



Title	スピノザに於ける真理の明晰判明性(上)
Author(s)	藤澤, 賢一郎
Citation	年報人間科学. 1981, 2, p. 143-161
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/10153">https://doi.org/10.18910/10153</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## スピノザに於ける真理の明晰判明性（上）

藤澤賢一郎

真理についてのスピノザの理論は、總じて彼の体系がデカルト哲学から直接出発したわけではないにしてもこれなしには構想され得なかつたことを、最も端的に示す部分である。彼の思想はしばしば真理の整合説として總括され引き合ひに出される。この解釈は例の幾何学的秩序による叙述方式から直ちに思いつかれるし、實際またスピノザの真理論が整合説特有の要求と傾向を含むことは疑いを容れない。けれどもスピノザが意識的に前面に押し出そうとしたのは、デカルトが提唱した――そしてデカルトが拓いた近代的意識の地平の上で初めて可能になった――真理の明証性という思想なのである。

勿論この思想の継承は、思想を組み込み展開すべき両者の全体的体系が異なる限り、単純にはなされ得なかつた。しかし逆にこの体系的差異の一部は、デカルトがその真理論に於て陥つた困難（循環）を克服しようとするスピノザの試みから生じたと見做され得るのである（I）。というのも意識内在の立場と結びついた真理明証性という思想を困難から救い出す為には、デカルトとは異なる体系的枠組が、そしてとりわけ物心の並行性という思想が必要だった、と逆推

理されるからである。ところがこのような仕方で手直しをすると、すべての観念は真である、という逆説が帰結する（II）。勿論これは単なる見かけにすぎない。あらかじめ展開されていた存在論の助けを借りるなら、偽なる観念があること、またそれが如何なる本性を持つのかを説明し得るのである（III）。しかしこの説明から真理の内的本性として類推された十全性は、その要求するところが過大である為に、今度は有限な人間精神は真理に手が届かないように見える。スピノザの真理論を或る型の強い整合説として解釈する誘惑が生ずるのはここからである。スピノザ自身はこの解釈が提示する途を避け、十全的観念＝真なる観念を確保することが出来た（IV）。他方で観念の明晰判明性がどのように意識されるのかを考察すると、その意味内実を与えるような論理的定義の不可能であることが明らかにになる。それ故明晰判明性と十全性（スピノザはこの両者を言葉使用の上で明確に区別しているわけではない）との間に論理的に必然的な連関は見出され得ない（V）。仮に両者の結びつきの必然性が確立されたなら、我々は明晰判明性を真理の安全で容易な基準として

使用しえたであらう。実情はといえば、この基準はしばしば挫折する。しかしかの連関が確証され得なかったことの背後にある事情は、批判をはねつける知的強情さを、ある種の思想的魅力と一緒に、真理の明証説に与えるのである（VI）。

## I

デカルトは「明晰判明に知覚されたものだけに同意する時には、我々は決して間違わない」（AT. VIII-1, 21）という真理規則を基礎づけようとする際に循環に陥った。明晰判明知の規則の妥当性は実在する神の誠実性による保証を要求し、他方神の実在を証明する為には神の明晰判明な観念の眞理性が、従って真理規則の妥当性が前提されなければならない。『デカルトの哲学原理』の序論でスピノザは、循環の論難に十分答えられなかったデカルトに代って自ら「別の答」を与えようとした。解釈史上で注目されることの少ないこの議論はしかし、両者の真理規則に関する見解の差異が、ひいては体系的な差異が如何に生ずるかを見るのに好都合な部分の一つである。

循環を破るには、明晰判明知の規則の妥当性が、それを使って証明される神の実在には依存しないことを示せばよい。スピノザによれば、思惟する私の実在が正当に結論されたのは、この実在を確信させないような何らかの疑いの理由が決して見出されなかったという点による（G.I. 143, 147）。その際神の実在如何は考慮に入れずに

済んだ。同じ仕方での論決が真理規則についても成り立つであらう。だからスピノザは問題を神の存在証明以前の段階で、明晰判明な観念が偽であるかもしれないと疑う可能性はあるか、という形で定式化し処理しようとする。ところでデカルトにあつてこの疑いの理由として挙げられたのは唯一つ、「欺く神」の仮定であつた。スピノザによれば、自分自身を作つたものが狡智にたけた欺瞞者であり得たろうとの想定に立つて、最も明晰判明知ですらも真でないかもしれないと疑い得るのは、そう疑う者が自分自身の起源の創作者について明晰判明な観念を持たない場合に限る。三角形の明証的な観念を持つていてもこの観念を持たないならば、邪惡な靈によつて欺かれる可能性をひきあいに出して、三角形の内角の和が本当に二直角なのかどうかと疑うのは正当である（G.I. 147）。けれども神について明証的な観念を持つものにとつては、欺く神の想定は明証的な観念一般への疑いの理由を構成し得ない。というのも神の明晰判明な観念は神の誠実性という観念を必然的に内含するから、こうした観念を持つ者は、その眞偽如何に関わりなく（即ち明晰判明知の規則の妥当性を前提しなくとも）、神が欺くのは不可能であるとの信念を持つており、従つてこの信念が裏づけられているか否かに関わりなく、こうした人は神が欺き得るという信念を誠実に持つことは出来ないからである。にも拘わらず神の欺瞞の可能性を疑いの理由として申し立てるなら、その人は本当に疑っているのではなく、己れの「本心に反して」（DE. 47）疑っているに過ぎない。こうした単なる「言葉の上での」（DE. 77）疑いは、それ自体不毛で自己破壊的であ

ることが示され得るし、ましてや「精神を一切の先入見から解放し、それによつて遂に學の確固不動の基礎を見出す為に」(G.I. 141) 疑ったデカルトの態度とは無縁である。

もつとも我々が神について明晰判明な観念を持てるか否かが欺く神の仮定如何に依存するとしたなら、問題は振り出しに戻ってしまう。「だからもし誰かが私に反対して議論しようとするなら、その議論は次のようではなくてはならぬであらう。即ち、我々が神の明晰判明な観念を持たないうちは、如何なるものについても確實ではあり得ない。しかるに我々の本性の作者が我々を欺くかどうかを知らない間は、我々は神の明晰判明な観念を持ち得ない。故に我々の本性の作者が我々を欺くかどうかを知らない間は、我々は何ものについても確實ではあり得ない、云々と。これに對して私は、その大前提を認め小前提を否定することで答える。というのも我々の本性の作者が欺くかどうかを知らないとしても、我々は三角形の明晰判明な観念を持っているからである」(G.I. 149)。スピノザはここで答弁を打ち切りデカルトの循環に関する議論の全体を終りにしているが、それというのも彼は、三角形の明晰判明な観念を我々が持つという事実が欺く神の仮定に関係ないのであれば、神の明晰判明な観念についても事情は同様であらう、と考えていたからである。もつとも彼はこのことを論証しているわけではないから、答弁はまだ不十分だと言われるかもしれない。しかし少なくともその反対の想定（即ち、上の引用の反論中の小前提）は証明不可能である。というのも神の明晰判明な観念の可能性が三角形の観念とは異なつて欺く神の

仮定如何に依存することを証明するには、神と三角形との間の然るべき相違を論拠とする必要がある、がその為には神の明晰判明な観念を既に持っているしなければならない。これは不条理である。従つてスピノザの答弁が完全になる為には、我々が神の明晰判明な観念を實際に持っているのだという事実があるだけでよい。またこの答弁が、我々がそもそも何らかのものについて明証的な観念を持つという事実に頼っているという点が非難に値すると言われるならば、欺く神の仮定もまた、この事実を事実として認めた時にのみ疑いの理由となり得るのだ、と答えられよう。

こうして神の明晰判明な観念を持ちさえすれば、明晰判明性一般への疑いの理由がなくなる。何についてであれ明晰判明な観念は常に真なる観念である。これを普遍的な真理規則として神、即ちその實在が本質と不可分であるものの観念から、その實在を——『短論文』冒頭の議論が典型的に示しているように——容易に証明し得る。従つて神の明証的観念を持つことは、神の實在の肯定とほとんど変わるところがない。しかしこれは明晰判明知の規則の妥当性が神の實在性とは独立であることを妨げるものではない。かくて循環は解消されたわけである。

以上の議論はしかし、デカルトに対する批判ではあつても、彼に替つて循環の非難に答えるという代物ではなかった。デカルトもまた——恐らくは欺く神の仮定とは関係なしに——我々が神の明晰判明な観念を持つことを認めているから(AT. VII. 46)、この批判は

方法的懷疑の議論構造に関する限り内在的であるかもしれない。けれども欺く神の想定を「誇張された懷疑」と呼んでいることから明らかに通り、デカルト自身、議論に無理があるのを暗黙裡に認めていた。彼の主要な関心は「思惟する私」の存在を神を含めた一切の存在者との絡まり合いから徹底的に切り離していれば絶対的に措定する点にあり、その為には一旦全面的な懷疑へ至ることが不可欠だったのである。ところで明晰判明知への疑いを経てこの切り離し（精神と物体との「実在的区別」）が達成されると、この結果は逆に明晰判明知の規則を動機づける。方法的懷疑は、真理の確実な基準を対象の側に求めても得られなかったことを示した。思惟するものである限りでの私はたしかに事物の観念を持っている、がその観念に於て表現された事物が私の外に実在するかどうかは省察のこの脈絡ではまだ確証されていない。他方、「私は思惟する、故に私は在る」は世界内の一切の事物の実在性を括弧に入れても、否むしろそうする時に初めて成立する「第一の認識」である。私がそもそも真なる認識を持ち得るとしたらそれは如何なる条件の下でか、とこの認識状況で自省するなら、真なる認識一般の雛形はこの第一の認識であり、認識の真理性を保証すると予想されるものは、認識の対象自身の中にも、また対象と私との関係の中にもなく、第一の認識が内的に持っているのと内じ性質、即ち明晰判明性である、と考へざるを得ない(AT. VII. 35)。第一の認識はおよそ認識と言われるものすべてがそこで成り立つような次元を設定するという意義を持つ。第一の認識と同様な仕方、つまり明晰判明に知覚されるものを疑った

り否定したりするなら、それによって同時にこの認識が拓いた次元が破壊されてしまうであろう。

ところが思惟する私の実在の確実性は——デカルトに従えば私が今現に自己思惟を遂行しているという点に求められるのだが(Δ. VII. 36)——この実在性を疑う理由がないことに依る（私自身を対象的に見た言い方！）、とする解釈から出発し、方法的懷疑は本来的には不要であろうとの結論を示唆するスピノザの議論は、デカルトの意図を台無しにしてしまう。この議論を受け容れるなら、スピノザ自身も自己の体系内で一定の留保付きであれ承認した精神と物体との実在的区別<sup>②</sup>がどのように確立され得たのかは不明となり、またデカルトの自我はその本質性格を変え<sup>③</sup>、最後に「私は思惟する、故に私は在る」は認識一般が成り立つ次元の開示という役割を失って明晰判明知の一事例にすぎなくなろう。

もっともスピノザの議論は、これと同じ論点が『知性改善論』にも見られる(DIE. 76)ことを考え合わせるなら、デカルトに代ってかつ彼の哲学の枠組内で「別の答」を与えるよりも、自分自身の哲学の開始の動機づけを秘かに狙っていたのだと推測できる。(もっともこの推測はスピノザの出来上った体系からの逆推理から得られたものであるが。)彼は精神と物体との実在的区別、観念を通しての事物の認識という原則と一緒に、明晰判明知の規則をデカルトから継承した。この規則の妥当性は既に見たように、我々が神の明晰判明な観念を持っているという事実にもみ依存する。これ以外の仕方では規

則を基礎づけようとするなら必然的に、確實な根拠を求めて無限後退に陥るか、当の規則を密輸入して何らかの自証的な根拠を真として設定しかくて循環を巡るかのどちらかであろう。それ故、神は事柄の秩序に於て第一のものであるだけでなく、デカルトを含め通常言われているのとは反対に認識の順序に於ても最初のものでなければならぬ (cf. S. post E. II. 10 C.)。なるほど神の明晰判明な観念を持たなくとも我々は事物について理解し得るかもしれない。が、それは本来的にはまだ真偽を述定できる認識にまで至ってはいない<sup>(3)</sup>。この観念は明晰判明知の規則を發動し得る為の、従って認識一般の可能性の条件である。その限りで「私は思惟する、故に私はある」ですらも、私が神の明晰判明な観念を持つという事実を俟って真と呼ばれる認識である<sup>(4)</sup>。だからこの事実は、哲学的思惟を含め一切の認識がそこから出発せざるを得ない根源的事実なのである<sup>(5)</sup>。

とはいえ、「神の無限な本質とその永遠性はすべての人に知られている」(E. II. 47 S.) 筈としても、すべての人がそれを明晰判明に概念しているわけではないことは、神についての誤まった観念(例えば人格性)が横行している事実から明らかである。如何にして我々が神の明晰判明な観念を、即ち神の「定義」を形成し得るのかを示すなら、それは学的体系への手引の意義を持つであろう。これが『知性改善論』の目標の一つであった。よしんばこの目標が達成されなくとも、我々の少なくとも一部が神の明証的観念を現に持っているという事実に変わりはない。スピノザは自分がこの観念を持っていると確信していた (cf. G. IV. 261)。「そして我々がこの観念を持ち

さえすれば、それをどのような仕方でも獲得したとしても、すべての疑いを取り除くのに十分である。」(G. I. 106)。だから『改善論』は体系への入門であつても、不可欠だというわけではない。学的体系の叙述は、上のように解された限りでの手引から独立であり得る。スピノザが『改善論』を未完のまま放置して、『エチカ』をいきなり定義から始めることができたのもこの故である。

## II

デカルトの循環は、その発生に關しては方法的懷疑に於ける欺く神の議論に制約されていたとはいえ、その本質は真理の基準としての明証性を採るという思想に含まれる困難に根ざしている。

デカルトによれば真理の観念は「本有的」であり (AT. VII. 38) 即ち「それは超絶的に明晰な観念であつて、これを知らないことは不可能であるように思われる」(AT. II. 597)。<sup>(6)</sup>しかし知られているからといって、真理とは何であるかをそれとして言い表わせるとは限らない。むしろ、数・大きさ・運動等々についての概念が単純であつてその論理的定義の試みは却つて概念の曖昧化しかもたらさない (AT. VIII—1, 8) のと同様に、「真理という語の本性を認識するのに役立つ論理的定義を与えることは決して出来ない」(AT. II. 597)。<sup>(7)</sup> とはいえデカルトは同時に、「思惟と対象との一致」という伝統的定義を「真理」という語の「本来の意味」を表わすものとして認めていた (ibid.)。そこで明晰判明性が真理の基準として妥当するのであ

れば、明晰判明に知覚されたものはその対象と一致するのでなければならぬ。この一致は如何にして保証されているのか。明晰判明性への疑いの根絶は真理規則のいわば消極的な基礎づけであるのに対し、今問題にするのは積極的なそれである。

明晰判明性は観念の内在的な性質であるから、一致すべき対象が意識内にのみ存在するのか意識超越的であるのかに依じて、この基礎づけにまつわる事情が異なってくる。純粹数学のようにその対象が「……自然界の中に在るのかどうかにはほとんど気を配らない」(AT. VII. 20)でも済む学、従つて時空内に実在する対象・出来事への適用可能性が当の学自身の可能性にとつて外的でしかない場合には、認識が真である(対象と一致する)とは、認識された事態が思惟に於てかつ思惟に於てのみ成り立つとの謂である。この範囲内では、観念の明晰判明性は観念の対象が総じて概念として成り立つ為の必要十分条件である、とかの真理規則を言い換えることが出来る。これは、単なる規約としてでなく真として解された数学や論理学の公理に対して与えられてきた解釈の新しい言い回しにすぎない。明晰判明知の規則はここでは、与えられた認識の真偽の判定という機能をも持つであろうが、より本来的には何を真として立てるかに関する基準であろう。いずれにせよ数学や論理学のように、対象の概念としての成立が即真を意味する場合、一致が思惟の自己自身との一致として内在的である場合には、明晰判明性を真理基準(の少なくとも一つ)として採ることに障害がないように見える。

他方、「その対象を〔概念的に〕引用者」真かつ事象的な有とし

でだけでなく、現実にかつそのように実在するとして考察する」

(AT. V. 168) 自然学にあつては、認識の真理性は精神の外でのその対象の実在性を必然的に含意していなければならない。そこで自然学的認識に関しても明晰判明性が無条件に真理の基準であるなら、それは方法的懐疑によつて捨象された世界内の事物の実在性を回復するのに役立つ筈である。けれどもデカルトは神の存在証明を済ませ明晰判明知の規則の妥当性を確認した後でも「私が明晰判明に知覚する観念は真であり、従つてその観念の対象は観念に於て表わされている通りに私の外に実在する」とは言わなかつた。同様に明晰判明であつても数学的認識の対象は単に可能的に停まり自然学的認識の対象は現実的である、という区別は、一切のものを一律に意識内容という存在仕方にひき直した上で認識を論ずるデカルトの立場にあつては、意識内容に内在する性質を通じての区別としては生じ得ないからである。なるほど神の実在はその明証的観念だけから、証明という迂路を経るにせよ、帰結し得た。けれどもこの形式の論証は、一切の完全性を最高度に備えているという点で「全く何らの類例をも持たない」(AT. VII. 137) ような神にしか妥当しない(AT. VII. 116f)。一旦事物の実在性が、その観念の明晰判明であるか否かに関わりなしに、括弧に入れられた以上は、明晰判明性は通常の事物(即ち実在を本質の中に含まぬもの)の概念としての成立を保証しても、その実在性の十分条件ではないのである。そこで私の外なる事物が論理的・概念的に可能であるのみならず、いうなれば存在論的にも可能であることを示す為に、「私自身をも、またもし

何かが実在するとしたなら実在する限りのすべてのものを創造した  
実体」(AT. VII. 46)としての神の存在証明が必要だったのである。

ところで神の実在が証明されれば物体的事物一般の存在証明も容易に出来そうである。例えば次のような形而上学的論法が考えられよう。観念を持つ純粹思维としての私と神だけが存在する状態よりも、その上更に私の外に延長的事物が存在する方がより完全でありまたこれを作り出すのにより一層の力能を必要とする。しかるに神は最高に完全であり最高に力能あるものである。故に云々、と。しかしこうした仕方では物体の世界が確保されても、個別的な事物自身に於ける關係(例えばこの蜜臘とその延長的性格)と観念の系列での關係(蜜臘のこの観念とその延長性の明証的観念)とが同等である、及至は一致するという保証が得られているわけではない。一致が成り立つにしても、それは二つの別箇のものとの間の關係であるから直接的ではないし、また観念を自己内に持つ精神と延長的事物は相互に實在的に區別された実体であるから、一致は論理的でもない。しかし一致の保証は是非とも必要である。というのも「私は私の外に在るものについては、私の中にもつ観念を仲介するのでなければ如何なる認識をも持ち得ないことは明らかである」(AT. III. 474)が故に、一致を経験的に確認することは不可能であり(つまり真理基準としての対応説は成り立たない)従って真理規則の妥当性を経験的に検証或は反証する途が閉ざされているからである。

慎重な議論を重ねた挙句に感覚の「傾向性」と「神の誠実」とを切り札にして物体の實在性の証明を行なった時(AT. VII. 79f)デ

カルトはこうした事情を顧慮していた。彼にとって感覚という受動的能力は、この能力が使用される為に必要な、そして「思惟する私」自身の中には見出されない或る能動的能力を持つもの、即ち外的物体への唯一の通路である<sup>3)</sup>。しかし感覚的な知覚は明晰判明ではないという理由で、先立つ省察過程では感覚から真理認識の役割が奪われていた。感覚は物体的事物の實在性を確認する、が物体自身に属するのは感覚された通りの事柄ではなく、明晰判明に知覚される限りのものである。この連関を保証するのが論理的ならざる神の誠実であつた。——物体の存在証明は自然学的認識の真理基準としての明晰判明知の規則の基礎づけの最終的な仕上げである。そしてその為には神の観念だけでは不十分であつた。デカルトは循環を巡らざるを得なかつたのである。

スピノザはデカルトの循環の議論に於て、欺く神の想定可否だけに絞りを絞り、明晰判明な観念だけからではその対象の實在性は結論され得ないという事情には一顧だにしなかつた。デカルトとは別の途を採ることによってこの事情を消去しようとの肚があつたからである<sup>3)</sup>。

観念の明晰判明性が観念の眞理性の、従つてその対象の實在性の判定基準であることを示す為に『エチカ』でとられた戦略は、神乃至は実体の概念の分析と存在証明とから始めて、形而上学の枠内でひとまず世界全体を確保し、そこで得られた道具立てに基づいて、人間に認識可能な二つの属性としての思惟と延長との關係、認識の



真偽を論ずる、というものであった。——観念だけしか持たない状況から出発してこれに対応すべき物体的世界の实在性を回復しようとはかるデカルトの認識論的定位は、明晰判明でないもの、論理的でないものを証明論拠として必要とした。観念の途に固執しながら超越的原理を排して首尾一貫性を保とうとするなら、その必然的帰結は例えばバークリ流の外界の实在性の否認であろう。バークリにとって「観念は観念に似ることが出来るだけ」であり、観念が精神の外なる何かと一致する、しないと言うのは意味をなさない。そうになると伝統的真理概念は実質的意味を失ない、「真理」は個別的な判断とか命題ではなく、或る纏をもった理論や思想について言われるか、修辭的・比喩的にしか使われなくなる、という危険に晒される。実際『人知原理論』にはこの傾向が歴然としている。もともと彼はこれによって同時に实在性の概念までも廃棄しようとしたわけではなかった。けれども観念の強度や生氣性、整合性に置き換えらるべき实在性は<sup>23</sup>、つき詰めれば連続的な程度の差を許容することになる。これは实在性の概念の改造ではなく廃棄である。これを避けるべく感覚的観念と単なる想像的観念との間に質的な差異を設けようとするなら、この差異の由来の説明が最も説得的になるのは、感覚と否認された筈の外界との関わりを持ち出す時であろう。

スピノザにとって外界の实在性、観念の対象の精神の外での存在は自明のものであった(eg. G. I. 238)。敢えて証明を求められるなら神の实在をひき合いに出すだけで十分である。その類に於て無限な属性を無限に多く備えた実体としての神(E. I. def. 6)の实在か

ら、この実体の一属性の様態としての物体的世界の实在が、人間の認識状況を顧慮することなしに帰結するからである(E. I. 16) <sup>24</sup>。問題は観念に内在的な性質としての明晰判明性と意識超越的なものとの連関が如何にたてられるのかだけに絞られる。詳しく言うところのようになろう。

存在論的な場面で真理が話題になる限りではスピノザもまた、伝統的真理概念を、然るべく変更を加えつつも踏襲する。「真なる観念はその観念されたもの〔対象〕と一致せねばならない」(E. I. Ax. 9)。その意味は「知性の中に想念的に含まれているものは、必然的に自然の中に在らねばならない」(E. I. 30 de)ということである。しかしデカルトの場合にもそうであったように、観念の真偽を確証するのに、観念と対象との一致の経験的確認に訴えるわけにはいかない。というのも思惟の属性(の様態としての観念)と延長の属性(の様態としての物体的事物)は相互に因果的に独立であって比較を可能にするような何らの共通性をも持たないからであり、またそうでなくとも思惟の属性の中に閉じ込められている精神はいわば自己の外に出て両者を見比べる観点に立つことが出来ないからである。けれども観念とその対象とがこの意味で「全面的に異なる」が故に、観念は対象との関係なしに「それ自体で知解される何ものか」である(DIE. 33)。観念の真偽が知られ得るのであれば——そして「実際我々は真なる観念を持つ」(ibid.)ことを知っているから、これは肯定されねばならない——真偽もまた「それ自体で知解されるもの」の中にかぞえられよう。つまり観念の真偽は観念自身に内在

する特徴だけによって判定される筈である。「十全的観念ということ  
で私が理解するのは、対象との関係なしにそれ自体で見られた限り  
で、真なる観念のすべての性質乃至は内的特徴を具えている観念で  
ある。内的と言うわけは、外的特徴即ち観念とその対象との一致を  
排除する為である」(E. II. def. 48 & expl.).

真理は先に「一致」を用いて定義された。今、真理の基準として  
一致を排し明晰判明性(謂うところの「内的特徴」を差し当りこの  
ように解する<sup>(32)</sup>)が挙げられたが、両者は意味に於て独立であり、  
概念的な分析によって一方から他方が得られるわけではない。もち  
ろん意味が異なっても両概念の外延は同一であり得る。そして肝心  
なのは、対象に一致する観念と明晰判明な観念との共外延性が如何  
にして確証されるのかである。この確証をすべく明晰判明な観念と  
然らざる観念の夫々について、何らかの仕方では対象と比較しようと  
する途は前述のように閉ざされている。しかしスピノザにはデカル  
トの感覚の傾向性や神の誠実とは別の切り札があった。それが即ち  
「観念の秩序と連結は事物の秩序と連結に同一である」(E. II. c.)  
という、所謂物心並行論の命題である<sup>(33)</sup>。

とはいえ広い含みをもつこの命題を媒介としての明晰判明性と一  
致との結合は単純にいくわけではない。真理問題に関してこの定理  
から差し当り興味深い、しかし不条理な帰結が生ずるからである。

——物心並行論の命題は「真なる観念の秩序と連結は云々」ではな  
く、端的に「観念の秩序と連結は云々」である。さもなくばそれは  
定理ではなく、真理の定義となってしまう。或は定理だとしても、

それは真理に関する公理(E. I. Ax. 6)から直接明らかだ、とされた  
であろう。しかるにこの定理の証明論拠は第一部公理四であり、そ  
こでもまた単に「結果の認識は云々」であり、「結果の真なる認識は  
云々」ではない<sup>(34)</sup>。該定理及び該公理は観念と事物、結果の認識に  
関して一般的に成立つとされているのである。互いに何らの共通性  
をも持たぬ観念と延長的事物との間に「一致」を語るのが苟も有意  
味であるとしたなら、それは夫々の「秩序と連結」の同一性もしくは  
は並行性でなければならぬ。ところですべての延長的事物と観念  
とがこの意味で並行するということは、或る観念が精神の中に存在  
する時には常にその観念の対象が自然の中に実在する、ということ  
を内含する。従つてすべての観念は真である。観念が偽であること  
は不可能であり、虚構的観念といったものもあり得ないであろう。  
これは明らかに不都合である<sup>(35)</sup>。

観念に偽はないというこの帰結は殊更奇矯なものではない、と思  
われるかもしれない。たしかにデカルトもそれだけとしてとりあげ  
るなら同様に聞える発言をしているし、後のロックにとつても真偽  
が適切に言わるべきは観念ではなく命題にであつた。しかしその意  
味するところは三者三様である。

ロックによれば、もともと「知識とは……我々の観念のあるもの  
の結合・一致或は不一致・背馳の知覚に他ならない」<sup>(36)</sup>。名前を持  
つだけでは名指された事物を知っているとは言われないのと同様  
に、単語に対応すべき観念それだけでは知識を成り立たせない。

「我々の観念は精神の単なる現象態もしくは知覚にすぎない……」(c)名前がそうであるのと同様に観念は正しい・正しくないと呼ばれるのがふさわしく(c)、真偽は本来的には複数の観念から組成される命題(そこには心的か言葉によって表わされたものかという相違を設けることはできるが)にのみ属する、というわけである。

観念と命題とのこのような区別は分かり易いものであるが、そして今日の語法にも大きな影響を与えているが、デカルトはこの区別を認めていなかった。「私は貴方〔メルセンヌ——引用者〕がなされた質問、つまり我々の観念は一つの単純な語で表現されるのかどうかという質問が理解できません。というのも言葉は人間が発明したものであり、同一の事物を表わすのに、一つの語を使うことも多くの語を使うこともいつでも出来るからです」(AT, III, 417; cf. III, 395)。実際彼は、矛盾律とか数学の公理のような、今日の我々なら命題と呼ぶべきものをも観念の中に数え入れている。彼が真偽の担い手の問題に関して絶対的な境界線を引くのは、観念(ロックの「心的命題」を含めた)と判断(観念に意志による肯定が加わったもの)との間である。意識内容を観念と、その上更に何らかの「思惟の形相」を具えたものとしての感情・意志・判断とに区分した後で、彼は次のように言う。「ところで観念について言うと、もしそれらが単独にそれ自身で見られて他の何らかのものに私が関係づけるのであれば、本来偽ではありえない。というのも山羊を想像しようとかキマイラを想像しようと、だからといっても私が一方を想像することは他方を想像することに劣らず真だからである」(AT, VII, 37)。同

じことは感情と意志についても言える。「それ故残るは判断のみであり、これに於て私は誤まらぬよう気をつけねばならないのである」(ibid.)。——けれどもこの論法は真偽の担い手が判断であつて観念ではないという主張の正当化としては不十分である。というのもこの議論は、観念が「形相的に」ではなく「質料的に」解されるなら、即ち「このもの或はあのものを表わしているのに応じてではなく、ただ知性の作用であるということに依じてのみ見られるなら」(AT, VII, 332)、私が現に持っている観念は何であれ知性の作用として現実的であり、従つてこの点ですべて同じだ、という同語反復にすぎないからである。デカルトには、明晰かつ判明なものと然らざるもの(明晰ではあるが判明でないものを含めた)という観念に内在する区別と、観念を「形相的に」解する観点とを重ね合わせて、観念をば真偽の担い手にすることが出来た筈である。これが出来ないという理由を彼は挙げるべきであつた。肯定・否定は当の思惟に何ものもつけ加えない、せいぜいでも同じものを繰り返すだけだ(c)、というホブズの指摘(AT, VII, 182)に對して、デカルトは、観念を持つこととそれを肯定・否定することが区別をされるのは「言うまでもない」とはねつけるだけである。この区別が「言うまでもなく」明らかであるのは、単なる心的状態としての区別である限りでしかない。意識の事実としての相違を超えて、観念に肯定・否定を加える意志の行為が、観念を「他の何らかのものに私が関係づける」という意義を得るのは何故かが説明されない限り、この区別が単なる言葉の上での区別にすぎないかもしれないとの反論に對

する答弁としては、ホッブスならずとも満足するわけにはいかない。偽を人間の責にのみ帰するという弁神論的配慮がデカルトを観念と判断とのかの区別へと動機づけたことは理解できても（そしてこれは彼の真理論を別の角度から評価する余地を生むが）、区別の事象的な必然性は「この哲学の体系的構成から出てこない」<sup>39</sup>のではないか。

真理の担い手についてのスピノザの見解はデカルト、ロックのいずれとも異なる。彼もやはり観念とロック的な心的命題との区別に意義を認めなかった。また彼が観念の真を口にする時には、デカルトのように観念は全くの無というわけではなくどんな観念を持つとも充実した意識の事実が成り立っているのだ、というつもりで言っているわけではない。——一般的に言えば、何らかの観念（心的命題を含めた）を持つことがその対象について知ることであるなら<sup>40</sup>、観念自身が肯定・否定を含むのはある意味で当然である。というのも、何かを知ることがそれが真であるという信念を、論理的に内含するわけではないが、或る仕方で含意するからである。オー・スチンの例を使うなら、「猫がマットの上に居る、しかし私はそれを信じない」という発言は、自己矛盾を犯していないし構文的な欠陥の故に無意味であるわけでもないが、明らかに馬鹿げている<sup>41</sup>。更に、物心並行論の命題により、観念を持つことと、その対象が精神の外に実在することが論理的に同時であるから、観念は常に既にその対象にいわば関係づけられているかの如き格好になり、従って観念はそれ自体でデカルト的な意志による肯定を含まねばならない

(E・II・49)。それ故観念と判断とを、ひいては認識問題に於て意志と知性とを区別することは出来ない(E・II・48, 49C)。スピノザの謂う観念とは既にして判断であり、それについて真偽が本来的に言わべきもののなのである。

そうであるなら、偽の存在が経験的に明白である以上、すべての観念は真である、という先の帰結は不条理として回避されなければならない。

### III

偽を正当に位置づけるべくスピノザがとった方策は、すべての観念は真であるという帰結を一旦は必然的として受け容れ、しかし無条件にではなく特定の相のもとで成り立つにすぎないと制限することであったように見える。彼はこれをます、「すべての観念は、神に関係づけられる限りで、真である」(E・II・32)と表現した。「神に関係づけられる」とは「神の中に在る」との謂である(E・II・33, 34)。彼の形而上学に従えば観念はもちろんのこと、およそすべてのものが神の中にあり(E・I・15)、神なる実体の属性の変状（「限りの神」として考えねばならないのだから、これでは何の限定にもならぬと思われるかもしれない。しかし証明論拠として引き合いに出されたのが、かの並行論の定理からの直接的な結果の一つ、「神の無限の本性から形相的に帰結するものは何であれ、神の観念から同じ秩序と同じ連結とをもって、神の中に想念的に帰結する」(E・II・

〔C〕であることから明らかなように、指示されているのは、「人間精神を構成する限りでの神」ではなく、無限である限りでの神、もしくは神の「無限知性」であろう。この限定の仕方から、無限知性にとつては、つまり自体的にはすべての観念は真であつても、有限知性としての我々にとつては必ずしも然らず、と考えられる。「……如何なる観念も不十全ではないし混乱していない、但し何らかの個別的精神に関係づけられる場合を除いては」(E. II. 36 dem.)。人間精神の中の或る観念だけが無限知性の中に在るのと同じ在り方をしており、そしてそのみが明晰判明に知覚され、他の観念は別の仕方で見前する。どのようにしてか。これが示されるなら、明晰判明な観念が、かつそのみが真である、と言えるわけである。

無限知性と人間精神とに於ける観念の在り方の相違が人間精神中の観念の知覚される様式とどのように関連するのかを究明する為には、明晰判明性の概念規定を手懸りにするのが適切であるように見える。というのもデカルトの場合がそうであつたように、これ、特に明晰性は何かが知覚される仕方に関する規定だからである。ところが不都合なことに、明晰判明性の定義的規定はスピノザの著作のどこにも見出されない。デカルトの語法は人口膾炙しているので改めて定義を挙げるには及ばない、とスピノザは考えたのかもしれない。彼にこうした思惑があつたか否かを決定する証拠は欠けている。

——スピノザが真理の明証説をデカルトから継承したといつても、他の哲学的道具立との関連の調整や独自の体系内での然るべき位置づけが必要となる限り、規則の含みが変わるのは当然である。規則の

そこで明晰判明の規定の究明をひとまず棚上げにして、偽の本性と発生の考察を先に済ませよう。これによつて「明晰判明」に別の光が投げかけられるかもしれない。

『エチカ』での誤謬論は先行する形而上学上の見解に強く制約されている。展開の爲の主要な道具立ての一つは、「人間精神は無限知性の一部分である」(E. II. 11 C) という汎神論的思想の一翻案であり、第二に、各属性の様態は、従つて観念もまた、自立した無限の因果系列をなすという思想 (E. I. 28; E. II. 9) である。

もし偽なる観念が在るとしたら(そして實際在るのだが)、それはどのようなものでなければならぬのか。先に触れたように、人間精神に於て真である観念は言うまでもなく、偽なる観念もまた神の無限知性にあつては真である。同一の観念がこのような仕方では真理値を異にするのであれば、人間精神中の観念を偽にするものは個々の観念に内在する性質ではありえない。即ち、「観念には、その故に観念が偽であると言われる所以の積極的なものは何もない」(E. II. 33)。そうであれば、偽は個々の観念の相互関係から生ずる、言い換えると観念の虚偽性は当の観念が人間知性に於て無限知性に於けるのとは異なつた相互関係に置かれていることに存する、と考えるより他ない。

基礎づけ問題の一部について、また真理の担い手に関して両者の間に生じた差異は既に見てきた。「明晰判明」の意味内容にも秘かな変更があつたと考えるのは不自然ではない。

スピノザは偽なる観念を呼ぶのにしばしば「毀損された (mutata)」と「混乱 (混雑) している (confusa)」という言葉をもってしている。この二つの言葉にも定義的な説明は与えられていない。またこの二つが明確に区別されて使われた例を見出すのも難しい。しかしこの術語の選択が慎重で適切であったことは、人間知性とこれを一部として含む無限知性との関係の考察から明らかになる。

無限知性と人間精神の関係は譬えて言えば、完成したはめ絵と未完のはめ絵とのそれである<sup>(23)</sup>。完成したはめ絵では個々の絵片が互いに結びついて意味を持った有機的全体を成している。現前する完全な全体の中で然るべき位置を占めることによって、すべての絵片は、それが何を表わすのかについて過不足なく理解され得る。他方、未完のはめ絵では、本来在るべきいくつかの絵片が抜け落ち、これによって絵片の連絡が処々途切れている。連結が如何に、またどの程度損なわれているのかに応じて、各絵片は絵として持つべき表現的意味を失なっていく。隣接した絵片と合わせて初めて何ものかの部分を表わしていると知覚されるような絵片は、隣接部分の脱落によって、その何ものかの部分であると捉えられなくなる。また全く孤立した絵片は、周囲に隣接した絵片を相対的に多く持つものに比べるなら、何を表わしているのかはるかに知覚され難い。——観念の場合にはこの連結は因果性によるのだから、連結の断絶は、観念とその原因或は根拠との結合が当の観念からは分からない、ということを意味する。こうした観念は恰も「前提を欠く結論のようなものである」(E. II 28 dem)。人間精神に於ける少なくとも一部の観

念は、この意味で不完全であり、言い換えると毀損されている。個別的な観念が相互の連関から切り離され孤立したものとすればなるほど、この毀損の度合は深まるであろう。前提を欠く結論は、偶々対象と「一致する」ことがあっても、真とは言われない。真理の意味をなすべき「一致」とは秩序と連結の同一性であり、即ち（スピノザにあっては）原因—結果、理由—帰結の関係全体の同一性だからである。それ故「……誰かが例えばペテロは実在すると言うが、ペテロが実在することを知らないなら、その思惟はその人にとって偽であり、たとえペテロが実在するにしても真ではない。ペテロが実在するというこの言明は、ペテロが実在することを確実に知っている人に対してのみ真なのである」(DIE, 69) <sup>(24)</sup>。

観念の毀損性は、人間が全自然の中の単なる一個物でしかなく人間精神を構成しない個物の観念が多数存在する、という事情に由来する。例えば外的物体について精神が毀損された観念しか持たないのは次のような次第である。我々の精神を構成するのは我々自身の身体の観念である (E. II 13)。従って我々が外的物体を知覚するのは、それによって触発された身体の「変状 (affectio)」の観念を通じてでしかない。ところで一般に身体は事物のあらゆる側面から触発されるといわけではない。そこで身体を触発する物体がまた身体に関係しない個体である限りでは、その観念は当の物体に因果的に先立つ別の物体によって触発されたと見放される限りでの神の中にあり、身体の変状の観念を持つ限りの神（人間精神）の中にはない。故に云々 (E. II 25 dem)。「エチカ」第二部の定理二四から三一

で(但し定理二六を除く)虚偽を論ずる際に、スピノザは同様の論法で押し通した。それ故虚偽は觀念の毀損性に基くかのような印象を受ける。けれども觀念は、その対象の中に含まれる(が身体を触発しない)特徴を脱落させた不完全性の故に直ちに偽である、と言われるわけではない。毀損性から区別されたもう一つの要素が必要なのである。

未完のはめ絵が未完として意識されていない時には、絵片の脱落により本来在るべき連結が断絶しているにも拘わらず、既存の断片のみで恰も完全な連結が成り立っているかのよう<sup>に</sup>解釈されている。この解釈を経て構成された連結は本来のそれを歪めたものたるざるを得ない。絵片は混乱して結合されているのである。——スピノザの挙げた例から察するに、觀念が“confusa”と言われるのに二つの場合が区別される。第一に、無限知性にあつては然るべき微表によつて区別されているものが、有限精神に於てはこれらの微表の認識が欠けている為に、精神がこれらを見かけだけの共通性に基づいて、或はこれらをそれとして同定するには不十分な微表によつて一つのものへと不当にもまとめ上げてしまう場合。このように混雑して形成される觀念の普通に見られる例が一般名辞(「人間」・「馬」・「犬」等)であり、その極が「有」「事物」「或るもの」といった所謂超絶的名辞である(E. II. 40 S. 1)。第二に、原因の真なる認識が欠落している時に、別のものが原因としてこじつけられ或はとり違えられると、觀念は混乱したものになる。自由の意識はこの典型である。スピノザによれば「人間は自分の行為を意識しているが、それ

を決定する原因を知らない」(E. II. 35 S. ; cf. E. III. 2 S.)。自分の行為が何に依存するのかわからないだけであるなら誤りに陥いつていることにはならない。けれどもこの無知を埋め合わせるのに自由という「単なる言葉であつてそれについて如何なる觀念をも持っていないもの」を行為の原因として持ち出すが故に、またその時に偽になる、というわけである。

この二つの場合、觀念と対象との間に「秩序と連結の同一性」という意味での「一致」が成り立っていないことは明白である。またいずれに於ても、認識されるもの自身に属すると見做さるべきもの(上の例では、個物相互の区別微表、行為の本当の原因)が、そのものについて否定されている。このような否定を、ものに元来属していない何かをその当のものについて否定するという本来の意味での否定から区別すべく、「欠如」と呼ぶなら(G. IV. 129)、「偽は不十全な、即ち毀損され混乱(雜)した觀念が含む認識の欠如に存する」(E. II. 38)と総括することが出来る。

觀念の毀損性が總じて世界に於ける人間の存在論的位置の特殊性に条件づけられているのに対し、混乱(雜)の少なくとも一部が如何に、またどのようなものとして生ずるかは、個々の人間の世界に対する関心、或は実践的な関わり方によつて規定される、と言えるであらう。これは大多數の偽が普遍性を持たない、という事情に呼応する。例えば、人間のどのような在り方に馴れ親しんでいるか或は関心を抱くかに応じて、「人間」という一般名辞の内容は「直立する姿の動物」であつたり、「笑う動物」であつたり、また「理性的動

物」であつたり、等々となる。「このようにして他の事柄についても、自分の身体の状態に応じて各人は事物の一般的表象像を形成するであらう」(E. II. 40S1)。或は「各人の習慣が身体に於て事物の表象像を秩序づけていたのに応じて」(E. II. 18S)、事象的な関連のない二つの觀念が結合される<sup>28)</sup>、というわけである。偽なる觀念がこのように身体の状態・習慣に規定されているとの洞察は、一般に偽が安定性・永續性を欠くという周知の事情をそれなりに巧妙に説明するものといえよう。

この洞察は更に我々を興味深い点へと導く。認識の問題と生活實踐、道德の問題との結合がこの洞察に於て動機づけられるのである。

觀念の偽は総じて、身体が外的事物との間わりの中にあり、これによつて条件づけられていることに由来する。「……精神は自然の共通の秩序から事物を知覚する場合には、つまり外的に、事物との偶然的な出会いから決定されてこのもの・あのものを観想する場合には、自分自身や自分の身体、また外的物体について十全の認識ではなく混乱した認識しか持たない」(E. II. 29S)。觀念の偽は認識に於て精神が外的に決定されていることと、ひいては人間の生の受動性と相關するのである。しかしこの受動性とは、逆説的に聞こえようが、身体の外的事物から受ける触発が相対的に僅かである、との謂に他ならない。精神は身体の変状、つまり刺激された状態の觀念によつて、身体及びこれを触発する外的物体を、またこの觀念の觀念によつて自己自身を知覚する。觀念が毀損されているのは、身体を直接に

は触発しない外的物体(の側面)があるからである。觀念の混乱は、一定の僅かな外的事物からの触発によつて比較的永續的にされた身体の状態に基づく。それ故、觀念の毀損性が回復される為には、身体はより多く触発されねばならず、言い換えればより多くの事物とより多面的に交わらねばならない。混乱の要因を減らす為には、身体がその惰性的な状態から脱却せねばならない。一言で言うなら、我々は自らの活動能力を増し能動的になるべきである。勿論人間が全自然の中の有限的な一個物にすぎない限り、身体が外的決定から全く免れるようになることは原理的に不可能である。その意味で偽の発生因は常に残されている。またこのような仕方では能動的になることが認識の眞理性を直ちに保証するものであるかについても問われる余地がある。しかしより一層能動的なる生への移行によつて精神は少なくとも、その視野を拡大し固定的な見方、偏見から自らを解放するであらう。知性の改善は生活の改善と相俟つてのみ果たされ得るのである。そしてこれが『知性改善論』の出発点の洞察だったのである。

けれども——これはスピノザが気がついていたにも拘わらず、彼が眞理認識と人間の能動的生との關係を前面に押し出した為に隠されてしまったので、ここで殊更強調されねばならないのだが——偽は精神のもつぱら消極的で受動的な所産にすぎぬわけではない。認識の單なる不完全性或は情報の不足に停まるなら、それは部分的な無知であっても偽ではない。知られていない何かを主張しないからといって偽の咎を受けるいわれはないからである。だから「知らな



いということと誤まるということは異なる」(E. II 36 dem)。こうした部分的認識の範型が感覚や想像、即ちスピノザの謂う「表象(imagatio)」もしくは「第一種の認識」である。「精神の表象がそれ自体で見られるなら如何なる誤謬も含まない」(E. II 17 S)のは、単なる表象はたしかに部分的無知(例えば自己の原因の認識の欠乏)を含んではいるが、表象は事物の像を与えるに停まり、事物について何かを肯定するまでに至っていないからである。第一種の認識が偽の原因であると言われるのは(E. II 41)、認識として不完全であるにも拘わらず、しかもこの部分性がそれとして認知されていないが故に、表象内容をもって全体的で完全な認識であると主張されるからであり、またその時にである。

無知がもつばら消極的なものであるのに比べるなら、實在しないものを實在すると主張する思惟は積極的なものである。自覚されない無知が純粹な受動性に停まるのに対し、偽は精神の能動性の発露と見做され得る。但しこの能動性は、受動的であるが故に余儀なくされた能動性である。観念の混乱は、精神が、無秩序な多様として自己に現われるものを秩序あるかの如き統一へと、不完全なものを完全であるかの如きものへともたらず解釈によって生じた。精神をしてこのような解釈へと駆り立たしめるのは、無秩序なもの・不完全なものを自らの意の尽になるものへ変えようとする理論的或は実践的な関心である。この関心をもともと欠いている存在者は、与えられたものに順応しうるのみであり、振る舞いに於て失敗することはありません誤りを犯すことはないであろう。もちろん解釈が誤解で

ある限りで、関心は認識に濁りを持ち込むものでしかない。けれども無秩序・不完全性をそれとして単に放置するよりもむしろ誤解を犯すことを選ぶのは、人間精神の偉大さの証しである。知性が改善される可能性もまた、完全なものを求める精神のこの関心に基づいているのである。

(未完)

#### 注

スピノザ・デカルトからの引用・参照箇所の指示は次の要領をもって本文中に挿入する。

スピノザのテキストは Gebhardt 版全集 (Spinoza Opera) を使用した。『エチカ』は E と略記し、部 (ローマ数字)、定理番号、証明 (dem.)、定義 (def.)、公理 (Ax.)、系 (C.)、備考 (G.) を必要に応じて添える。『知性改善論』は DE と略記し、慣用のパラグラフ番号を、この二著以外からの引用ではテキスト (G.) の巻数 (ローマ数字) と頁数のみを記す。

デカルトの場合には、Adam & Tannery 版 (AT) の巻数と頁数を記す。邦訳は、スピノザについては畠中尚志訳 (岩波文庫)、高桑純夫・森啓・井上庄七訳 (河出書房)、工藤喜作・斎藤博訳 (中央公論社) を、デカルトについては白水社版著作集を参照、絶大な教示に与ったが、指示は一切割愛した。

なお引用文中の傍点は引用者によるものである。

- (1) Cf. Doney, W.: Spinoza on Philosophical Skepticism, in: *Spinoza, Essays in Interpretation* (ed. by Freeman, E. & Mandelbaum, M.) pp. 153-155.

- (2) スピノザは思惟と延長が別箇の実体に属することを否定するが、両者が実在的に区別されること迄を否定するわけではない(Pl. I. 105)。というのも彼にあつても思惟の属性と延長の属性は、一方が他方なしに明晰判明に知解されうる(Cf. AT, VIII—1, 26)という関係にあるからである。
- (3) このことは循環に関する議論に先立つてなされた“*cogito ergo sum*”の解釈に於て既に示唆されていた。スピノザがこの命題を、大前提が隠された推論ではなく直接的確実性の表現であると正当にも解した後で、これを“*ego sum cogitans*”に書改めた時(G. I. 144)‘デカルト的自我の遂行的な、或は自己措定的な性格は“*ergo*”の消失と共に喪われてしまう。この性格によつてデカルトの自我は神といわば張り合うような位置を保持していたのだが、かかる改釈を経るなら、神の中に在りかつ神を通じて概念される様態としてのスピノザ的自我への移行が容易になるのである。
- (4) 清水禮子『破門の哲学』(みすず書房) 一二二頁参照。
- (5) これによつて「私は思惟する、故に私は在る」はスピノザでは第一の認識の座から下ろされる。が同時に、デカルトに見られた第一の認識と明晰判明知の規則との関係についての少なくとも叙述上の不透明さ——即ち、前者から後者が引き出されたにも拘わらず前者が真であるのは後者に依るという一種の循環、及び前者から後者への移行は不当概括の誤謬ではないかとの疑惑——も解消されるのである。
- (6) 既述したように、ひとたびこの事実がそれとして認められるなら、神の存在論的証明は妥当となる。それ故この問題の核心は証明の形式にあるのではなく、我々が持っている或は持ち得る神の觀念が明晰判明であり得るか否かの検討に存する。カントの存在論的証明批判の要諦は、またヘーゲルがこの証明の復活に腐心したのも、まさにここにあった。Cf. Henrich, D.: *Der ontologische Gottesbeweis*.
- (7) 物体の存在証明に於ける感覚の役割については、村上勝三、「デカルト哲学における「感覚」の問題」(日本哲学会編『哲学』第30号(一九八〇年)所収を参照。
- (8) この意図は忠実な祖述たるべき『デカルトの哲学原理』にすら垣間見ることが出来る。スピノザによつて明晰判明知の規則を自然学的認識に発動する為に感覚能力に間接的にであれ訴えねばならぬということは、耐え難い醜聞であつたに違いない。彼はこの著作で物体の存在証明を行なうのに、感覚の傾向性ではなく、感覚の原因の明晰判明な認識と明晰判明知の規則とを論拠にしたのである(G. I. 179)。
- (9) Berkeley, G.: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, § 8. 彼の觀念の類似性の原則の分析は‘Cummins, Ph. D.: Berkeley's Likeness Principle, in: *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, (ed. by Armstrong & Martin), pp. 353—363.
- (10) Berkeley, op. cit. § 30.
- (11) もちろんスピノザは物体的世界(様態)の実在性が感覚的経験によつても確証されることを否定しない。Cf. Parkinson, G. H. R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 158.
- (12) この内的特徴が何であるかをスピノザは説明していない。為に解釈が多岐にわたる余地がある。例えばロビンソンは確実性と明晰判明とを挙げるが(Robinson, L.: *Kommentar zu Spinozas Ethik*, S. 253)‘パーキンソンは、(a)觀念の内的整合性、(b)觀念が認識の一事例であり偶々真なる言明から区別されること、(c)明晰性、を指摘し、判明性が内的特徴であるかについては疑義を呈している(Parkinson: *op. cit.* 131, 133)‘。後述するように(第V節)、私は明晰判明性に加えて觀念の完全性と整合性(これを十全性と呼ぶ)も内的特徴に数えるが、両者にはいわば次元の相違があると考えるので並置しない。また確実性と明晰判明性とを、同じ事象を指

す異なる名前にすぎないと見做す。

- (13) この命題は「結果の認識は原因の認識に依存しこれを含む」(E. I. Ax. 4)なる公理だけを証明論拠とし、スピノザのその他の形而上学及び認識論の道具立てから独立している。該公理からこの命題が「明白である」かどうかは、既にスピノザの友人が問題にしていた(G. IV. 302)。他方この命題は、真理論・心身問題等に対してだけでなくスピノザ哲学全体にとって決定的に重要な意義を持っている。この命題の体系に対して持つ意義の解明、証明の批判的検討は、例えばBaker, H.: Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics (II), in: *Studies in Spinoza* (ed. by Kasher, S. P.), pp. 123-135を参照。) 思ふに、物心並行論の命題は体系内で成功的に証明され得る一定理ではなく、体系の根本構想を支えるような、また多くの事柄についてその説明の秘かな基底をなすような一思想と見做さるべきであろう。この命題に様々な角度から光をあてる作業はここでは割愛せざるを得ない。
- (14) ロビンソンはこの公理の原型が「結果の真なる認識云々」であったのに『エチカ』では「真なる」が故意に落とされたことを指摘している。 Cf. Robinson: *op. cit.* S. 86f.
- (15) 同種の不都合を更に挙げることが出来る。観念を持ちながらそれに気がつかないことはあり得ないのだから、物心並行論が成り立つ限り、未知の真理の発見は、それ故また知識の進歩もあり得ない。我々は存在しない事物については如何なる観念をも持たない、従つて或る事物が消滅すると同時にその観念も消滅する。論理法則のような事物について語っていると見做されないう命題はどう考えるべきか、等々。これらについては後の第VI節で断片的に触れるであらう。

- (16) Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*, (ed. by Fraser, A. C.), Book IV, Chap. I, § 2

- (17) *ibid.*, Book II, Chap. XXXII, § 1

- (18) *ibid.*, Book II, Chap. XXXII, § 6

- (19) これは後のラムジの所謂真理余剰説に繋がる論点である。

- (20) 所雄章、『デカルト・II』(勁草書房) 一六二頁。

- (21) これを示す箇所をいくつか拾い出すと、次の通り。「概念、即ち観念、つまり主語と述語との結合」(DE. 62)。「観念は画板の上の絵のように點せるものであつて思惟の模様、つまり知解する働きそのものではない、と考えるのであれば云々」(E. II. 43 S.)。「思惟を面に貶めなくて頂きたい。どういふのも私は観念と云ふこと、眼底に、或はこゝ言つてよければ脳の中央で形成される表象像とは解せず、思惟の概念であると解するかである」(E. II. 48 S.)。

- (22) Austin, J. L.: *Philosophical Papers*, p. 63f.

- (23) この比喩は、Parkinson: *op. cit.*, p. 124からヒントを得た。勿論この比喩では観念が精神の活動であるという面が表わされていない。

- (24) この例は言語表現(文)自身を真理の担い手とすることは出来ないというスピノザの見解を支える論点の一つと見做され得る。この反面として、精神の中では観念が正しい秩序にありそれ故真であるにも拘わらず言葉へ齎されることによってこの秩序が損われて表現される場合は、つまり言い間違ひや「事物を正しい名前と呼ばぬ」ことによる虚偽は、その科が軽減される。スピノザによれば「大部分の誤り」がこれを原因としている(E. II. 47 S.)。なおスピノザに於ける言語と真理との関係については次の論争が興味深い。Savan, D.: Spinoza and Language, Parkinson: Language and Knowledge in Spinoza, Fijisstad, G.: Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics, *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, (ed. by Grene, M.) に所収。

- (25) 以下では煩雑を避ける為に「混乱」という語を上で区別した二つの意

味と一緒に込めて使う。

(26) 但しこの引用のもとの文脈で話題になっていたのは偽ではなく所謂観念連合である。