事柄を述べているにすぎないとしても、それは立派な真理なのであって、完全なる認識であることにはかわりがない。

科学的な知識を例にして述べてきたが、このような永遠性の経験というのは、何も科学的な知識に限られるわけではない。むしろ我々が目を向けなければならぬのは、もっと広い意味での永遠性の経験である。我々が何かを「真理」と呼んでもいいと感じる場合というのは、我々の生においていくらかでもあるだろう。そしてそれは何も科学的な真理だけにとどまるものではないだろう。しかしどういふときに我々は「真理」という言葉を発するのだろうか？ それは我々が何かしらのかたちで永遠性に触れたと感じたときではないだろうか？そしてそのような経験を、科学におけるだけでなくもつと我々の生の根幹にかかわるようなものとして、我々は経験するのではないだろうか？

ただ、このような「永遠の経験」というテーマに対しては、いろいろな反論が考えられる。そのなかでも、我々が今まで述べてきたことから当然おきてくる疑問として、そのような種類の認識もまた脳によって可能になっているのではないか、ということがあるだろう。「精神の眼」などと言ってもそれは身体的なものではないのだろうか？ このような疑問に対する答えを得るためには、我々は本稿の最後まで待たねばならない。しかしここで指摘しておきたいのは、このような認識が、少なくとも前節で述べたような認識とは異なった種類の認識だということである。身体を介した認識は、身体のある方に大きく依存しているのであるが、「精神の眼」はそのような身体的なあり方に依存することなく、ある種の普遍的な妥当性をもったものである。その意味で、それは身体的に「いま・ここ」に拘束されたような種類の認識ではないのである。だからこそ我々はそこにおいて、永遠性に触れたと感じるのである。

二二 決定論における自由

以上で身体性と永遠性とを考察したが、我々の叙述はあたかもスピノザが真理の観想に重きを置いた知識偏重型の哲学者であるかのような印象を与えてしまったかもしれない。しかし、政治的な危機にあったオランダの市民社会において、ユダヤ人社会から破門されて生きるスピノザにとって、単なる真理の観想が「哲学の慰め」であつたわけではない。むしろ、きわめて実践的な関心がスピノザを動かしていた。すでに『エチカ」という書物の題名はそのことを誤解の余地なく示している。またスピノザが最晩年に取り組んでいたのは、未完に終わった『国家論』であつた。⁽¹⁶⁾ だが、運命論として名高いこの体系において、どのようにして実践的な問題が扱われうるのかということは、いささか本稿の主題からは外れるとはいへ、やはり説明されねばならないだろう。

まず気になるのは、決定論においてどのように「悪」の問題が扱われえるのかということだ。いや、そのよくな疑問の余地を掻き消すほどの大きさで、「スピノザは悪の問題を無視している！」という非難の声が聞こえてくると言つたほうがよいのかもしれない。⁽¹⁷⁾ 歴史上スピノザ主義は「反道徳的」として厳しく批判されてきた。しかしこれに対するスピノザの立場は、きわめてはっきりしている。実はこの哲学においては、道徳的・宗教的な意味での「悪」は、決して扱われることがないのだ。それどころか、普通の意味で言うような「モラル」の問題は、この哲学には無縁なのである。⁽¹⁸⁾ もし「悪」の問題を考えたいのであれば——というよりもむしろ「悪」を断罪するための理論を必要とするのであれば、と言つたほうがいいのかもしれない——そのとき

我々はこの哲学から離れなければならないのだ。⁽¹⁹⁾

では「自由」の問題についてはどうであろうか？ 決定論において自由はどのように確保されるのだろうか？ スピノザによれば、我々は「このことまたはかのこと」を意志するように決定されている。つまり「精神の中には絶対的な意志、すなわち自由な意志は存しない」のだ (E2P48)。とするならばやはり、道徳的な善悪についてだけでなく、実践上の中心課題となるべき自由すらも、スピノザは認めないのだろうか？ しかし『エチカ』の最終部（第五部）の表題ははっきりと、それが「人間の自由 *libertas humana*」を取り扱うことを告知している。ではスピノザが言う「人間の自由」とは、どのようなものなのだろうか？

この疑問に対する答えは以下のような性格のものである。「エチカ」において自由はこう定義される (E1Def7) —— 「自己の本性の必然性のみによって存在し・自己自身のみによって行動に決定されるものは自由であると言われる」。つまりそれは他の原因に依存せず、自律的であり、自発的であり、能動的であるということを意味している。自由というのは、他のものの下に置かれる隷属状態を脱して、自分の脚で立つことである。そしてそれこそが、真の意味での人間の自由なのである。逆に言えば、このことを措いて、人間に自由などないのである。

我々は思いのままに認識し・欲求し・愛しなどするような能力などもっていない。精神の中には絶対的な意志などないし、むしろ我々は常に何らかの原因によって突き動かされている。いわゆる自由意志と呼ばれるものは、単にその原因を知らないだけに過ぎない。それはちょうど、投げられた石が、自分の自由意志で飛んで

いると思ひ込んでいるようなものだ (F. 288)。「すべての人は自由をもつことを誇る、しかしこのような自由とは、単に自分の欲求は意識しているが自分をそれへと決定する諸原因は知らなければならないという点にのみあるのだ」(同)。本当に自由であるためには、自分の意志を決定する諸原因を知らなければならぬ。諸原因がしっかりと把握されたとき、つまり受動状態を脱したとき、はじめて我々は自由となるのだ。

このような自由とは、いわば「自律性」というものにおいてこそ見出されると言い換えてもよいだろう。後にカントの実践哲学は、自由というものを「意志の自律」において見出した。スピノザが言う自由を、カント的な自律と対比させて考えるのは有益である⁽²⁰⁾。もつとも、スピノザ自身は決して「自律」というような言い方をするわけではない。それにスピノザは、カントのように意志や理性を能力としては決して認めなかった。だが、スピノザが用いる「能動」と「受動」の区別を、もつと我々の主体性と結び付けて考えてみるならば、それは自律性と他律性との区別に相当すると考えてよい⁽²¹⁾。受動を脱して能動的になるということは、外的な原因を蒙ることがより少なくなり、自己自身の本性から行動することがより多くなるということだ。それは自律性を獲得するという他に他ならない。

自由であることを、スピノザはまた「理性の導きにしたがって生きる *ex ductu rationis vivere*」というふうにも言い換えている。後世においてカントが力強く述べたように、理性の命令にしたがうことこそが、本来の意味において「自律的」なのである。なぜならそれのみが、他の原因によってではなく自己の本性から自発的に活動することを可能にするからだ。理性においてこそ本来の意味で人間の本性が顕わとなる。理性的であることこそが、自発的・能動的であるということであり、自らの本質を発揮しているということなのである。

そのときにのみ、人間にとって真の自由というものが可能になるのである。そしてまた、自由を情動の面からとらえるならば、それは「喜び」なのである。⁽²²⁾

以上で我々は、スピノザがいかに自由というものを考えたのかということを中心に説明した。それはきわめて不十分な説明であるが、本稿の主題から外れてしまうので、我々は先に進まねばならない。スピノザは単に以上のような意味での「自由」をめぐる議論にとどまるのではなく、さらに拡がりをもった理論へと進むのであり、それこそが我々の関心につながっているからである。簡単に言えば、人間にとって最終的な目的は、決して「理性」そのものにはないのであり、理性はいわば手段に過ぎないのだ。しかしその先に見出される「直観知 *scientia intuitiva*」にまで話を進める前に、まだ説明しておかなければならないことがある。

四 理性の生理学的メカニズム——その認識論的・実践的側面

スピノザにとって理性はあくまでも生理的なメカニズムである。先ほど我々は、スピノザの自由の概念や能動・受動の概念を、あまりにもカントに引き付けて解釈しすぎたが、注意しなければならないのは、スピノザが言う「理性」というものは、カントが言うそれとは決定的に異なっているということである。というよりもそれは、他のすべての哲学と異なっていると言ったほうがよいであろう。というのも、スピノザが言う理性とは、何か精神的な原理であるわけではなく、むしろ生理学的な意味で理解されるべきものであったからだ。本節ではこのスピノザの理性の教説について、その概略を示してみたい。

理性とは、機械論的な仕方では説明される一つのメカニズムである。といつてもそれは決して人間のみがもつような、何か先天的な生理的メカニズムであるわけではない。「人間は理性的な動物である」と言つた人間の定義は、スピノザには無縁である。人間はむしろ身体的な特質において、いわば生物学的に定義されるであろう。⁽²³⁾ 理性においてこそ人間の眞の自己の本性が發揮されるとは言つても、それは決して理性を精神の何か特別な能力や機能として考えるところではないのである。理性は人間に固有なものでは決してないのだ。理性の原理となるものは、一般的にどのような個体間にも成立しえるような、ある関係性において見出されるのである。

理性のメカニズムを考えるためにはまず、人間の身体というものが環境の中においてどのような位置を占めているかという基本的な事態に目を向ける必要がある。ここでまず注意すべきことは、身体は外界と絶え間なく交渉をもっている、ということである。そのことにより、身体は外部からさまざまの影響を蒙っている。我々はその正確な理由など知らずに、ただただ外部から偶然にやってくるものに絶えずさらされている。それは徹底的に受動的な状態に我々は置かれている、ということの意味している。

受動状態とは、ちようど理由を欠いた結論のように、あるいは文脈を欠いた言葉のように、断片的で部分的ではないものが、その文脈あるいは全体から切り離されて、我々を突き動かすような状態のことである。身体が環境の中に置かれているこのような地位によつて、我々は文脈から切り離された事柄をただただ受け取り続ける状態にあるのであり、その影響下で盲目的に生きるほかはないのである。徹底的に受動的な状態に我々は生まれながらにして置かれているのであり、言い換えれば我々人間はいかんともしがたい隷属状態にあるの

では、このような受動的な状態から、抜け出す道はないのだろうか？ いかにして我々はこの盲目的な隷属状態を抜け出て、外界の正確な把握が可能になるのだろうか？ そのような可能性は、きわめて低いように思われる。しかしすでに説明したように、実際に我々は日々、確固とした永遠なるものを感じているのであった。とすればどのような場合に、我々は十全なる認識をえることができるのだろうか？ 実は、可能性があるとしたら、それは一つしかない。それは、個体間に何らかの共通性が成立するときに限られている。共通性が成立するとき、この「共通なもの」において、初めて十全なる認識が成立するのである。

『エチカ』の第二部において扱われる「共通概念のメカニズム」は、このようにして説明される。これは十全なる認識がいかに可能となるかという、いわば認識論的な場面における理論である。ただし、『エチカ』におけるこの説明は、きわめて一般化されてなされており、この難解な理論をここで再現することは避けなければならぬ。⁽²⁵⁾ 我々としては、もう少し具体的な人間の生活の場面によって比喩的にこれを描いてみることにしよう。例えば、自ら同じ体験をするのでなければ、他人を本当に理解することなどははしないであろう。いくら想像を逞しくしたところで、自ら同じ事を体験しなければ、どのように他人を正確に理解しえるのだろうか？ これと同じように、我々が外界のある個体について何がしかを正確に理解しえるのは、我々がその個体と何がしかを共有している時のみなのである。一般的に言って、ある個体が別の個体について、何か十全なる認識をうることができるのは、それは両個体のあいだに何がしかの共通性があるときのみである。そして、この「共通なるもの」のみが、十全に把握されるのである。⁽²⁶⁾

十全なる妥当な認識は、このようにして成立する。そしてこのように十全なる把握が成立しているとき、我々は受動状態から抜け出ている。なぜなら我々はもはや、文脈から切り離された事柄を盲目的に受け取っているではなくて、少なくともこの「共通なるもの」についてだけは、十全なる仕方での把握がなされているからだ。そこにおいて、他なるものものもとにおける隷属状態からの解放の可能性が見出されるのである。これが「認識」という面から見た、理性のメカニズムである。

このような認識論的な側面だけでなく、理性にはまた実践的な側面もある。もちろん、カント哲学におけるような理論理性と実践理性の断絶はスピノザ哲学には見られない。両者はともに「共通なるもの」に依拠したメカニズムをめぐって、統一的に解明されるのだ。ただし、理性の実践的な側面をもたらずのはメカニズム、そのものではなくて、共通なものをもつ個体のあいだに成立する力学である。個体間に共通なるものがあるとき、その共通なものにおいて見出される一致性において、諸個体は力を合わせることができるといえる。このような一致・協働において、我々は互いに力を合わせて生きていくことができるのだ。このような理性の実践的な側面は、主に『エチカ』の第四部および『国家論』で扱われており、社会の成立といったテーマがそこにおいて展開されるのである。

この「一致の力学」も、きわめて一般的なかたちで解明されており、そのままではきわめて難解である。そこで我々は再び、比喩的な方法によってこれを描いてみることにしよう。例えば、我々のあいだには、互いに益となる組み合わせと、害となる組み合わせがあるが、益となる関係とは互いに何らかの協力ができようような関係であるだろう。協力できる点が見出せたとすれば、他にいろいろ立場が異なるところがあっても、その一

致点に関してのみは良好な関係を築くことができる。反対に、どこにも一致点を見出せない者とは、協力し合うことなどできないし、益となる関係など結べないであろう。一般的に言つて、個体間に何かしらの「共通なもの」があるとき、その点にかんして個体間には一致性が成立しえるのであり、そこにおいて個体間の協働が可能となるのだ。⁽²⁸⁾

このようにスピノザにおいて理性の教説は、密接に身体が存在と結びついている生理学的な理論である。まず個体間にある「共通なもの」において「共通概念のメカニズム」が成立する。それは認識論的な場面において見出されるのであるが、そこにはさらに「一致の力学」が働く。このようにして理性の実践的な側面が成立する。そして、このような理性の教説から導き出される人間にとつての実践的な課題は、理性的な認識をいかに打ち立てていくかということであり、いかにして「共通なもの」が成立するような関係を打ち立てていくかということである。⁽²⁹⁾なぜならそれのみが、我々を受動状態から抜け出させ、能動状態へ——つまり自由へと導くからである。

五 自由と永遠性——死生を超えて

我々は身体性においてうつろうものを感じ、知性ないし理性において永遠性を感じる。そしてこの後者の理性というものはまた生理学的に、つまり身体性に即したかたちでそのメカニズムが説明される。とすると、身体的なものと同密接にかかわっている理性が、どのように永遠性と結びつきうるのだろうか、という疑問が残る

だろう。分かりやすく言えば、我々が脳という単なる身体器官において考えるに過ぎないことが、どうしてこの身体を超えた普遍性や永遠性といったものを獲得しえるのか、ということである。

知性ないし理性において永遠性を感じるといっても、我々がもつ妥当な認識というものは、我々の死後も永遠に認識として存在するわけではない。たとえ永遠に妥当する認識であろうとも、我々の頭の中にあるこの認識は死とともにこの世界から消え去ってしまうのである。たとえばある数学者が世紀の大発見をしたとしても、それをしつかりと発表しないかぎり、その真理も彼の死とともに二度と永久に人類に知られることがないかもしれないのである。しかしその真理が永遠に妥当するものであるということ、つまり、たとえ実際にその認識を保持するものが二度と現われなくても、その永遠なる妥当性は消え去ってしまうわけではないことを、我々は日々実際に感じている。

これを理性が生理学的に説明されるということと関連付けて考えてみよう。我々は理性において永遠に妥当する認識を得ることができる。そしてその理性的認識そのものは我々の生理的なメカニズムに依存している。つまりそれは、身体的・生理的なものにおいて、永遠なるものが見出されるということの意味している。我々が永遠なる認識をえるのは、我々が身体的な存在者だからであり、その認識そのものは生理的なメカニズムに依存しているのだ。これを分かりやすく言えば、我々は脳という身体器官をもつがゆえに、真理を認識することができるといふことを意味している。しかしこれは、解決しがたいパラドックスではないだろうか？

しかしそれがパラドックスのように見えるとすれば、それは永遠なるものがなぜ永遠なのかということ存在論的に把握しそこねているからである。もう一度、理性においていかにして我々が真なるものを理解するか

ということを思い出してみたい。理性において我々は受動から脱することができる。そして能動に転化することができる。永遠なるものが現れるとすれば、それは能動性においてなのである。我々が日々感じているところの永遠性というものも、実はこのような存在論的な構造によって出現しているのだ。つまり、理性が永遠性にかかわるのは、それが純粹なる能動性をもたらすからなのである。

十全なる認識つまり真なる認識というものがもつ永遠性は、それがもつ能動性にその存在論的な基盤をもっている。なぜなら、能動的なもの、自律的なもの、つまり他のものの盲目的な影響下にあるのではなくてそれ自身の本質から生まれるものというのは、それ自身の本質を表現しているからだ。そのようなものは、他の何をもつても代えられないような、固有で単独的なものである。他の何によっても代えられないもの、他の何の原因にもよらずそれ自身の固有なる本質によってのみ生み出されるもの、そのようなものこそが永遠なるものなのである。

ここにおいて、スピノザ独特の真理観が理解されるだろう。それは、知性あるいは理性が我々に価値あるものであるのは、それが単に真理にかかわっているからなのではないということだ。そうではなくて、それが我々の能動性そのものであるからなのだ。「精神の永遠の部分は知性であり、そして我々が働きをなすといわれるのはもっぱらこの知性によるのである」(E5P10C)。真理が真理たりえるのは、それが純粹に能動的だからだ。それ以外に、真理というものはありえない。能動的なるもの、それこそが真理であり、それこそが永遠なるものなのだ。我々は実際に経験している永遠性というものは、このような存在論的な基盤において理解されるのである。

このため、「人間精神は、そのなかで身体とともに滅びることを我々が示した部分が、その残存する部分と比べてまるでとるに足りぬといったような本性を有しうるもの」(E5P88)であるとスピノザは断言することのできたのである。理性に導かれた智者の生は、すでに死とともに消え去るような生ではなくなっている。「自由の人 *homo liber*」すなわち理性の指図のみに従って生きる者は、みずからのなかから沸きあがる喜びによって生きる者であり、既に肉体的な死というものについて思い煩うことはない。「自由の人は、何についての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」(E5P67)。とは言っても、それは決して「死をタブー視する」という近代的な風潮を意味しているわけではない。⁽³⁰⁾ 正確に言うならば、智者にとつては、死という事態がもはや意味をもたないのである。なぜなら自由の人の生は、身体的な死とともに滅びることのないような存在を獲得しているからだ。

これがスピノザにおける「人間精神の永遠性」の理論である。ここから、我々にとつての実践的な課題の全貌が明らかとなる。⁽³¹⁾ 我々にとつての実際上の課題は、理性の認識論的・実践的メカニズムの基礎となる「共通なもの」をいかに打ち立てていくかということである。通常は厳しい隷属状態に置かれている人間にとつて、隷属からの解放の可能性はそこしかない。しかし理性は目的ではなく、あくまでも手段に過ぎない。理性が我々にとって価値あるのは、それが我々を能動的にするからだ。理性によって我々は能動的な喜びに満たされる。そしてそれが行き着く先に実現されるのは、自己の固有の本質の表現なのである。このように自己の固有の本質の表現において見出される知を、スピノザは「直観知」と呼んでいる。それは端的に言えば、我々において自身の存在の実感が深まっていくような存在把握のことである。⁽³²⁾ そしてそのような自身の存在とは、固有

の本質としての永遠なる存在なのである。「個物の直観」という一見すると認識論的なテーマは、スピノザにおいては存在論的な深みにおいてとらえられているのだ。

最後に、我々の考察をまとめてみよう。スピノザ哲学がもつ二つの側面、つまり生物学的な人間像と人間精神の永遠性は、ともに死生というものをめぐって展開されている。一見すると相反するように見えるそれらは、相互に理論的に分かちがたく結びついている。スピノザ哲学は我々に教えているのは、機械論的な生命観を徹底的に突き詰めることよって、逆にそれを超えたスピリチュアルな地平が開かれるということなのである。この徹底的な機械論によつてまず明らかにされることは、我々人間が置かれている厳しい隷属状態である。我々はそこから容易に抜け出すことはできない。そこからの解放の道、受動から能動へと転じること、その唯一の可能性は、理性にある。つまり、一致協力関係が生まれるような他者との接合を打ち立てていくということにある。理性によつてのみ我々は盲目的に何かに突き動かされる状態から抜け出すことができる。これが、この生において我々が為すべきことである。しかしそれは手段に過ぎない。それはさらに、真の意味で自己の固有の存在の把握（直観知）へと我々を導いていく。そのとき我々にとつてもはや死というものは、ほとんど意味をもたないものとなる。このようにして、人間の自由の可能性を探るスピノザの眼差しは、死生を超えた我々の姿を見据えているのである。

凡例 スピノザのテキストからの引用にあたっては *Studia Spinozana* の Citation Conventions に従った。たとえば E2P2S とあれば、ゲブハルト版スピノザ全集の「エチカ」第二部定理七のスコリアを指している。翻訳は畠中尚志訳（岩波文庫）を基本としたが、かならずしもそれに従ったわけではない。

- (1) 「スピノザ主義」という語は、無神論・運命論を指す危険な記号であった。これについての歴史的な説明については、平尾昌弘「啓蒙期ドイツのスピノザ主義」（『スピノザーナ』五号二〇〇四年）を参照。
- (2) 山口裕之「ポスト・ゲノム時代における生命の認識」（『死生学研究』二〇〇三年春号）
- (3) 現代の脳科学者たちのなかにスピノザ哲学を再発見する者が出てきたのは不思議ではない（アントニオ・ダマシオ「感じる脳」田中三彦訳、ダイヤモンド社二〇〇五年）。なお、桜井直文「身体がなければ精神もない―ダマシオとスピノザ」（『現代思想』二〇〇五年二月号）および、木島泰三氏による書評（『スピノザーナ』六号二〇〇五年、八七―九二頁）が非常に参考になる。
- (4) 例えば、大森荘蔵「知の構築とその呪縛」（ちくま学芸文庫一九九四年）
- (5) 啓蒙期ドイツにおけるスピノザ批判から一転して、汎神論論争に始まるスピノザ哲学の見直しにおいて、いわゆる「スピノザ・ルネッサンス」と呼ばれる時代が幕を開ける。「神に酔える者 *sein gotttrunkener Mensch*」という言葉は、このようなロマン派的なスピノザ像を象徴している（*Novalis, Schriften Band3, p.651* [text no.563]）。
- (6) 後に述べるように、「精神の永遠性」というのはきわめて独特なスピノザの理論であって、その内実は宗教的な意味での「不死」とは大きく異なっている。なお、「不死 *immortality*」についての現代的考察については、飯田篤司「宗教的死生観の射程」（『死生学研究』二〇〇三年春号）の七八―八七頁を参照。
- (7) このようなスピノザ解釈の立場をはっきりと確立した功績は、二〇世紀中葉のゲルーやドゥルーズの仕事に帰

ること。Marital Guerout, Spinoza I-II, Aubier 1968/74, Gilles Deleuze, *Spinoza et la problème de l'expression*, Minuit 1968. ただし、今日でも精神の永遠性をめぐる議論を間違ったものとして切り捨ててしまおうとする解釈もないわけではない。代表的なものと「Jonathan Bennett: A Study of Spinoza's Ethics, Hackett 1984年」がある。

(8) もちろん、先行するすべての定理がその証明に必要なわけではない。しかし、第二部定理一三の系にいたるまでは、我々自身の存在に理論的な確証が与えられることがないのは確かである。

(9) 例えば本稿で後に説明する「理性の生理学的メカニズム」などは、このような姿勢によってのみ解明されうる。

(10) スピノザ哲学がもつ歴史的な意味を豊富な資料によって描いた書物として、Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford University Press 2001 がある。

(11) ユークリッドについての以下のスピノザの言葉は、幾何学的方法によって書かれた彼自身の「エチカ」についても、同様に当てはまるはずである。「極めて単純な、極めて可理解なことをしか書いていないユークリッドは、誰によっても、またどんな国語においても、容易に説明される。ユークリッドの精神を捕捉し・彼の真の見解について確知するためには、彼の書いた国語についての完全な知識が必要ではなく、ただそれについてのきわめて一般的な、ほとんど初心的な知識をもつだけでいいからである。また著者の生活、意図、風習を知ったり、どんな言語で、誰のために、いつ書いたかということや、本の運命、その色々な読み方、いかにして、またどんな人々の発議によってそれが認められたか、などについて知る必要はないのである。」(TP7:111)

(12) 幾何学的形式を用いた例は他にもあるが、スピノザほど徹底的にこの方法にこだわった者はいない。そしてそれはたんに外的な形式にとどまらず、理論の構築そのものに深くかかわっている。しかしこの点を明らかにするためには、スピノザがいかにしてこの体系を作り上げたかについての研究が必要である。そのような研究を幾何学的形式に即して行う試みとしては、拙稿「一度も使われない公理は何を意味するか?」(「スピノザーナ」六号二〇〇五年)を参考にされたい。

(13) このように、靈魂の死滅と知性の永遠性を理論的に不可分なものとしてとらえる思考は、哲学史的にはアリス

- トテレスに溯ることができる。そこにスピノザの考えと非常に近いものを見出すことは可能である。例えば、桑子敏雄『エネルギー』(東京大学出版会、一九九三年)の第八章を参照。
- (14) このことについては、特にスピノザ自身が二つの独立した公理体系を自在に操っていることに注意しなければならぬ。スピノザは自身の体系とデカルトの体系との違いを、公理体系の違いとして把握していた。詳しくは先にあげた拙論を参照にされたい。
- (15) この点に関しては、例えば次の論文における考察などが参考となる。上野修「必然、永遠、そして現実性」『スピノザーナ』六号二〇〇五年
- (16) このような理性の実践的側面に着目した近年のスピノザ研究として、Kazuhiko Yoshida, *Vernunft und Affektivität*, Königshausen & Neumann 2004 をあげておきたい。
- (17) 実際に歴史的に見ても、このような非難は後を絶たない。それはすでにスピノザの生前からあったものである。このようなスピノザ批判とは根本的に異なる重要な哲学的発展として、シェリングの「人間的自由の本質」がある。
- (18) 善と悪についてのスピノザの定義 (E4Dc1-2) は、このことを明瞭に示している。
- (19) この問題は、ジル・ドゥルーズ「スピノザ―実践の哲学」(鈴木雅大訳、平凡社一九九四年)の第二章「モラルとエチカのちがいについて」および第三章「悪についての手紙」において、詳細に論じられている。
- (20) このようなカントとの対比は唐突に思われるかもしれないが、カント哲学の形而上学的な動機を考えると、それは決して不当ではない。ハイムゼート「批判的観念論の形成における形而上学的諸動機」(「カント哲学の形成と形而上学的基础」須田・宮武訳、未来社一九八一年)を参照。
- (21) 能動とは自己の本性によって決定されることであり、原因をはっきりと把握しているということである。それに対して受動とは、自分のよく知らない外的な原因によって決定されていることである (E3De2)。
- (22) 正確に言うと、喜びには「受動的な喜び」と「能動的な喜び」がある。外的な原因によりいわば偶然に喜びがもたらされるとき、それは受動的な喜びであるのだが、普通我々が「喜び」と呼んでいる情動はこれに他なら

ない。しかしスピノザはさらに、能動においても喜びを見出す。というよりも、能動は常に喜びなのである (E3P58.59)。

(23) 「エチカ」第二部定理二三の備考の後に置かれた「要請」における、人間身体の特質の規定を参照にされたい。それはきわめて粗い規定でしかないが、それ以降における「人間」の取り扱いには、もっぱらこの「要請」に基づいているのである。

(24) このような受動状態に置かれているという冷徹な認識によって、逆にそこからの解放への道が見出される。このようなスピノザの姿勢はしばしば「東洋的」とも評されるが、どうであろうか？ 参考のため、仏教についての以下のような記述をあげておきたい。「ブツダにとって、自然状態で存在していることそのものがあらわとなれば、それは〈渴望無知〉以外にはありえない。徹底したこの自覚には、主客未分にして何も照らし出されること がないままに、とてつもない生存欲のみは漂っているような意識の状態、比喩的な表現を許してもらうなら、人としての意識発生以前の、動物的意識のありようにまで遡った形跡が感触される。」(下田正弘「閉ざされた死からの開放―「諸行無常」がひらく世界」「死生学研究」(二〇〇四年春号、一三三頁)

(25) この「共通概念」の理論の中心となっているのは、「エチカ」第二部定理三七から定理四〇にいたる定理群である。

(26) ここで言う「共通なもの」は、何か事物的なものである必要はない。そこには「関係性」といったものも含まれる。例えば幾何学的な知識が依拠しているのは、普遍的に妥当する「関係性」なのである。しかしこの関係性といったものは数学的なものには限られない。例えば人間関係における関係性もそのような普遍的なものとして考えることができるだろう。人間の置かれている関係性において永遠性をとらえるという発想については、例えば栗原剛「生有りて死無し・伊藤仁斎の倫理説と〈死生〉」「死生学研究」(二〇〇四年春号)を参照。

(27) 個体間に成立する対立と一致の力学をめぐる理論は、「エチカ」第四部定理二九から定理三五にいたる定理群において扱われる。拙稿「スピノザ「エチカ」における理性について」(「東京大学哲学研究室・論集」二二二号二〇〇三年)を参照。

- (28) このような協力関係について、どのように道徳的な善悪の判断を下せばよいのかという疑問が湧くかもしれない。しかし先にも述べたように、道徳的・宗教的な意味合いにおいての善悪は、スピノザ哲学とは無縁である。もちろんスピノザも正義・不正義について見解を述べているが、それは国家状態においてしか成しえないようなものであり、精神の本性とは関係がないのだ (E4P37S2)。
- (29) このような「共通概念」の理論的特性を、スピノザ解釈史上において初めて明瞭に指摘したのは、ドゥルーズである。特に、「スピノザ―実践の哲学」の第六章「スピノザと私たち」は、ユクスキュルのエソロジーにおける例などをもつて、この理論を色彩豊かに描き出している。
- (30) 「死をタブー視する」という風潮、およびそれに対する「死の見直し」という、死生学の生成の背景についてのまとまった説明としては、島蘭進「死生学試論(一)」(『死生学研究』二〇〇三年春号)の特に二七―三〇頁を参照。
- (31) ここで述べるのはあくまでもその大筋に過ぎない。「エチカ」第五部で展開される「感情の療法」についての個別的研究としては、大西克智「スピノザ『エティカ』における感情の療法(一)」「『哲学雑誌』第一二〇巻七九五号」(二〇〇五年)を参照。
- (32) 直観知については、拙稿「スピノザの第三種認識はいかなる意味で「認識」なのか」(『東京大学哲学研究室・論集』二三三号二〇〇四年)に詳しい説明がある。

(あさくら・ともみ 東京大学大学院人文社会科学系研究科博士課程)

Biological nature of Man and Eternity of Mind: Spinoza's theory of Death and Life

Tomomi Asakura

Spinoza's system has two incompatible aspects——purely mechanical or biological explanation of human being, and the apparently spiritual theory centered around the eternity of human mind. Historically, his system has been infamous either for its materialistic determinism or for its pantheistic mysticism. As for the former aspect, we must appreciate the quite modern meaning of it in the light of today's molecular biology, which has unquestionably showed the mechanical nature of life in molecular level, not only in its physical phenomena but also in the mental sphere. Spinoza's basic treatment of life, that is, purely mechanical and deterministic view of human being, is decisively validated by today's scientists (notably Damasio). As for the latter aspect, Spinoza's spiritual theory of eternity is understood as inevitable element of his philosophy, and we can no longer dismiss this part of the system as mere pathetic fallacy; its theoretical validity is well explained by interpreters of the last century (Gueroult, Deleuze, etc.).

However, we must see the fact that these two aspects can be covered by one theme, that is, ours in this project——the construction of death and life studies. For us, the mechanical explanation of human being given by modern science is itself a source of big trouble, as it doesn't give us a proper treatment of human death and spirituality. If Spinoza had no idea to go beyond the mere mechanics of biochemical molecules, his theory must have been condemned as the source of modern human conditions (like Descartes'); but he does show us spiritual theory of eternity on the other hand, and it must give us a hint to conquer the problem of modern view of

life, if these two aspects are shown to be inseparable each other.

Here we try to give a rough sketch of the basic structure of his system, and how these two aspects, apparently inconsistent, are theoretically connected and inseparable. The outline of this theory is: Spinoza pursues his strictly biological view of human being in an ontological way, and this pursuit itself leads him to the theory of eternity. If we see this structure of the system, we find that it points us the rich possibility of the complete mechanical explanation of life in the future, as it nonetheless shows us the way to the salvation of human being, and the precise meaning of the spirituality and the eternity of mind beyond mere physical death.