

スピノザ政治理論の基底(2)

森 尾 忠 憲

は し が き

先稿(『流通経済大学論集』Vol. 11, No. 1, 1976.7, 通巻38)において概観してきたようにスピノザの諸学の体系によってみれば、政治学の固有の対象領域は、彼の最高目標としての最高善の獲得に対して、この善の希求を成り立たしめるものとしての「生」そのものの保存と維持とにかかわるもっとも根源的欲求に対応する。すなわちこの領域は国家社会の形成と存続ならびにこれに伴う政治現象の領域である。この領域は、良く生きることに先立つ「生存」そのものの確保に深くかかわる知識の領域として認識への欲求ならびに倫理的欲求と並ぶ知識の領域である。いなむしろこの欲求は、身体の安全と平和への欲求として、認識ならびに倫理のそれに優るとも劣らぬ根源的欲求であるがゆえに、もっとも熾烈な知識の領域であるといわねばならない。実は、スピノザにとってこの領域への関心は、徳の唯一の根拠たる「自己保存」そのものと不可分のものであるがゆえに『神学・政治論』ならびに『政治論』が執筆せられたときえいわねばならない。ここにおいてスピノザは、国家社会こそ、偽なる徳を克服し、真なる徳を達成するための、すなわち平和と自由とを達成するための基本的前提であることを論じているのである。

以下においてはこの動機によって体系化せられた政治理論の(1)構成原理としての自然権すなわち自然力の内容と根拠とを問ひ、これが彼の汎神論的世界観に根ざすものであること、自然権は、この世界観の特徴をなす力動性の発現とみなされていること、(2)人間的自然権の構成契機を分析的に究明することによってこの契機の

うちに国家社会を必然的に帰結する論理が内在していること、を明らかにしたい。

この作業を通して自然力と等置せられる自然権が、それに内在する神的自然法則の必然性によって、自律的自動的に国家社会を帰結する諸契機を自体のうちに含むものであること、それゆえにこそ人間的主体的契機が、これに立脚できるものであり、これこそがスピノザのいう自由の真の意味であること、が明らかにされよう。したがって以下の作業は、スピノザ政治理論を支える基底へ立ち入ることになるのであるが、これによって彼がいう自然権が、法学的概念ではないことが明らかにされるとともに、かの法則性によってこそ、人間的な自然権が、近代市民社会の構成原理としての個人主義的特徴の真の意味を示すものすなわち対象的交渉的存在としての社会的個人に根拠をもち、これによって真の意味における個人主義の存在と活動との様子を呈示することができたことが、明らかになるう。

I 政治理論の方法と対象

スピノザは『政治論』において政治理論の対象と方法とを明示し、まず第一に一切の国家ならびに政治現象を、人間的な自然あるいは状態から導き出す、と述べている(*TP*, Kap. 1, §4)。彼にとって国家ならびに政治現象の起成因は、このように人間的な自然であるが、この起成因に内在する諸契機とこれをつつむ諸条件との関連における展開が、国家ならびに政治現象を生起するもの、と考えられている。

人間的な自然とこれに内在する諸契機の展開に照応して宗教的社会的政治諸関係を解明しようとする努力は、『政治論』において初めて出現

するものでないことは改めて記すまでもない。このような関心は、『知性改善論』以来、不断に持続せられた最高善究明の努力に並行して進められており、『神学・政治論』に先立って事実上、完成していた『エチカ』においては感情論との関連において言及されており (*Eth.*, IV, *Lehrs*, 37, 73), 『政治論』は、これらの努力のむしろ集大成とみなすことができるのである。この事情は、本書の第二章における自然権と自然力と神の力との同一視や、絶対的自由ならびに相対的自由に関する言及にみとめられよう。ここにおいてスピノザは、人間に固有の自然権が、その根拠を神にもち、人間的自由を、神的自由との対比において規定する (*TP*, Kap. 2, § 1-8) のであるが、この対比の中にすでに彼の神ならびに世界に対する見解が要約的に示されている。スピノザが政治理論の対象と考える人間的自然あるいは状態とは、スピノザが要約するように、彼の世界観との体系的連関にもとづくものである。この世界観とはなにかそして人間的自然や自然権とはなにかは、次節以下において詳しく論及するが、それに先立ってスピノザ政治理論の方法について言及しておかねばならない。彼の政治理論の方法として指摘せられるべきは、『政治論』第一章四節である。スピノザはここで人間的自然の究明に際して「人間的自然に属することがらすなわち喜怒哀楽とうの複雑を極める諸感情を、点や線、雷雨とうの自然現象を観察する態度と同一のそれによって考察しようとする」(*TP*, Kap. 1, § 4) と述べているが、すでにこの態度は、『エチカ』第三部の序文においていわれており、一切を自然法則のもとにみようとする自然主義的没価値的考察と一致する (*Eth.*, III, Vorwort)。この方法は、スピノザ研究者が好んで指摘する特徴であるが、『神学・政治論』序文の激しい宗教批判の底を流れているものであることをも指摘しておかねばならない。

『政治論』において示されるスピノザの方法はなによりもまず『エチカ』が採用する演繹的構成的方法にほかならない。すなわちスピノザ

は、政治理論の構成に努力を傾注したとき、実践ともっとも調和することを、「疑う余地のない理論によって証明すること、あるいは人間的自然の状態そのものから導き出すことを意図した」(*TP*, Kap. 1, § 3) と説明している。

このことは、スピノザが、国家社会の形成を人間的自然に由来するものと考え、政治理論の方法が人間的自然を原因とし、国家社会ならびにその内部の政治現象を結果とみなしてこの間の因果連関の徹底的な究明を行なおうとするものであることを意味している。この因果連関の究明は、原因としての人間的自然の本質的特徴を解明することを前提としているがゆえに、これを「自然」のうちに還元し、この自然から人間的自然を理解し、国家へといたるものでなければならない。自然の究明は、すでに『エチカ』において進められていた作業であった。このように彼の政治理論の方法は、彼の『エチカ』における幾何学的演繹的方法として政治理論の全体を貫徹するものとならねばならない。

『エチカ』において用いられる幾何学的方法は、方法の問題を論じた『知性改善論』において吟味せられその意味するところが明らかにされている。その方法は、真なる観念の獲得ならびに反省的方法と要約せられているのであるが、スピノザにとって「真なる観念」の獲得とは、この観念を、虚偽的虚構的観念あるいは誤れる混乱せる観念から截然と区別することであり、これらの観念によって汚濁せられた真の観念を浄化することを意味する。ベーコン的イドラ論の課題が、真の観念を獲得する前提をなすものであった¹⁾。

1) K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie, Spinozas Leben und Werke und Lehre*, 8 te Aufl., 1973, S. 94, S. 217-8, S. 564. C. Gebhardt, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heiderberg, 1905, S. 45 f. J. Freudenthal, *Spinoza Leben und Lehre, Bibliotheca Spinozana*, Tomus VI, S. 105, II, S. 1-5, S. 92-94. C. De Deuge, *The Significance of Spinozas First Kind of Knowledge*, Assen, 1966, s. 18 and n. 3-4, p. 58. G. L. Kleine, *Spinoza in Soviet Philosophy, A Series of Essays Selected and Translated with an Introduction*, London, 1952, pp. 20-22. E. Cassirer, *Spinoza*, in *Texte zur Geschichte des Spino-*

真なる観念は、この観念の獲得の道具として一切の知覚様式の詳細なる吟味によってすなわち聞き覚え、慣習、記号、漠然たる経験による認識に対して理性的認識および知的直観を吟味することによって初めて獲得することができよう。いかえれば真なる観念は、理性的ならびに直観的認識の様式にその確実性の根拠をもつとみなされる。これはとりわけ本質認識によって事物の個体的存在属性の知識を獲得することであり、本質の知識を意味し (*Verb*, §2), 形相的本質の感受の様式に確実性の保障が求められている。

物が現実に存在することは、物の形相的本質に照応するのであるから、この形相的本質の感受様式の確実性の保障は、われわれの思惟内容としてすなわち観念として存在するものと客観的に存在するものとの一致に、その根拠をもつものということができよう。いかえればこの確実性とは、対象と知識との一致に求められるのである。

この方法は、したがって推理の仕方を意味するのではなく、真の観念の獲得とこの観念を他の諸知覚から得た観念から区別し、真の観念の本性を探求し、そのなんたるかを理解するものでなければならない。かくて理性と表象との発生やその区別、精神とその生産としての諸観念についての詳細な記述が与えられる。要するにスピノザにとって真の方法とは、「反省的認識」(*Verb*, §38)であり、獲得された真の観念の規範にしたがって精神を導く方法を意味したのであった。この場合スピノザがいう真の観念は、神すなわち自然の観念であり、この観念はすでに獲得されており、スピノザの方法を導くものであったことは附加しておかねばならない。この観念こそ彼の思想全体の礎石であり、したがって政治理論のそれであることは、改めて記すまでもない。

このように真なる観念によって虚偽なる誤れるならびに虚構された観念を照射し、これらの観念を矯めることが、スピノザ方法論の核心であるが、この方法は、実践的学問としての政治理論において重要な対象領域となる「経験」をなんらかの意味において評価するものでなければならぬ。

スピノザは、『小エチカ』以来、再三にわたって認識能力に言及しているのであるが、「経験」は、伝聞や記号あるいは文字による認識と同列におかれ、知的直観ならびに理性的認識の下位に立つものとみなされる。この種の認識は、特殊の事例によって獲得した信念を、一般化するものであるがゆえに、この種の信念は、臆見と同様であり、明瞭判然たる認識とは区別される (*KT*, II, Kap. 1, S. 61)。経験に対するこの種の評価は、スピノザが『エチカ』においても持続するところであるが、『神学・政治論』執筆に関連してスピノザが、経験的知識を処理する方法に、現実主義的特徴が認められるにいたる。ここでもスピノザは、自然的光明の本性あるいは機能が、不分明なことがらを明瞭なことがらからあるいは明瞭なことがらを前提として、ここから正しい推理によって帰結し、結論する機能であることを指摘して、『エチカ』の幾何学的方法あるいは演繹的方法の認識論的根拠を示しているのであるが、他方においてこの方法が、自然の歴史から自然の解釈にとりかかる際に用いる方法によって補足せられるべきことを論じている。スピノザによれば、この歴史的方法とは、自然的諸物体を究明する際に採らねばならぬ秩序を意味し、なによりもまず全自然に共通するもっとも普遍的なもの、すなわち運動と静止ならびにその諸法則・規則——つねに自然がこれを守り、したがってそれによって活動するところの——を探究することに努め、ここから次第に普遍性の程度の低いものへ下降してゆく方法でなければならない。

ところでこの下降は、諸事実の理論的整序と並行するものでなければならない。すなわち自然を解釈する方法は、「自然の歴史を総括し、

zisums, Herausgeben von N. Altwicker, S. 172 f. E. M. Curley, Experience in Spinozas Theory of Knowledge, in *Spinoza, A Collection of Critical Essays*, ed. by M. Grene, NY, 1973, p. 24f. 齊藤博『スピノチズムの研究』昭和49年, 154-5頁。

確実な所与としてのこの歴史から、諸自然的事物に関する定義を導き出すものでなければならない」(TTP, Kap. 7, S. 135, S. 140)。このようにしてベーコンによって唱導された諸事実の整序あるいはデカルトもまた附加した枚挙の規則が意味するものは、スピノザによっては歴史的方法として生かされ、ここに演繹的方法を遂行するための途が与えられる。すなわち経験的事実も、自然的光明すなわち理性を前提としてこの意味の帰納的方法によって整序されねばならない。それゆえにスピノザは、『エチカ』のいたるところにおいて補助定理や注解を加え、あるいは経験的事実に訴えて、定理あるいは公理を確実ならしめる。「経験は、健全な肉体をもつことがわれわれの力のうちにないこと、健全な精神をもつことがわれわれの自由にならないことを十分に教えている」(TP, Kap. 2, §6)。あるいは「経験そのものも理性に劣らず明瞭に、人間は自分の行動を意識しているが自分をそれへ決定する原因を知らぬがゆえに自分を自由だと信じているということを見せてくれる」(Eth., III, Lehrs, 2, Anm.)。経験のこの種の評価は、『エチカ』第Ⅲ部および第Ⅳ部や『神学・政治論』、『政治論』のいたるところにおいて認められるところであり、スピノザの現実に対する強烈な関心を裏付けているのである。スピノザの政治理論の方法においてこの種の特徴は、極めて明らかに認められる。すなわちルネッサンスと宗教改革とを契機とする思想の横溢期において未踏の分野へ立ち入ることを試みるものであることを宣言して、自己の政治理論の革新性を強調したマキャベリ、あるいは科学理論を推進したベーコン、さらにホッブズ²⁾の態度に

比して、スピノザのそれは、一見したところ極めて謙虚である。たしかにスピノザも、その政治理論が、ユートピア国家観において具体化する哲学的政治理論や両剣論に由来する神学的政治理論に対する断乎たる批判的対決であることを明言する。しかしながらスピノザがひたすらなる理解の対象とした人間的諸感情とは、これらの政治理論にとって嘆きの対象であるばかりか憎悪と軽蔑の対象でなければならない(TP, Kap. 1, §1-2. Eth., III, Vorwort)。スピノザによればこれらは、期待され欲せられる人間像に立脚して政治理論を構成するものであるから、これがもっとも要求せられる「宮廷」や「教会」において全く無効であることを露呈しなければならない(TP, Kap. 1, §5)のであるから、これらの政治理論は「キマイラ」以外のなにものでもない(TP, Kap. 1, §1)と断ぜざるをえない。

この種のキマイラに対してスピノザが評価するのは、実践にもとづく現実主義的政治理論である。スピノザにとって先代の政治的諸経験は、すでに政治形態の種類や統治技術に関する一切の知識を提供し尽くしているのであるから、彼が政治理論を構成しようとしたとき、未曾有の理論や新奇な政治理論を説こうとしたのではない(TP, Kap. 1, §3-4)と述べているのである。スピノザが示すこれら諸経験に対する賛意は、実践的現実主義的政治理論が発揮する有効性によっているのであるが、この場合、スピノザは、明示してはいないが、彼が念頭においているのは明らかにマキャベリその他に認められる政治理論であり、当時のオランダ連邦において盛況を呈した歴史学の成果やタキトゥス、テレンティウスとうの古代歴史家の一連の歴史書であり、スペイン、ポルトガル史であった³⁾ことは明らかである。

しかしながらスピノザは、哲学的ならびに神

2) N. Machiavelli, Discourses on the First Decade of Titus Livius, Book 2, p. 321f., *The Chief Works and Others*, Vol. I, transl. by A. Gilbert Durham, 1955. 西村貞二『マキャベリ』1966, 201頁以下参照。J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, p. 3f. H. Meyer, *Geschichte der abendlandischen Weltanschauung*, IV, Von der Renaissance bis zur deutschen Idealismus, 1950, S. 76, S. 210. 藤原保信『近代政治哲学の形成』昭和49年, 27頁以下参照。岸畑豊『ホッブズ哲学の諸問題』昭和49年, 53頁, 17-8頁。

3) N. Lee, *The Batavian Revolution*, The Hague, 1954, pp. 28-9. J. C. Price, *Culture and Society in the Dutch Republic during the 17th Century*, London, 1965, p. 170f. Cf. A. Wolf, *A History of Science, Technology and Philosophy in the 16 and 17 Century*, U. S. A., Vol. I, pp. 1-10, Vol. 2, p. 582f.

学的政治理論に批判的に対決したとはいえ、現実主義的経験的政治理論に満足することはできない。上述の著述家の革新性の主張に全く同調し去ることなくスピノザは、この種の政治理論が提示した個別的特殊的諸事実の非体系的な性質を批判しつつ、実践ともっとも調和することを確認でかつ疑う余地のない理論によって証明しなければならないと論じたのであった。ここにスピノザの現実主義的方法を支える合理主義が一貫して持続せられている⁴⁾のを見すごすことはできない。しからばこの方法を規定し、政治理論の原理をなす人間的本性とはなにか、自然権の意味するところはなにか？ われわれはスピノザの思想体系に分け入ってこれらの概念の意味内容を究明しなければならない。

II 自然権の概念

——汎神論的世界観の展開——

a. 能産的自然 (Natura Naturans)

上記のようにスピノザは、『政治論』において人間的な自然から国家その他の政治現象を演繹することを明示したのであるが、彼は同書の第二章において読者に対して他の著述を参照させる煩を避けさせようとする心遣いを示し、『エチカ』ならびに『神学・政治論』における自然権、正不正その他の政治学的概念の所在を示した。この指示は、ほぼ二つに分かれ、(1)正不正および自然権とうの法ならびに政治理論における基本的諸概念 (*TTP*, Kap. 16, S. 272 f. *Eth.*, I, Lehrs, 29, Anm., IV, Lehrs, 37, 66), (2) これら諸概念の規定根拠としての神即自然とその本質としての力および作用に関する (*Eth.*, I, Lehrs, 3, 24, Folges. *Eth.*, II, Lehrs, 3, Anm.) この指示内容の要約が、自然権の規定と根拠とにおいて示される。スピノザがいう自然権は、自然力であり、神の力と同一視されている。自然力とは、個々の自然的存在の総和であり、個々の存在の自然力は、現実的本質としての存在維持の恒性 (conatus) を指すもので

ある。したがってこの力は、自然力の一部とみなされ、神の力の一部とみなされている (*TP*, Kap. 2, § 3-4, *TTP*, Kap. 16, S. 272-3)。自然権のこの意味内容は、神を、実体を媒介として自然と同一視し、自然(世界)を神即自然の力の展開とみなすものであること、いいかえれば個々の自然的存在の諸力は、神の力を担い、表現するものと理解することにほかならない。

他方スピノザは、自然権を自然法則と同一視し、「自然権は、万物がそれによって生起する自然の諸法則ならびに諸規則そのものである」(*TP*, Kap. 5, § 4-5, § 7-9, *TTP*, Kap. 16, S. 273-4, Kap. 3, S. 60, Kap. 4, S. 77) といひ、自然権すなわち自然力への自然法則の内在を明示する。これは自然力が、法則ならびに規則によって規定され、作用するというにほかならず、かつ個別的自然的存在の力が、その根拠としての神的力の担い手であるばかりか、この力の維持と表現とを法則的に決定せられていること、しかも内在的に決定せられていることを意味するのである。

要するに『政治論』にみとめられるこれらの諸規定は、まず第1に自然権の根拠が神即自然にあり、神的自然の本質は、力であるがゆえに、自然自体が自然力として神的力の発現であることを意味する。自然権と自然力との同一視ならびに自然力の神の力との同一視は、神と自然との同一視を根本命題とする汎神論的世界観の根本的特徴を端的に表現するものにほかならない。加うるにこの力動的汎神論的世界観は、その力動性が神的法則によって内的に規定せられていることを意味するがゆえに決定論的自然観の端的な表現である⁵⁾。

『小エチカ』以来、スピノザは神と自然とを同一視する汎神論的世界観を呈示しているが、

5) Fischer, *a. a. O.*, II, S. 357f. Pollock, *op. cit.*, p. 33. L. Roth, *Spinoza*, London, 1929, p. 30, cf. p. 200n. H. H. Joachim, *A Study of Spinoza*, Oxford, 1901, pp. 119-22, pp. 221-5, p. 252. Freudenthal, *a. a. O.*, II, S. 109f, 141-2. Meyer, *a. a. O.*, S. 148f. Verg. S. 49f. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil, Freiburg (1953), 1969, S. 139f., S. 143f. 工藤喜作『スピノザ哲学研究』1972, 7頁以下。齊藤博, 前掲書, 81-90頁。

4) L. Strauss, *Spinozas Critique of Religion*, transl. by E. M. Sinclair, U. S. A., 1965, p. 225f.

『エチカ』においては「能産的自然」は神にほかならず、「所産的自然」は、世界にほかならない。すなわち神は、「自体において存在し、自体において考えられるものあるいは無限の本質を表現する実体の属性、換言すれば自由な原因としてみられる限りの神」(*Eth.*, I, Lehrs, 29, Anm.)である。それに対して所産的自然(*Natura Naturata*)は、世界を意味し、「神の本質あるいは神の属性の必然性から生起する一切のもの、換言すれば神のうちにあり、かつ神なしには存在することも考えられることもできないところのもの」とみられる限りの神の属性のすべての様態である」(*ibid.*)と規定せられる。この規定は、『小エチカ』のそれと若干の差異を示すのであるが、書簡集においても屢々、言及せられる(Briefw., No. 20, cf. No. 7, No. 30, No. 42, No. 54)。このようにスピノザにとって「自然」は、一方では能産的自然を、他方では所産的自然を意味し、これら二つを内包するものであり、前者は世界(後者)の存在と活動との根拠を示す神であり、後者は、神の生産の一切を意味している。いいかえればこの自然は、神と世界とを含むがゆえにかかる意味においていわれる自然観は、古代的自然観、すなわち汎自然主義的自然観⁶⁾とも称せられよう。この自然観は、アリストテレスに遡及し、アペロエスにおいて用いられるにいたった「自然」なる観念であり、スピノザもこれを踏襲しているのであるが、それがもつ意味は、後において考察されねばならない。

このように『エチカ』における自然観によれば、神は能産的自然にほかならない。神は世界の一切の原因であり、その存在と活動との起動因(*causa efficiens*)(*Eth.*, I, Lehrs, 25)であり、神は世界に対してこれを超越するトマス的原因ではなく(*Eth.*, I, Lehrs, 19, Verg. *KT*, Kap. 8), 世界に内在する原因である。

さらに神は、自由因(*causa libera*)として規

6) Fischer, *a. a. O.*, S. 420. Freudenthal, *a. a. O.*, S. 85f., S. 76f., S. 85. Hirschberger, *a. a. O.*, S. 531-5. O. Roth, *op. cit.*, p. 85f. Pollock, *ibid.*, pp. 189-90. 鹿野治助『ストア哲学の研究』62頁。

定されるが、この自由は、必然性を前提にする自由にはほかならない。すなわち「たんに自己の本性の必然性によって存在し、活動するもの」(*Eth.*, I, Lehrs, 17, Folges, 2)における自由を意味する(cf. *TP*, Kap. 2, §7. *Eth.*, I, Def. 7)。自己の本性の必然性によって存在し、自己自身のみによって活動に決定されるものは、自由であるがゆえに、この自由は、必然性を前提とし、これと矛盾するものではありえない。スピノザがいう自由は、必然性にもとづく存在と活動とであり、かえって、他から決定せられること、すなわち強制と区別せられるのである(*Eth.*, I, Def. 7)。この自由の定義によれば、神の存在と活動とは必然性を含むものとして法則的規則的作用を意味するがゆえに、神に偶然的作用の原因をみて、ここに「奇蹟」を求めることを拒否するばかりか(*KT*, I, Kap. 4, S. 43), 善あるいは悪をなしうるかいたなかの能力を自由と解することも(*KT*, Kap. 4, S. 42-3)まして自由と気儘とを混同することを峻拒する(*TP*, Kap. 2, §7)ものでなければならない。要するにスピノザがいう自由は、理性主義的自由としての必然性にもとづく活動を意味するのである⁷⁾。

ところでスピノザは、これらの原因論によって神を規定するのであるが、さらに神の本質を力(*potentia*)であると規定する。「神の能力は、神の本質である」(*Eth.*, I, Lehrs, 4)。この規定は、『小エチカ』や『形而上学的思想』(*Metaphysische Gedanken*)におけるスピノザの神の観念にも認められ、神の能力は、その本質以外のなにもものでもなく、本質から区別されない、と述べ、さらにこの能力に関して神における生命(*vita*)を自己の存在に固執する力とみなし、これを神の本質である、とも論じている(*ibid.*, II, Kap. 6, S. 205, Kap. 9, S. 215)。この本質は『小エチカ』においても言及せられ、

7) Pollock, *ibid.*, p. 149, p. 193. S. Hampschier, Spinoza and the Idea of Freedom, in Spinoza, ed. by M. Grene, p. 297f. Roth, *op. cit.*, pp. 138-9, p. 143, pp. 153-5. Ditto, Spinoza, p. 92f. Hirschberger, Teil II, S. 134-6. 鹿野, 同上書, 34-46頁. 齊藤博, 前掲書, 14頁以下, 247頁以下。

神の作用と称せられ、それが万物の原因、予定者、支配者であり、流出的表現的原因、活動的作用的原因を意味すると述べられている。

能産的自然はこのようにして神であるが、この神は、無限数の属性からなりたつ実体を意味するが、この無限数の属性のうち、われわれにとって認識可能な属性は、思惟 (cogitatio) と延長 (extensio) との二属性にすぎない。これら二つの属性によってスピノザは、能産的自然を思惟するものならびに延長するものとみなすがゆえに、このものがスピノザ世界観の唯物論的解釈の糸口となることは、後においてみるであろう。

すでに言及したように神の本質は力であり、したがって世界すなわち所産的自然に対してこれを自己の内に生産し、その内在的原因をなす力は、自由因としての神の力であり、必然性を前提とするがゆえに、法則性を属性とする力であるといわねばならない。スピノザは、神の力をこのように理解するから神学的意味における「神の指導」や「予定」を自然法則と解すること、そして「運命」をこれに関連して解釈することは、後にみるであろう。

上記のようにスピノザにおいては、神は実体を介して自然と等置され、能産的自然として所産的自然をその内から生みだすもの (*Eth.*, I, Lehrs, 29, Beweis Lehrs, 24. II, Lehrs, 33. *KT*, I, Kap. 8, S. 53) とみなした。加うるにこの世界生産は、神の無限・永遠性のゆえに世界の時間的生産を意味する創造説ならびに神の全知全能性を強調して、この神の無限の能力の横溢をもって世界の存在を説明する流出説を拒否するものといわねばならない (*Eth.*, I, Lehrs, 17, Anm.)⁸⁾。

能産的自然としての神の本質は、力でありこの力は必然性を属性とするがゆえに、自然(世界)の一切の存在と活動とをその内から規定するものとみなされているのである。

しからばこの能産的自然に対してこれが生産としての所産的自然は、いかなる特徴を示すのであろうか? そして人間的自然は、そこにおいていかなる地位を占めるのであろうか?

b. 所産的自然 (*Natura Naturata*)

能産的自然に対して所産的自然は、前者が実体であり、無限存在であるのに対し、様態あるいは有限的存在の全体を意味し、この有限性によって特徴づけられることはすでに見てきたところである。所産的自然は、その存在の根拠としての能産的自然が、無限なる存在と必然的作用力であるがゆえに、一方ではその個々の存在における生成と消滅との無限の連続にもかかわらず、他方では、自然全体は、確固として永遠に同一に留まるものとみなされる。所産的自然のこの様相こそ、スピノザによって「全宇宙の形相」といわれるのである。

所産的自然は、思惟と延長との属性によってのみ知ることができる。この自然は、有限的存在をもってその基本的な特徴とし、能産的自然の無限の力を表現するものとみなされる。これらの特徴に加えてこの自然は、普遍的所産的自然ならびに個別的所産的自然に区別される。前者は、神に直接依存するもの、神の直接的生産あるいは被造物といわれ、ここには物質における運動および思惟における知性が帰属する (*KT*, I, Kap. 9, S. 54, Verg. *Eth.*, I, Lehrs, 28)。

後者は、普遍的様態によって生ずるすべての個々物からなるものと述べられているから、この様態は、可滅的有限の様態であり、個物の世界にほかならない (*KT*, I, Kap. 8, S. 53, Verg. *Eth.*, I, Lehrs, 28)。これらの両者があいまって所産的自然を構成するのであるが、スピノザにおいてはこの自然は、一ケの個体 (*Individuum*) をなすものとみなされる。すなわち自然は、(1)運動と静止とによってのみ区別される物体 (*corpus*) あるいは最単純物体 (*Eth.*, II, Def. 1, Grundsatz, 1-2, Lehrs, 1), (2) これら物体の結合体としての複合物体すなわち個物 (*res singularis*), (3)性質を異にする多種多

8) H. A. Wolfson, *Spinoza und die Religion der Vergangenheit* (1950), in *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, S. 278f. ゲーブハルト, 豊川昇訳『スピノザ概説』116頁。

様な個物からなる個体 (*Eth.*, II, Grundsatz, 3, Lehns, 4 und Beweis) から成り立ち、この個体の複合度の頂点において「われわれは、全自然が、一つの個体であってその部分すなわちすべての物体が、全体としての個体に、なんら変化をもち来たらすことなしに、無限に多くの仕方に変化することを容易に知ることができる」 (*Eth.*, II, Grundsatz, 3, Lehns, 7, Anm.) といわれる。このようにしてスピノザにおいては、所産的自然は、個体とみなされるのであるが、これを構成する各級物体が、それぞれ前者を複合するものとみなされているがゆえに一種の有機体であり、個体と物体とは全体と部分との関係をなすものと理解されねばならない。この点は、スピノザがオルデンプルグあて書簡において明言するところである。

オルデンプルグが、スピノザの全体と部分との関係について問うたのに対し、スピノザは、「諸部分の連結を、単にある1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それが可能な限り相互に反発しないようになっていて、全体と部分との関係を、諸物体の本性が相互に和合してそれらができる限り相互に一致する限り、その諸物を、ある全体の部分とみなし、これに反して諸物が相互に調和しない限り、その各々は、ことなる観念をわれわれの精神の中に形成し、したがってそれは部分でなく全体とみなされるのです」 (Briefw., No. 32) と答えている。部分と全体とに関するこの見解と自然を個体とみるスピノザの見解は、『小エチカ』や『書簡集』における「神の摂理」の意味を明らかにすることによっていっそう明らかになる。スピノザは、『小エチカ』において神の摂理に言及し、ここに、一切の存在に帰属する「自己保持の努力」という意味を与るとともに、この摂理を、(1)普遍的摂理と(2)個別的摂理とに分類し、前者は、諸物が全自然の一部であるかぎりにおいて創造され、保持されるところの摂理となし、後者は、諸物が、自然の一部としてではなく、それ自体が1ケの全体とみなされるかぎりにおいて、それぞれ自己の

存在を維持する努力である (*KT*, I, Kap. 5, S. 45) という。これら二つの種類の摂理を含む自己保存としての摂理は、スピノザが例示するところによれば、身体全体に対する四肢の関係にほかならない (*ibid.*)。この摂理観は、スピノザがいう自然における全体と部分との関係をいっそう明らかに示すのであるが、この摂理は、自己保存の恒性を指すものとして畠中氏が指摘されるように、神学的摂理の意味を脱してストア派のそれに復帰するもの⁹⁾ といえることができる。

上記のようにスピノザは、物体観を基底にして成立する自然を個体とみなすのであるが、これは、摂理ならびに全体と部分との関係の理論的な説明によってその内容がいっそう明らかになったのであるが、スピノザは、自然を諸物体の機械的結合とみなすところの原子論的自然観に対立するとともに、これを単に排除することなく、その個体観の内に包摂しているといわねばならない。

これに加えてスピノザの自然観は、部分によって規定し去り、部分を全体の内へ埋没せしめるもの、とみなすことはできない。諸存在は、それ自体として固有の存在を維持するがゆえに、他方において全体の部分として関係するのであり、諸物体におけるこれらの関係を認めるがゆえにスピノザは、「自然のいたるところにおいて統一を見いだす」 (*KT*, I, Kap. 2, S. 22) ことができるのである。これらの特徴によってわれわれは、スピノザの自然観を有機体観であると主張することができる。この有機体観は、やがて人間的な自然観に、さらに国家社会観に反映してそれに特徴を与えるものとなるであろう。

上記のようにスピノザにおける自然は、有機体的自然であるが、この自然を構成する諸要素は、それに内在する力の差異によって位階的構造を示すものとなる。すなわち自然は、三つの種類の物体によって成り立ち、これらの物体は、

9) スピノザ、畠中尚志訳『神、人間及び人間の幸福にかんする短論文』236頁。鹿野、前掲書、18頁以下。

複合度の差異によって分類されたのであるが、この複合度の差異は、同時に物体の自己維持の力における差異を表現する (*Eth.*, II, Grundsatz, 3, Lehns, 4-7 und Anm. Verg. Forderung, 1-6, Lehns, 13, Anm.)。この力は、すでに見てきたように神の力に由来するのであるが、物体の複合度に照応するのであるから、ヨナスがいうように諸物体の複合度に照応する位階構造は、力の位階構造を示すものといえることができよう。後者についてはハレットが詳述するところである¹⁰⁾。

スピノザにとって所産的自然は、このように一ケの有機体をなすものとみなされるのであるが、その思惟の属性に目を転ずれば、有機的自然は、諸存在の間を区別する位階構造に照応して思惟の諸様態によって区別されねばならない。スピノザは、物体論についてこれを詳細に論じなかったし、倫理的関心からこれについて論じたのであるから、物的存在における思惟の諸様態に関しては詳述を欠くのであるが、物の連結と秩序とが、観念のそれらと同一であり、並行すると論じて、物心並行論を堅持しており (*Eth.*, II, Lehns, 7-9), すべての物体に生命を認め (*Metaphysische Gedanken*, II, Kap. 6, S. 138-9), これに自己維持の意味を与え、すべての個物に程度の差異はあれ、精神の機能を認め (*Eth.*, II, Lehns, 13, Anm.), 馬匹に精神の機能を認めるのであるから、物的存在の構造に照応する思惟の諸様態を認めねばならない。まずは、思惟の直接的無限的様態として無限知性¹¹⁾があげられ、この様態に関連して理性その他の精神的諸規定および感情の機能 (*Eth.*, II, Grundsatz, 3) があげられるが、その詳細については、人間的自然の究明に関連して言及しよう。

10) H. Jonas, Spinoza and the Theory on Organism, in *Spinoza, A Collection of Critical Essays*, ed. by M. Grene, p. 259 f. H. F. Hallet, Substance and its Mode, in *Spinoza, A Collection of Critical Essays*, ed. by M. Grene, p. 131 f. Roth, *op. cit.*, pp. 25-7, pp. 77-9.

11) 石沢要『スピノザ研究』昭和52年, 57頁。篁実『スピノザ』昭和12年, 59頁。

上記のように所産的自然は、有機体を構成するものとみなされたが、この自然は、神の力を担い、それを表現するものにほかならない。この力は、スピノザにとって物理学的力であるとともに生物学的な力とも理解され、さらに進んで生そのものの本質と同一視されているのである。

スピノザが、自然の力として認めるものは、まずは『デカルトの哲学原理』における自然科学的力としての慣性である (*Descartes's Prinzipien*, I, Lehns, 7, Lehns, 2, Verg. *Eth.*, II, Grundsatz, 2, Lehns, 1-3, Grundsatz, 3, Lehns, 6)。この力は、自己維持の力と同一視されているのであるが、これは、生物学的表現において説明せられ、一ケの生命体の自己維持の力をいいあらわす (*Metaphysische Gedanken*, II, Kap. 6. *KT*, I, Kap. 5, S. 45. *Eth.*, III, Lehns, 3, Beweis) ものともなっている。これら両者の性質をもつ力は、神の力を始源とし、自然的諸存在に共通する自己保持の力に分岐するのであり、諸存在の現実的本質をなすもの (*Eth.*, III, Lehns, 7) と理解される。この現実的本質とは、絶対、永遠、無限存在としての神の本質と有限的持続的存在としての自然的諸存在との区別を示すものと理解されねばならない。すなわち自然における一物体の存在様式は、全体としての自然との有機的連関によって規定せられるとともに、この自然においては、一物体は他の物体によって、他の物体は第3の物体によって規定せられているとみなさねばならないのであるから、一物体の存在維持の力は、他物体の力との力動的関係によって規定せられるといわねばならない。本来的にその内に自己の否定を含みぬ存在 (*Eth.*, III, Lehns, 6, Beweis) のこの相互的力学的関係のゆえに、所産的自然を構成する物的存在の一切は、この相対的關係においてのみあるものといわねばならない。かくて有限的存在の力は、その本質的特徴として、この意味でいわれる現実によって規定されるのである。

かかる現実的本質によって規定せられる諸存

在の力は、相対的關係において規定せられるのであるが、すでにスピノザの「摂理」観において表現され、全体と部分との関連において認められたように、相対的に自立的な力によって全体としての自然に關係するものであることは、改めて記すまでもあるまい。

要するに諸存在の力は、それら相互の力動的關係において規定せられるのであるから、この關係は、運動と静止との一定の割合を保つものとみなされ、ここに「全宇宙の形相」が、認められたのであった (Briefw., No. 64. *Eth.*, III, Vorwort, Lehrs, 37)。

上記のような所産的自然の諸特徴によってスピノザの自然は、桂氏がいわれるように閉じた自然であり¹²⁾、この自然の特徴は、ヨアヒムの見解を引き継ぎ、これを徹底化するヨナスの見解でもあるが、彼がいうように閉鎖的体系としての自然は、各属性における再生産を繰り返す、すべてが積極的にそれ自身の本質を維持するのであるから、各部分は、この体系に対して統合的であるといわねばならない。体系の構成部分は、その全体の中に自己の位置をもつ、というヨナスの見解は、ロートやハンプシャーの同種の見解とともに、この自然の特徴の正当な理解である¹³⁾といわねばならない。

ところでこの所産的自然は、その根拠としての能産的自然が力であり、この力が、自由因としての能産的自然、すなわち神の自由因によって規定せられていたことはすでに言及してきたところであるが、この力は、所産的自然の全体はいうまでもなく、その部分の存在と活動とをも余すところなく規定する力でなければならない。すなわち「自然のうちにおける偶然性は、一切認められない。すべては一定の仕方存在し、作用するように神的本性の必然性によって

規定せられる」(*Eth.*, I, Lehrs, 29, Lehrs, 23-28, Verg. *Eth.*, I, Lehrs, 36)のであり、世界の諸部分は、無限の力の本性によって、無限の仕方決定され、無限の変化を受けなければならない。スピノザは、自然に認められるこの決定性を再三にわたって強調するばかりか、一書簡において世界を陶器師の掌中にある粘土にたとえなければならない (Briefw., No. 75, cf. No. 77, No. 78, No. 79)。所産的自然一切の神への依存とその活動の神による決定という主張は、とりもなおさず決定論的世界観の表明を意味するものであるが、この決定は、自由因としての神による法則的決定であり、したがって神的意志による決定を、真向から拒否するものといわねばならない。

この決定論的世界観において決定の意味するところは世界の自然法則的支配である。スピノザが、法について言及するのは、比較的初期に属し、その一端は『小エチカ』においてみとめられるのであるが、法則への明らかな言及は、『デカルトの哲学原理』において認められる。この書物は、スピノザがデカルト哲学の解釈を試みた書物であり、彼自身の所説の積極的展開を示したものではないといわれるにせよ、すでにデカルト哲学の自然哲学的側面に対して関心を集中しているのであり、デカルト哲学における延長、運動および物体論への言及に際して力学的法則、慣性法則が詳しくとりあげられている (*Descartes's Prinzipien*, II, S. 101f.)。この法則への言及は『形而上学的思想』においても認められるが、スピノザのこの関心は、『エチカ』とこれに先立って公刊された『神学・政治論』において積極的に表明せられたのであった。スピノザは、『神学・政治論』において神の力を特徴づける必然性を、自然法則および諸規則と解釈することを明示し、法一般に関する見解を集約している。

スピノザは、一切の法 (legis) が、まず第一に法そのものすなわち本来の法に、ついでこれを始源として二つの種類の法に分類されることを述べている。本来の法は、スピノザにとって

12) 桂寿一『スピノザの哲学』1956, 164頁。

13) Roth, *op. cit.*, p. 59f. Hampshier, *op. cit.*, pp. 34-6. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, U. S. A. (1922), 1957, pp. 9-10, cf. p. 90. R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford (1945), 1964, pp. 105-6. A. Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957. 横山雅彦訳『閉じた世界から無限宇宙へ』52頁。

最広義の意味における法であり、一切の事物あるいは同一種の事物が一定の様式において活動するところの規則である。この事物の活動の規則から、(1)自然の必然性に依存する法 (lex), と(2)人間の意志に依存する法 (jus) とが分岐する。前者は、事物の現実的自然あるいは規定から必然的に生ずる法であり、ここには一切の事物に内在する運動の法則ならびに思惟の法則が帰属する。この法の規定によれば自然的物の一切に普遍的に存在する自己維持の恒性は、自然の最高法則 (lex summa naturae) であり (TTP, Kap. 16, S. 274), 衝突の法則は、一切の物体に普遍的で自然の必然性に依存する法則である。さらに思惟の法則に関連して、想起、連想とうの精神の機能や欲望の機能が示されるが、ここには思惟の機能としての理性も帰属するということができよう (TTP, Kap. 4, S. 77-78)。

これらの規定によってみればこの法則こそ、スピノザがいう自然法にほかならない。スピノザは、自然法をば、力としての神の自由因に由来せしめ、上記の意味において論じているのであるが、これに対してスピノザは人間の意志に依存する法をも認めて、これをむしろ「法的規約」(allii) と称することが、適当であると述べている。この法は、いわゆる意志法であり、実定法にほかならない。この種の法は、人間が安全にかつ快適に生活するためあるいはその他の諸理由によって自他に対して規定する法である。スピノザは、この意味においていわれる法に、人間的意志の介入を認めるのであるが、その理由はほぼ、以下のようにいわれる。すなわち人間は、自然の一部分であり、自然の力の一部を構成するから、たとえ人間の自然の必然性から生ずることがら、すなわち人間の自然を媒介として規定されるとみられる自然から生ずることがらは、確かに必然的に生ずるとはいえ、やはり人間の諸力を媒介として生ずるといわねばならない。したがって実定法の設定は、人間の意志に依存するといわねばならないのである。いいかえれば、人間精神の力による自然法則の

認識とこれに準拠する法の制定とその実行とが認められねばならないのであり、ここにわれわれがいう人間的自然の主体性の契約が求められねばならない。さらにスピノザは、一般的観察、因果的認識は、個別的具体的認識に対して有効ではなく、かつまたわれわれは諸事物の間の秩序をほとんど知らないのであるから、実際生活においては事物を可能なものと考えざるをえない、という。それゆえにスピノザにとってこのような知識の現状と実際生活との関連は、人間的意志の介入によって架橋されねばならないのである (TTP, Kap. 4, S. 78)。

要するにスピノザにおいては自然法とは上記の意味においていわれるように思惟と存在との法則を意味し、意志法は、この法の認識にその成立の契機を認められている。したがってこの種の自然法は、道徳や戒律を内容とし、意志を起源とする伝統的自然法とは決定的に異なり、いうなれば自然科学的法則¹⁴⁾と特徴づけられるのである。しかしながらスピノザは、伝統的自然法と同様にこの種の自然法が、実定法に対して批判的構成的作用をもつことを認めることに注目しなければならない。その機能の詳細は、政治理論との関連において言及するであろう。

スピノザの自然法は、自然科学的法則として理解せられるものであるとすれば、この法規定は、神の命法としての自然法あるいは神法そして「予定」に対してその意味転換を迫るものでなければならない。スピノザは『神学・政治論』においてこれらの神学的概念に対して自己の法解釈を対置し、神の指導と決定とを、確固として不可変な自然の秩序、諸物の連結と解釈し、自然の普遍的法則であると論ずる (TTP, Kap. 3, S. 60, Verg. *Metaphysische Gedanken*, II, Kap. 9, S. 146f.)。さらに神の「えらび」とは、自然の秩序であり、運命とは、思いがけない外的諸原因によって事態を導く神の指導であるという。運命とは、自然法則に対する未知

14) G. Bealief, *Spinozas Philosophy of Law*, The Hague, 1971, p. 41, pp. 72-3. 工藤, 前掲書, 130頁以下. 桂, 前掲書, 308-9頁.

のゆえにいわれるものと、断定されたのであった (*TTP*, Kap. 3, S. 60-1)。スピノザのこの種の見解が、当時においてもなお行なわれていた宗教的紛争を想起すれば、いかなる反響を巻き起したかは、想像に難くないのであるが、この種の反響は、後に改めて採り上げよう。

すでに見てきたようにスピノザがいう自然権とは、自然力にほかならず、この力は、能産的自然の本質としての力に起源をもち、この始源的力の発現であった。この始源的な力は、スピノザにおける神と自然との同一視にもとづく汎神論的世界観とあいまって、この世界観の力動性が強調せられる理由となるだけでなく、さらにこの力は、法則的作用であるがゆえに、決定論的世界観の典形をなすといわれるのである。われわれもまた自然権に焦点をあわせて、その根拠を問ひ、その始源を神すなわち能産的自然の本質としての力に求めたがゆえに、ゲーパルト、ヴォルフやハレット¹⁵⁾のようにこの世界観の力動性とこの力の法則性を強調しなければならないのである。

Ⅲ 力動的汎神論の歴史的意義

スピノザの神は実体であり、この実体を介して自然と同一視せられたのであった。この同一視は、汎神論的世界観の基本命題にほかならない。スピノザにおいては自然が神を包み込むものとみなすことができ、したがって汎自然主義的傾向を帯びるものとなっていたのであった。

神および自然の一切を自然に還元するこの世界観は、原子論的機械論的世界観とともに、一元論的世界観をなすものであるが、この世界観がその起源を中世を越えてギリシヤ以前の時代にもつものであり、ストア学派およびエピクロス、デモクリトスによって体系化され、近代においてはブルノーによって復活せられたものであることは、つとにディルタイその他によって

指摘されてきたところである¹⁶⁾。

この世界観の起源と系譜とに関連してスピノザの世界観が、彼自身も述べ、ロートやポロクも明らかにするようにむしろユダヤ思想にその起源が求められるのであるが、この見解に対してフィシャー、ディルタイやカッシーラーは、デカルトないしルネッサンスにその起源を求めたのであり、ここに起源論争が生ずることになる。この論争の詳細は、他の諸研究に譲る¹⁷⁾としても、この世界観が、まず第一に教父アウグスチヌスのマニ教的二元的世界観に対する批判に始まる「異端」の一派を意味したことは指摘しておかねばならない。

キリスト教がローマ国家の国教となり、確固たる地位を占める過程は、同時にカトリック教会の教義に対するいわゆる「異端」の発生過程にほかならない。むしろキリスト教の歴史は、その教理と制度との確立と同時に、異端克服の歴史を形成した¹⁸⁾のであった。周知のように中世盛期以前においては、新プラトン主義的流出論的世界観は、汎神論的世界として「異説」を構成した。例えばエリーゲナの世界観は、プラトンにおけるイデア界と可視的現象的世界との峻別によって分裂せる世界の断絶の架橋の試みにほかならない。新プラトン主義は、靈魂の創造または神的な段階的下降、靈魂の墮落という関係によって種々に変化するが、世界の神よりの流出 (emanation) は、世界の発生の根拠としてばかりか靈魂の叡智的世界への帰還に関連

15) A. Wolf, Spinozas Conception of the Attributes of Substance, in *Studies in Spinoza, Critical and Interpretive Essays*, ed. by S. P. Kashap, pp. 20-1. Whitehead, *op. cit.*, p. 10.

16) W. Dilthey, *Gesammelte Werke*, Bd. II, S. 312 f. Verg. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1905.

17) Roth, *op. cit.*, pp. 47-8, p. 64f., pp. 224-5. Pollock, *op. cit.*, pp. 82-113, esp. pp. 112-3. Freudenthal, *a. a. O.*, S. 74-84, S. 87, S. 91-4. D. Rakhman, Spinoza and Judaism, *Spinoza in Soviet Philosophy*, p. 48f. E. Cassirer, *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*, Reissued, 1947, S. 199-201. L. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, 1958, p. 22f. 工藤, 前掲書, 7頁以下. 齊藤, 前掲書, 92-3頁.

18) M. Cristiani, *Beve Historier des Heresis*, Paris, 1956. クリスティアニ, 金子賢之介訳『異端小史』4-6頁. H. Grundman, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, 1963. 今野国雄訳『中世異端史』13頁.

して神の直視あるいは神の愛を強調し、神性への直接的没入という回帰の方向を深めてゆき、中世期を通じて神秘主義の典型を発生せしめたのであり、これは、世界の神聖化を喚起する汎神論的世界観と混同されてカタリ派とうとともに中世的異端の系譜¹⁹⁾を形成し、さらに民衆的次元へ広汎に浸透することによって、中世末期にいたっては叙任権闘争や「大分裂」の時代において社会的次元をいっそう複雑化した²⁰⁾のであった。それゆえにこの意味における新プラトン主義的神秘主義の世界観は、汎神論的世界観とみなされて、屢々、カトリック教会による禁圧の対象となったのであった。例えばアキナスは、神を世界に対して超越するものとみなし、神と世界との断絶を強調するから、この観点に立ってみれば、神秘主義的汎神論的世界観は、神と世界との関係を不明瞭ならしめるものにほかならない。神の流出としての世界は、「原罪」によって汚濁せる世界をややもすれば神聖化し、この傾向が強化せられるところにおいては、汚れた人間の無媒介的直接的な神への没入をひき起すものと思われたのであった。このように新プラトン主義的流出説は、その教理において汎神論的傾向を示し、実践的行動においてはキリスト教モラルの厳格な実行によって「貧者の行ない」を実行して民衆的次元へ浸透したから、これが教会諸制度の無視を越えて制度批判をも捲き起しかねない。中世盛期における新プラトン主義は、アナキスにとって重要な批判の対象とならねばならなかったのである。アキナスのアヴェロイズム批判もまた、汎神論的傾向を含むがゆえに、批判の対象とならねばならない²¹⁾。

中世末期における異端の盛行は、主として中世期商業の復活とともに抬頭する商業都市に出發し、南フランスに拡大したワルド派およびカタリ派の活動において認められるほか、この派

の「清貧」の実践とともに、その教説において汎神論的傾向へ傾斜するものであった。この傾向は、エリウゲナの自然解釈とともにウイクリフの宿命的汎神論やフスの反乱さらにサボナローラの異端へと続き、これに対する諸代教皇の制圧は、中世末期における社会的政治的対立の一大原因となった²²⁾のである。

宗教改革は、この世界観の運命にまつわるこの事情を、依然として変えるものではありえなかった。この運動の展開は、かえってこの世界観に対する制圧を激化しさえした²³⁾のであり、ルネッサンスにおける思想的遺産と近代科学の抬頭とを背景として出現するブルーノの運命において象徴せられたのであった²⁴⁾。

キリスト教世界の成立以来、汎神論的世界観が辿ったこの運命は、スピノザ世界観の運命でもなければならぬ。彼の世界観を大胆かつ率直に表明した『神学・政治論』の出版以来、宗教的寛容がもっとも広汎に認められていたオランダにおいてさえ、身の危険を感じざるをえず、キリスト教徒はもちろんのこと、彼の良き理解者であったイギリス王立科学協会書記のオルデンプルグの友情を失うことになったのである。

スピノザの世界観に対する批判と論難とは、フロイデンタールやボルコフスキーの詳細にわたる研究によって明らかにされているが²⁵⁾、例えばルッター派の牧師フェルトホイゼンは、スピノザの見解を、「理神論者の限界を越えて宗教そのものを否定するもの」と論じ、その根拠を決定論に求めている。さらに世界に対する神の厳格な決定は、神の法はいうまでもなく、法と道徳と良俗との一切を無に帰するものとい

19) A. Borst, *Die Katharer*, 1953. 藤代幸一訳『中世の異端カタリ派』。クリスティアニ、同上書、91-2頁。グルントマン、同上書、76-7頁。

20) クリスティアニ、同上書、106-8頁。グルントマン、同上書、93頁、104頁以下。

21) トマス・アキナス『神学大全』I部、47問。Verg. Hirschberger, *a. a. O.*, Teil, S. 213.

22) クリスティアニ、前掲書、106-12頁。グルントマン、前掲書、115頁。

23) J. B. デュロゼル、大岩誠・岡田徳一訳『カトリックの歴史』88頁以下。F. G. レオナル、渡辺信夫訳『プロテスタントの歴史』78頁以下。

24) H. O. Tayler, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, NY (1920), 1959, Vol. 2, pp. 351-5. D. W. Singer, *Giordano Bruno, His Life and Thought*, NY, 1968, pp. 49-50, pp. 170-3. 清水純一『ジョルダノブルーノ研究』41-2頁。

25) Freudenthal, *a. a. O.*, II, S. 55. ボルコフスキー『批判的スピノザ文献史 スピノザとヘーゲル』279頁。

わなければならない (Briefw., No. 42)。プロテスタントからカトリックへの改宗者もまた、スピノザの見解を「無神論」と断定する (Briefw., No. 77, cf. No. 76, No. 78)。スピノザの世界観を無神論的見解とし、非道德家と難じたものの中に、われわれは、スピノザが思想の自由のために謝絶したハイデルベルグ大学教授職に就任したプーフエンドルフを認めるのである²⁶⁾。

W. ペティによって経済的繁栄をもたらした理由の一つにあげられる宗教的寛容策の実行²⁷⁾によってブルーノの運命を辿らなかつたとはいえ、これらの読まれることなく、まして正当に理解されることのなかつたスピノザの世界観に対する論難と誤解とは、スピノザをして「死せる犬」ならしめる重要な原因をなしたことは、周知の事実である。

スピノザの汎神論的世界観に対するこの種の批判は、彼が同情をもって言及したイギリスの思想界においても持続せられる。通説によればスピノザの政治理論に対して「決定的な影響を与えた」と半ば断定的にいわれるホッブズにおいても、その著述に関する限り、スピノザに対する言及は見いだされず、わずかにロートは、ホッブズがスピノザの思想に対して「判断中止」²⁸⁾を明言している、といっている。すでに論じてきたようにスピノザの世界観は、有機体観であり、ホッブズの唯物論的機械論的世界観とは決定的に異なる。したがってテンニースのように、両者の政治理論の諸概念の差異を認めつつも、結論における一致を強調した²⁹⁾ところで、スピノザの政治理論に対するホッブズの影響を断定することは、人をして誤解に導くもの

といわねばならない。むしろフランス思想界との、とりわけエピキュリアン・ガッサンデイとの知的交流を通して機械論的唯物論的世界観に達したホッブズは³⁰⁾、イギリス政治思想にとって異質であつたばかりか、ウイレイの評言によって近藤氏が指摘されるように、極めて容易に「機械神」を措定する³¹⁾のであるが、世界に対する神の外在的超越的存在こそ、スピノザが断乎として排撃する世界観であり、この種の擬人化こそ、神を蔑みするものである、と論じたことを想起せねばならない。

ホッブズとスピノザとのこの関係は、ロックのスピノザに対する見解に関しても半ば通用するであろう。ピューリタン革命の動乱を回避してオランダ貴族のもとへ行き、名誉革命によってウイリアム2世が英国へ招かれるのと同時に帰国したロックは、ホイヘンスを始めとするオランダ貴族との交流のうちにあり、各大学の医学部を歴訪したのであり、彼の主要な著述は、このオランダ滞在期において執筆されるか公刊されたのであつた。デカルトのオランダに対する関係にも比すべきこのロックの多様な関係にもかかわらず、クランストンによればロックにとってスピノザの思想は、未知のものであるばかりか関心を引かれる対象でもない³²⁾。ロックの世界観は、キリスト教的な世界観であり、世界はなによりもまず神の「創造」によって成り立つ。全知全能者たる創造主の作品としての世界においては、人間は、神の被造物として平等であり、相互に破壊しあふ関係や上下の服従関係にあるものではなく、相互扶助の関係に立たねばならない。この関係は、理性によって発見せられる平和と全人類の存続とを目的とする自然法に求められている³³⁾のである。それゆえにこ

26) L. Krieger, *The Politics of Discretion Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago, 1965, pp. 43-4, pp. 46-9. H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin, 1958, S. 3.

27) W. ペティ, 大内兵衛・松川七郎訳『政治算術』54頁。

28) Roth, *op. cit.*, p. 39. L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Chap. I, § 2, 31.

29) F. Tönnies, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, Herausg. E. G. Jacoby, Stuttgart, 1975, S. 304-5.

30) *Ibid.*, S. 82-4. Ditto, *Hobbes Leben und Lehre*, 1967, S. 59f.

31) 近藤洋一『デカルトの自然像』267-8頁。藤原保信, 前掲書, 57-8頁。岸畑豊, 前掲書, 70-2頁。

32) M. Cranston, *John Lock, A Biography*, London (1957), 1966, p. 232. A. Wolf, *History of Science*, Vol. II, U. S. A., 1959, p. 431, p. 445. Freudenthal, *a. a. O.*, I, S. 49.

33) J. Lock, *Two Treatise on Government*, Chap. 1, § 1-2.

の世界観は、スピノザのそれとは異質のものといわなければならない。もちろんここにいうホッブズとスピノザとの関係ならびにロックとスピノザとの関係がイギリス思想界のスピノザ観を示すすべてではない。すでにスピノザ自身は、デカルトとの論争者 H. モアの唯物論的見解を知っており、モアはイギリス思想界におけるプラトニスト・トーランドの思想に対抗するものとして著名であったし、トーランドは、ホッブズやスピノザと並ぶ三大無神論者の一人であったが、スピノザの汎神論を論駁しつつ、その見解の理論化に努めていた³⁴⁾のであった。かくてここにおいても「スピノザの教説は、それが神学の自然的安楽死をとげることを明示している」がゆえに、いっそう危険きわまる代物であった。ステーフェンはこの事情を要約して「すべての神学体系は、今や汎神論に変質しようとし、神の概念を高揚し、拡大することによってかえってそれを空虚なものにしようとする傾向をあらわしつつあった。それゆえに神学者たちは、無神論者の明らかな敵意にもまして、むしろスピノザ主義者との危険な関係を恐れた³⁵⁾と述べている。

ルイ14世の「ナントの勅令」廃止をもって始まるカトリック反動の強化は、スピノザの世界観理解にとって不幸な結果を招くものであった。教会関係者にとってスピノザは危険人物であり、大司教ボシユエは、キリスト教的な人格神論に対抗するスピノザの神に「抽象的観念としての神」を認め³⁶⁾、常に懸念の対象としたが、この神は、世界の無化を招くものとみられたのであった。宗教界に認められるこの種のスピノザ観は、P. ベールのスピノザ紹介においてやや異なった方向を辿り始める。

ベールは、スピノザの思想をデカルトのそれ

の鬼子とみなす。ベールによればスピノザは、「デカルト思想を熱心に研究するあまり、異なった原理をいくつか乱用したために破滅に陥った」のである。この見解は、スピノザをデカルト左派と位置づける解釈の先駆をなすものとなったのであるが、しかしながらベールは、スピノザの人格や日常生活において示した諸行状に非を認めることができず、かえってスピノザを、頹廢せるキリスト教徒に対比しつつ、スピノザに同情を示しさえする³⁷⁾のである。ベールによって行なわれたこのような紹介は、18世紀初頭にはほぼ定着し、初期啓蒙思想家によって受け入れられたのであるが、これはボルテールによって代表されるであろう。

啓蒙主義の盛期以降、「決死隊」³⁸⁾の出現にいたるまでスピノザの世界観に対する見解は徐々に変容を示すようになる。すなわちフランスの唯物論者は、一方ではほとんど例外なくスピノザを「無神論者、悪徳家」と非難したのであったが、他方ではスピノザの世界観が措定した「実体における思惟と延長との属性の統一」に関連して、これら両属性の関係いかにめぐって議論を深めねばならない。これこそは、18世紀唯物論の重要な課題の一つであるが³⁹⁾、フランス唯物論は、存在の思惟に対する規定性を主張してこれが、スピノザの世界観に関連する物心並行論と対立するものとなるのである。このような見解は、デカルトにとっては彼の弟子にあたる H. モアとの論争にその先駆を認めることができるのであるが、この方向を辿ったのはラ・メトリやドルバックであった⁴⁰⁾。ラ・メトリは、思惟がわれわれの感覚の変容でしかないこと、その結果、世界の思惟の位相ではないこ

34) Freudenthal, *a. a. O.*, II, S. 210, S. 254. Stephen, *op. cit.*, Vol. I, Chap. 2, §31-2. コイル, 前掲書, 223-5頁.

35) Stephen, *ibid.*, Vol. I, Chap. 2, §31-2.

36) P. Hazard, *La Crise de la Conscience européenne 1688-1715*. 野沢協訳『ヨーロッパ精神の危機 1688-1715』261頁.

37) コレルス, 渡辺晴雄訳『スピノザの生涯と精神』157頁. C. B. Brush, *Montaigne and Bayle, Variation on the Theme of Skepticism*, The Hague, 1966, pp. 274-7.

38) テーヌ, 岡田真吉訳『近代フランスの起源』下, 70頁.

39) 唯物論研究所編『西洋近代哲学史 フランス篇』1950, 187頁以下. 古在由重『哲学史』97頁.

40) ド・ラ・メトリ, 杉捷夫訳『人間機械論』87-8頁. Freudenthal, *a. a. O.*, II, S. 210, S. 254. コイレ, 前掲書, 127-8頁, 809-901頁, 102-6頁. Verg. A. Debolin, *Die Weltanschauung Spinozas*, in *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, S. 118-21.

とを証明した。運動する事物は、精神において現われるのではなく、その特徴のある種のもものが、すなわち物自体から区別された特徴のみが、全く相対的に恣意的に現われるのである。そしてわれわれの感覚の大部分は、したがって觀念の大部分は、われわれの器官が変る場合にはただちにそれも変るほどにわれわれの器官に依存している。ラ・メトリによれば、思惟は、人間と自然との相互関係の所産であり、その結果、ある程度、人間的器官によって条件づけられるのである。

スピノザの存在論に関してラ・メトリは、そのエレア派との類似を指摘し、彼の形而上学的体系の固定性に注目するのであるが、しかしながらこれらの批判的解釈ののちにラ・メトリは、スピノザと同様に人は、あたかも船が水の流れに引き込まれるように、熾烈な宿命に、もっとも厳格な必然性に服するものと解釈する。この著名な唯物論者は、彼の重要な諸論点においてスピノザの見解と完全に一致していることを認めた⁴¹⁾のであった。

ラ・メトリが、主としてスピノザの決定論に関心を集中してこれを容認したのに対して「革命的ブルジョアジー」ドルバック男爵は、彼の『自然の体系』においてスピノザの決定的影響を示した。この書物の内容は、支配的な教会関係者と一切の宗教思想に対して向けられた批判であるが、同時に社会的性格をもつものである。スピノザと異なってドルバックは、この際、厳格な首尾一貫した唯物論者として立ち現われ、実体は物質であり、思惟は、物質の固有性であるとみなすのである。スピノザとドルバックとのこの点における差異は別として、彼の目的論批判の方法と機械的因果法則の徹底した擁護論に、スピノザに対するドルバックの親近性が、示される。「人が自然のうちに働くかくれた原因に対して与えた名称とこれがもたらす結果を

示すのに用いた名称とは、異なった観点のもとで考えられた必然性以外のなにものでもない。われわれは、秩序が、われわれの知る諸原因の必然的連鎖であること、われわれが知る思惟とは、連結をなすこと、これらがわれわれの存在にとって心持よいものであれば、われわれを喜ばすものであることを知るのである」。ドルバックにとって知性とは、必然の様式であり、われわれが秩序という言葉で示すところの「出来事の連鎖」をもたらす必然的な原因に与えられた名称である。「神性」とは、自然を運動へもたらす必然的で不可視の原因であり、「宿命」とは、われわれが、世界の中にみる未知の必然的連鎖に与える名称にほかならない⁴²⁾。これらのドルバックの諸規定が、スピノザにおける神の指導あるいは決定と同じ意味であり、運命の規定に合致することは、改めて記すまでもないであろう。

フランス啓蒙思想のスピノザ解釈が、無神論者あるいは非道徳家という見解から脱却して、スピノザの世界観に唯物論的傾向を認め、自己の見解を体系化する礎石の一つとしたのに対して、この世界観のうちに力動性を認め、その形而上学的静態的世界観を指摘する見解に対抗する手がかりを与えたのは、ドイツ啓蒙思想であり、とりわけヘルダーのスピノザ解釈であった。

ドイツ啓蒙思想におけるスピノザ受容は、彼の汎神論の信奉者の存在が、明るみに出たことによって公然化した。レッシングは、『賢者ナターン』を、スピノザをモデルとして叙述したといわれるように、スピノザ主義者であったが、これが聖職者ヤコービの識るところとなり、これを契機にして、「汎神論論争」がひき起された⁴³⁾のであるが、レッシングの友人であったヘルダーとゲーテとは、ヤコービに対してスピノザ擁護の立場に立ったのであり、この論争の所

41) L. I. Akselrod, Spinoza und Materialismus, in *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, S. 160. Freudenthal, *a. a. O.*, II, S. 229. I. O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, Princeton, 1977, Vol. I, pp. 545-54.

42) Akselrode, *a. a. O.*, S. 160-2. Freudenthal, *a. a. O.*, II, S. 162. Wade, *op. cit.*, pp. 629-31, pp. 626-7, pp. 160-3.

43) Freudenthal, *a. a. O.*, S. 256-7, S. 232 f. Roth, *op. cit.*, p. 207f. Pollock, *op. cit.*, p. 348f. A. Hebeisen, *Friedrich Heinrich Jacobi Seine Auseinandersetzung mit Spinoza*, Bern, 1960, S. 21f., S. 28f.

産の一つとなったのが『神についての会話』(Gott, *Einige Gespräche*, 1787)であった。

神学者であり、宗務院副総裁の要職にあったヘルダーは、汎神論者スピノザの世界観のうちに敬虔な宗教的雰囲気のみいだす。ヘルダーはこの書物において「恐怖と嫌悪とをもって呼ばれたスピノザ」に対して、スピノザ体系をその使用された表現のどれにおいて擁護するか、それとも崇拜するかという態度によってではなく、むしろ体系を理解できるものとし、幾つかの言語の障害物を取り除くことによってスピノザが目指したことを示すことにある、とその執筆動機を説明している。彼がいう理性と公平との要求によれば、一人の作家をその作家そのものから説明することこそ、あらゆる正直な人間に課せられた正直の義務でなければならない⁴⁴⁾。こうしてヘルダーは、フィロラウスとテオフローンとに仮託して当時において存在したスピノザ論難への極めて大胆な批判を行なう。例えばP. ベールのスピノザ紹介は、極めて恣意的であり、体系嫌悪によって歪められているがゆえに、不幸な結果をもたらしたのであった。

ヘルダーがみるスピノザは、「形而上学と道徳とへの熱狂者」である。あるいはスピノザは、彼を無神論者と非難したボルテール(アルエ)やシャフツペリとは異なって、正義と真理とをうけとったもの、その主張をきまじめに直接に述べる哲学者であり、後世に対して内面的な影響を与える思想家である⁴⁵⁾。

ヘルダーにとってスピノザの世界観は、徹底的に神の理念に依存し、この理念に自然と世界との一切に関連する知識を結びつけているのである。ところでライプニッツ派が、物質を実体すなわち神の現象と称しているのであるから、スピノザも神にもっと思い切った表現を与えても、それは許されるはずである。むしろスピノザにとって世界の实体は、ただ神の力によってその存在の力を得ているのであるから、全知全

能の神の力によって保持され、神の諸力の変化した現象をなすといっても決して過言ではない。われわれは、力とはなにか、どう作用するかを知らないが、しかしそれにもかかわらずすべてのものは、一ケの独立した本質に、その存在においても連関においても、その諸力のあらゆる表出においても徹底的に依存しなければならないこと、このことについては首尾一貫した精神の持主にとっては疑う余地のないところである⁴⁶⁾。ヘルダーはこのようにしてスピノザの神に、今やライプニッツ学派によって導入せられたモナド論における力の理論に先立つものを認めるのである。

ヘルダーのこのような解釈によれば、スピノザが、思惟と延長との両属間に、峻厳な並行の存在を論じたことは、誤りであるといわなければならない⁴⁷⁾。自然科学の幼年期に生きたスピノザにとっては、物体の素材が物理学的に探究され、その中に作用するあるいは反作用する諸力が発見され、延長という内容のない定義が捨てられた時代を知ることはできなかったのであるが、スピノザが並行を主張した精神と物質との媒介概念は、すでにスピノザが神に与えた定義すなわち「能力」でなければならない。ヘルダーによれば、これこそは、実体的諸力でなければならない。この概念こそ「これ以上にはっきりしているものではなく、これ以上にスピノザの体系に立派な統一を与えるものはない」⁴⁸⁾のである。こうして神性は、無限の諸力の形で無限の方法をもって自分を啓示するものによって替わるのである。

ヘルダーにとって神は、実体的諸力であり、純粋な根源力である。あるいは「思惟力、精神の中の精神、思惟の最高の力」であるが、その結果、世界は、神の生きている永遠に活動する諸力の表現であり、現象であると理解されねばならない⁴⁹⁾。

この観点に立てば物質は、死んでいるのでは

44) J. G. ヘルダー、植田敏郎訳『神についての会話』5頁。

45) 同上書、17頁、135頁。

46) 同上書、49頁。

47) 同上書、54頁。

48) 同上書、57頁。

49) 同上書、88頁、111-2頁、162頁。

なく生きており、物質のうちに内的器官と外的器官とに従って生きた、多様な諸力が作用するとみなされ、草花の合成と分解も、世界の法則であって、これは世界精神のたえず活動する生命を表わすもの⁵⁰⁾とみなされる。ヘルダーがスピノザの世界観に対して提示するこの媒介概念は、電力、磁気力や化学の発達を背景として成立してくるエネルギー論にその根拠をもつものであった⁵¹⁾。

植田氏の要約されるところによれば、ヘルダーの実体的な力は、三つの段階を辿るのであり、それはいわゆる物質的な力あるいはもっと適切には物理的な力 (physische Kraft)、つぎに靈魂的な力 (seelische Kraft)、最後に精神的力 (geistige Kraft) である。これら三つの諸力は、以下のような関係に立つものといわれる。すなわち三角形の底辺にはいわゆる物質と呼ばれるものを支配する物質的な力あるいは物理的な力があり、その頂点には神の本質である純粋な精神的力がある。底辺から頂点に登るにしたがって、有機体と結びつく靈魂的な力が増加してゆき、頂点では完全に延長性を失う。いいかえると有機体を媒介として普通物質と呼ばれるものと精神が、物理的な力と精神的力が統合されている。精神的力が、具体的なものとなっているのである⁵²⁾。

タールハイマーによればヘルダーのこのスピノザ世界観の解釈は、以下のように批判される。すなわちスピノザによれば神あるいは自然は、延長を有しており、物質であり、思惟するものすなわち観念である。たしかに「神の物質性は、ヘルダーの気に入らない」ところである。ヘルダーにいわしめれば、「神の物質性は、その他の点では考えぬかれた彼の体系の弱点である。ヘルダーはその逃路として無限の延長の替わりに無限の力を置き、運動すなわち力を入れることだけではなく、延長すなわち有形性を取り除くことによってスピノザを無神論の概念からも

汎神論の概念からも後退させる』⁵³⁾と批判せられる。しかしながらヘルダーのスピノザ世界観の解釈は、神の力をエネルギーとみなす見解の先駆である。この解釈は、ドイツにおけるスピノザ復興の最初であり、以降新カント派のエルドマンやビンデルバントに対する新ヘーゲル派フィッシャーの論争は、ヘルダーが提示した力動的解釈を定着せしめるものとなった⁵⁴⁾のであった。この解釈は、今日スピノザ研究における支配的見解であり、ゲープハルト、ポロック、ウオルフ、ハレットの見解でもある。レビットがいうようにスピノザは、力の存在論的概念を説明してはいない。しかしそれが説明可能なことは、ヘルダーがスピノザに関する談話の中で示している⁵⁵⁾。かくしてスピノザの世界観は、エネルギー論を導入する契機を含んでいたのである。

スピノザ汎神論的世界観の力動的解釈に対してデボーリンを始めとしてアクセリロード、ウオルフソンが、18世紀フランス唯物論のスピノザ解釈をのりこえて、自己の弁証法的唯物論の確立と展開とを計ってスピノザ世界観の宗教的形而上学的解釈に反対し、現代の革命的勢力すなわち労働階級の世界観の先駆を、スピノザの世界に求めようとする。デボーリンは、オランダにおけるスピノザ協会主催の諸講演に、スピノザのうちに偉大な観念論者、神秘思想家あるいはマラーノンの子孫として新しい宗教を建設しようとするものをみだし、これらの諸見解に反対し、スピノザを唯物論者、無神論者として今日のマルクス主義的世界観の先駆ならしめようとする。デボーリンが指摘するところによれば、スピノザの世界観は、(1)客観的世界の存

53) タールハイマー、佐藤栄訳『スピノザと弁証法的唯物論』144-5頁。

54) 石沢要、前掲書、136-54頁。桂、前掲書、123-38頁。A. Wolf, Spinozas Conception of the Attributes of Substance, in *Studies in Spinoza, Critical and Interpretive Essays*, ed. by S. P. Kashap, California, 1972, pp. 18-21, pp. 21-7.

55) K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zur Nietzsche*, Göttingen, 1967. 柴田治三郎訳『デカルトからニイチェまでの形而上学における神と人間と世界』247頁、注54。

50) 同上書、59頁、161頁。

51) 同上書、160頁。

52) 植田敏郎『ヘルダーにおける「力」の概念』234頁。

在を承認し、(2)目的論を排除して決定論を主張する点において今日のマルクス主義者の見解と一致する。これらの点においてスピノザは、諸他の近世哲学者よりもいっそうマルクスに接近した⁵⁶⁾のであった。デボーリンは、『神学・政治論』の意義を高く評価し、この書物を、真の意味の啓蒙思想の始まりとみなし、スピノザが、当時において唯物論的見解を叙述した書物に通暁していたことを詳論する。デボーリンは、スピノザの世界観のうちヘーゲルの弁証法の基底をみだし、ヘーゲルの弁証法は、無限と有限、自由と必然を論ずる限り、スピノザの弁証法的観念の展開と深化とにほかならぬ、と断言する。デボーリンにとってスピノザの実体は、結局は物質にほかならず、その中に思惟と延長との二つの属性を備えるものとする点において唯物論の見解と一致するのである。これらの議論を通じてデボーリンは、スピノザの世界観に弁証法的唯物論の一先駆を認め、スピノザの世界観の真の後継者を、近代プロレタリアートに求めた⁵⁷⁾のであった。

実体すなわち自然を、物質とみなすデボーリンの見解は、スピノザ自身がいうように自然を、物質そのものとみなすのは彼の見解ではない。このことはスピノザが繰り返し言明しているところである。スピノザにおいては自然が存在と思惟との統一として力において統一せられているのであり、この両者の関係は、未だ確定的見解を提示しえない難問題であって思惟に対する延長の規定性は、それほど簡単に主張せられるものとは考え難い、といわねばならない。まして思惟を本質とする精神の対象認識に人間に固有の性質を認め、この認識によって活動するこ

とに人間の主体的契機を認めるわれわれにとっては、この問題は、単なる反映論によって決着のつくものとは考え難い⁵⁸⁾。

ところでこの力動的汎神論的世界観においては、世界の根拠としての能産的自然は、世界に対してその存在と活動との一切を決定するものであるがゆえに、決定論的世界観と特徴づけられるのであるが、この世界観においては、世界は神的力の顕現の場であり、一切の存在は、この力を表現するものとして消極的存在とみなすことができよう。かつてマールブランシュやゲーリンクスが世界にみたこの見解は、世界をこの消極性に留めたのであり、この解釈の余地は、依然として残されているといわなければならない。スピノザ世界観が、この種のものである限り、われわれが問題にしている自然権も、とりわけ人間的な自然権も、そこになんらの積極的意味をもつものとは解釈し難く、したがってこれに起源を求める国家社会も、われわれ人間にとって積極的なものとはなりえないであろう。自然権もこれに由来する国家も、それに内在する必然性によって生起し、必然性の法則に支配せられるとすれば、そこに人間的主体の積極的意味をみいだすことはできない。いいかえれば徹底的に主張せられる決定論のもとにおいては、自由も権力も人間的活動の所産とは言い難く、かくて一切の意味を失ってしまうであろう。スピノザの世界観は、この種のものであるか？ 解答は、否であるが、この疑問に対する解答は、スピノザがいう人間本性の分析によって提出しなければならない。そしてこの解答は、スピノザにおける「自由」概念にあることを、予め示しておこう。

56) Debolin, a. a. O., S. 116. Ditto, Spinozismus und Marxismus, S. 151, in *Chronicon Soinozanum Tomus Quintus*.

57) *Ibid.*, S. 116.

58) A. Schmidt, *Der Begriff der Nature in der Lehre Von Marx*, Frankfurt, 1971, S. 28, n. 53.