

スピノザと鈴木大拙における目的論の否定

——その因果観と自由観——

安 中 隆 徳

序、動態の認識と目的否定

鈴木大拙は、流動する無限の「今・ここ」をみつめていた。

「一處に停滯せず毎時（いつ）も流動性を失はずめて而かも當處を離れず常に湛然なのです。靈性はいつも今茲（ここ）から出發して今茲に還ります」（『仏教の大意』p.33）。その「今・ここ」の因果は活動しつつ、「當處」であった。それは、時間的・空間的であり、「最高の意義における具体性」（同p.33）であった。

スピノザも、靜態的な形態ではなく、神の動態が部分的に現われたものとして、対象を認識しようとしていた。スピノザは、「キリストの精神、つまり神の觀念」が「失われた自由を回復する」といっている。スピノザは、メシア（キリスト）思想を認識理論の哲学に作ろうとした。それは、神の自由としての動態性が

有限の個々物になるという、神の世界創造の因果性を見つめるモチーフであった。しかし仏教も、動態的な因果を認識して、六道からの解放をいつていたのである。

スピノザは、神を原因とした、ある有限な結果として事物をみた。「自然の事物も神の永遠の限定に依存している。だから、自然的光明による認識も預言・啓示とみなしうる」（『神学政治論』第一章）。スピノザは、神による世界創造の個々として、個物をみた。「明瞭・判明な認識、とくに第三種認識（直観知）の個物認識……引用者注）は、神の認識そのものが根底になっている」（『エチカ』第五部定理二十備考）。スピノザは、神である無限の「存在 *existentia*」が有限化したものとして個物をとらえた。「私は個物によって、限定された存在 *existentia* をもつものを理解する」（『エチカ』第二部定義七）。

鈴木大拙の因果は、具体的な「今・ここ」であった。「靈性的直覚は生命そのもののなかに飛び込むから空間的・時間的だす」

(鈴木大拙『仏教の大意』p.88)。「法界は『今・ここ』の空間的・時間的の絶対点を中心として、大悲の場面に動くものです」(『仏教の大意』p.110)。

両者は、共通して因果という言葉をつかっている。本稿は、両者が動態的なものを事態の本質的価値(自由・解放)として、外部の目的を否定していたことに注目して、その因果観と自由観の問題をさぐってみたい。

一、スピノザにおける目的論批判

スピノザは、「その原因によって我々をして何かをおこなわせる目的(finis)について、私は衝動appetitusと理解する」(『エチカ』第四部定義七)と述べている。しかるに人は「自らの意欲・衝動は意識しているが、衝動ないし意欲へと駆る原因を知っていない」(『エチカ』第一部付録)。

スピノザは、個物を、「実体Ⅱ神」の「アフエクトオ affectio(変状)すなわち様態」(『エチカ』第二部定理十系証明)だととらえている。この「アフエクトオ」について、畠中尚史氏は「神についてであるから顕現とか、発現がふさわしい」とされている(岩波文庫訳注『エチカ』第二部に感官刺激の意味で「身体のアフエクトオ」という言い方が出てくるから、「変状」の訳にした

とのべられる。

その「変状」という神の状態変化は、伝統的には啓示であった。『神学政治論』第一章の冒頭は、「預言あるいは啓示は、神が示した事物についての十全な認識である」と述べている。スピノザは、その「預言・啓示」を自然認識に移そうとした。「自然の事物も神の永遠の限定に依存している。だから、自然的光明による認識も預言・啓示とみなしうる」(『神学政治論』第一章)。

啓示(revelatio)とは、ベールを取るという意味の語義だが、スピノザは神の活動性が部分的にあらわれるという、原因・結果という論理で事物の外観のベールを剥ぎうとしていた。たしかに、「人間はすべて目的のために、すなわち彼らのほしがっている利益のためにおこなう」(同)。しかしスピノザは、神の情報としての本質凝視を、数学の図形洞察のしかたをかりて試み、「存在」の原因的な活動世界を本質凝視しようとした。

かつては、人格によって神の動機的な動態性を説明してきた。

スピノザは、神の動態の顕現として、個物世界をとらえようとした。その認識性は、すでに人格的な関係からものを考える倫理意識ではなかった。本質は個物の動態になった。そのとき、人間関係的な思维方法である「目的」とか、「報酬」が消えていった。たとえば「徳」も、「存在」の活動性として、「徳 virtus と力 potentia とを、同一のものと私は理解する」(『エチカ』第四部定義八)と述べている。

その顕現する神の活動性の原点が、「自己原因」であつた。「自己原因 (causa sui)」によって私が理解しているのは、その本質が存在を含むものであり、つまりその本質が存在しているとしてしかとえられないものである」(『エチカ』第一部定義一)。

その原因・結果の世界認識のために、スピノザは数学をもちいた。数学には、視る観念・数式のがわの世界を先に整備する。そして、見られる図形世界との分離・対応がある。「円と円の観念は異なっている。円の観念は円周と円の中心をもたない」(『知性改善論』p.14)。数学は、まず思考の世界をつくる。その思考世界から個々の現象を視ていくのである。

その「数学とは、目的に関係せず単に図形の本質と諸特質とのみ関係するものである。その数学が真理の規範を人間に示さなかつたとしたら、その理由一つだけでも、真理は永遠に人類に秘められただろう」(『エチカ』第一部付録。それは、人格的な動機説明の原理ではなくなってくる。人間的な欲望こそ、むしろ「存在」の活動性として究明されるがわの領域になつた)。

スピノザは、欲望から事態を理解する思考は、一種の「想像 (imaginatio)」とみなした。「すべての目的原因は、人間の想像 (imaginatio) 以外の何ものではない」(『エチカ』第一部付録)。「もし神が目的のために働くとするれば、神は必然的に欠けるものがあつてそれを欲求していることになる」(『エチカ』第一部付録)。価値的なものは、むしろ主体の動態性にある。

有限化した個物に欠けているものこそ、「存在」としての活動の「無限」であつた。だから個物は、自己の動態・自由の根源としての「永遠・無限の存在」(「神」)に「知的愛」でかわつていく。

スピノザの、個物の「有限な存在」は、オランダ独立革命の政治思想としていえば、「自然権」の理論であつた。スピノザは、神の有限化の顕現を「自然権」として、中世的な外的權威(教会など)と闘おうとした。そこに、動態に自由としての価値を見つめようとする、スピノザの思考があつた。

二、鈴木大拙の目的批判と「汎神論」批判

ところで鈴木大拙にとって、自他を分けるのは、無限を限る「分別」だといっている。「無畏は無目的である、目的を持つとそれに限られてしまうものです。限られると必ず小心となり、計算的になる、大悲心はその『大』を失つて人間的となり自ら限ることになるものです。『大』は数量ではなく、絶対・無限・無料の義です。このやうなものには目的はない。目的のやうなものを向こうにおけばそれによって限られざるをえない。内在的目的と云ふこともあるが、内でも外でも何か目的という意識のあるところには必ず限定がある。分別の無分別、無分別の分別でない、と無畏にはなれぬものです」(『仏教の大意』p.119)。

「無畏」は「神の純粹行為」でもあつた。「これを神の純粹行為

と申しします」(同 p.111)。「禪者はこれを、……『勞して功なし』と申しします」(同)。「鳥飛んで鳥の如く、魚沈んで魚の如しと云ふやうに、自然的生活のなかに超自然的な神性的なものがあらわれているのです」(同 p.91)。

鈴木大拙は、その「神の純粹行為」の理解のレベルを問題にしていくな。それは共通をにらんだ上の区別であつたろう。「理事無礙としての法界は哲學者にも神學者にも略々通ずると思はれるが、事事無礙法界は彼らの未だ到り得ざるところであると信ずる」(「仏教の大意」p.88)。「理事無礙」は哲学・神学にあたるらしい。そして、個々の無限の純粹であるらしい「事事無礙」は、「人」(眞の仏教人・宗教人)であるようであつた。

これを禪仏教などに水源をさぐつてみれば、碧巖録の第一の評唱などでは、梁の武帝が仏寺を建てた功德を問うたのに、達磨が「無功德」と答えていた。これも、自他對立の功德「計算」をこえて、「絶対・無限・無量」を指すと見なされるのであろう。「赤兒の非合目的性・無功德性」(『日本の靈性』第5篇三、五、p.422)といっている。また「対象論理的立場から見ないで、同時互即とか、同時頓起とかいう点からみていくのです」(「仏教の大意」p.97)。ともいっている。

そして鈴木大拙は、批判して言う。「汎神論の神は依然として萬象の外に立っています。中へ這入つて来ると云へば、それは外を考へてからのことです。中は外に對しています。それでは理事

無礙法界にもまだ到り得ないものがあります、まして事事無礙法界においておやと云はなければなりません」(「仏教の大意」p.115)。これは、仏教者からの「汎神論」批判の例として注目に値するものではなからうか。確かに一般には、「汎神論」は、人格神の人間的思考の世界からの批判であつたろう。そして仏教なども「汎神論」とみなしたりする場合があつたのである。

しかし鈴木大拙は、仏教の「人」からの「汎神論」批判であつた。鈴木大拙は、禪仏教の先輩に納得できるのは「個神論」だろつといつたことがある。

鈴木大拙は、仏教の「人」を語るとき、自他の内外をわかつ境界を問題にしていた。「それは外を考へてからのことです」とは、「汎神論」が、おのおのの実体意識を残した交流説であることを難じたものであろう。

だがスピノザに即してみた場合、鈴木大拙の批判は、どれほど当たっているのであらうか。まず用語として、スピノザは二実体説ではなかつた。「実体のアフェクチオ(変状)」という言葉い方では、むしろ「実体(神)」の宗教性の有限化・顕現をかたつた。

また「内在原因」では、「神が内在原因である」といい、その証明では「一切の事物は神のなかにある」といっていた。この内外の逆転も、スピノザが複數実体の説ではないことを示す。むしろ一種の「包摂・回互」がある言い方ではなからうか。

しかし個物どうしの關係については、「包摂」ではなかつた。

「いかなるものも、外部の原因によってでなくては、滅ぼされる
ことができない」(『エチカ』第三部定理四)。スピノザは、二つの
原因説が並立して存していた。一つは、「存在」の部分顕現であ
る内部原因。これにたいして「外部の原因」は包摂ではなく、対
立の関係であつた。

そして感官がとらえる「形態」というとらえ方は、外部からの
対立の見方であつた。「形は限定にはかならず、限定は否定であ
る」(書簡^{二〇})。

スピノザは、包摂の肯定(神の部分顕現)と、外部との対立の
両方を見ていた。それは、かつて神が一族を支持(肯定)した
ことを、市民革命の自然権における神の支持へと姿を移したもの
だ、ともみなせるだろう。

そこでふたたび「汎神論」批判にもどるのだが、鈴木大拙の批
判が、スピノザにはやや当たっていないとしても、鈴木大拙がス
ピノザという固有名をだしていないのが注目されるだろう。とす
れば、むしろ仏教に「如来蔵」や「仏性」など、内在に近づく言
いがあることが問題なのかもしれない。そこから考えるとすれ
ば、鈴木大拙は、なんらかの実体意識(自我対立の意識)を残し
た仏教理解への批判をまづもつていて、その種の仏教理解への批
判を拡張して、西欧のスピノザの「汎神論」の批判にいたった、
という筋道も推測できるのではないか。

しかしスピノザも、自分が「汎神論」だなどとは何もいって

ない。ヴァッハテルというキリスト教世界の知識人が、スピノザ
とユダヤ中世のカバラ思想を関連づけて、両者の「汎神論」・「無
神論」説をだしたという(ゲルシヨム・ショールム「スピノザとカバ
ラにかんするヴァッハテルの論争」)。このヴァッハテル説から、カバ
ラには素養が少ない西欧の知識人たち、たとえばライブニッツと
か、ヤコービーとかに、その見方が受けつがれたという(同)。

してみれば、スピノザが納得するレッテルは「汎神論」ではな
く、言い方をあわせていえば「顕現神論」とか、「個物としての
啓示神論」などではなからうか。スピノザは、むしろ「個」の聖
性の積極を神顕現でかたつたといえよう。

スピノザは、『聖書』の外的啓示を、個々物の活動性・自由の
啓示ではなく、外部權威への服従だとみなしていた。「啓示的な
認識が意図とするところは、服従以外のなものでもない」(「神
学政治論」序^{二〇})。スピノザは、『聖書』の啓示思想を、「個」
の動態的な積極性という啓示観によってむしろ自由思想へと継承
しているのではなからうか。とすれば、スピノザの神顕現による
個の自立は、仏教での因果と自由という問題に部分的に重なるの
ではなからうか。

たとえば禅仏教の「教外別伝・不立文字」や、「或従知識、或
従経卷」(『正法眼蔵』四七、仏経)などでも、経卷は盲従の対象で
はない。むしろ禅意識の教育過程として、先輩との対話の様子で
はなからうか。

結び、因果と自由の動態性

因果と自由の問題として、鈴木大拙は、『仏教の大意』で「百丈野狐」という説話について、「不昧因果」（この場合は「狐」に即して自由・解放なのだ、という意味のことをいっている（同p.80）。「即非」でいう「非」とは、因果（狐）に即した、その因果自体の解放性をいうらしい。「即ち業と云って居るものは、その實、業でも何でもないのだと云ふことになればよい」（同p.84）。たしかに江戸時代の禅僧鈴木正三は、『聖書』の創造神について、無我説にはあわないとして批判している（『破吉利支丹』、鈴木正三道人全集p.122）。堅固な「実有の見」（同p.122）は、無我の説ではなく、むしろ心の頑さにつうじるのであろうか。

しかし宇宙的に雄渾でありながら柔軟・細心でもあろうとするということについては、それは、スピノザの顯現説にもいえるのではなからうか。スピノザの関心は、創造性である無限の神だけではなかった。むしろ有限と神の交錯があり、それは「和光同塵」や「本地垂迹」（鈴木正三道人全集p.122）に似ていて、一種の雄渾と細心の交流の類いではなからうか。

たしかにスピノザは、神に原型を考える点で、観念・思弁先行であった。観念の枠組として、スピノザ体系では、神の動態性が「原因」として、「結果」としての個物の動態性にあらわれている。スピノザは、「永遠の相のもとにみられた」有限な個物（様態・

結果）と、「無限であるかぎりの神」（実体・原因）を明瞭に区別していた。

これにたいして鈴木大拙の「最高の意義における具体性」は、思弁からくるものではなかった。「恵まれたもののみが體得の實績をあげうる」（『禅思想史研究第一』p.283）。「何れにしても、是等の佛教語（涅槃、菩薩、成仏、極樂往生など）の意味を十分に會得することは容易ではない」（『仏教の大意』p.11）。「分別的對象的論理の世界では、無限の大悲、無目的の大悲——それからでる精進力は決して了解せられない」（同p.110）。鈴木大拙が體得主義であるのに比べれば、スピノザは観念先行（理）のしかたで、現実の動態（事・延長の個物）に近づくのである。

禅仏教の體得重視が、「人」の場所であらう。その「人」は、體得を選抜的に意識する感情に通じてはなるまい。むしろ他を入れる「大」になるべきであった。「人」が場ならば、「大智」は「大悲」という感情へと直ちにつながるだろう。鈴木大拙は「人」の無防禦についても語った。法華経に「如来の衣をきて、如来の室に入り、如来の座につく」とある。「衣」とは「忍辱」のことだというのが、鈴木大拙は「屈辱のことだ」と注釈をつけた。屈辱があり、実践的に「大」であらうとする「精進」があった。

鈴木大拙の「汎神論」批判は、仏教の「人」からの批判として、その独自性があつたのではなからうか。だがスピノザの神顯現については、観念先行であつても、複数実体ではなかった。両者に

は、部分的にある種の本質的な重なりがあるのではなからうか。

我々は、「本地垂迹」などとの類似に属する例を認めた上で、因果観としての問題意識を見なおすべきではなからうか。

スピノザは、神観として人格の動機説明を排して、論理的な洞察方法を組み入れることで、仏教の動態観・因果観と対話できる一つの宇宙的な動態観の地平を開いているといえよう。禅修行をしたというウィーンボールは、スピノザの「実体」の活動性から「無我」への線を考えている。鈴木大拙も、『そのものになる』ところでは念が分かれぬ、(『日本的靈性』第五篇五、二、p.466)から、「一念すなわち無念である」(同)といっている。しかしスピノザの言葉としては、「一」の活動から「無」の「大」への移行の思弁は存していない。スピノザは、オランダで江戸期の多宗派共存の体制を知っていて、書簡でその宗教政策に肯定評価をおこなったのみであった。

スピノザの著作は、Gebhart版『Spinoza Opera』紙数の都合で、本文の中に典拠の注や頁数をつけた。

スピノザ研究の著作、

Wienpoal "Radical Spinoza"

Gershom Scholem "Die Wachstums Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen" ("SPINOZA IN DER FRÜHZEIT SEINER RELIGIOSEN WIRKUNG" Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1984 所収)

鈴木大拙の著作は、

『仏教の大意』法蔵館、昭和四九年。

『禅思想史研究第一』岩波書店、一九八七年。

『日本的靈性』(日本の名著四三三)中央公論社、昭和五九年。

その他、

鈴木鉄心編『鈴木正三道人全集』三喜房仏書林、昭和五六年。

『正法眼蔵』三、岩波文庫、一九九一年。

『碧巖錄』上、岩波文庫、一九九二年。

(あんなか・たかのり、スピノザ研究・倫理学、

早稲田大学非常勤講師)