The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	スピノザに於ける真理の明晰判明性(下)
Author(s)	藤澤, 賢一郎
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1981, 7, p. 25-50
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/3747
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（下）

藤　澤　賢　一　郎

Ⅰ．デカルトの循環の止揚
Ⅱ．真理と実在
Ⅲ．偽の本性と発生（以上，『年報人間科学』，第2号，1981年所収）
Ⅳ．十全的観念と真理整合説
Ⅴ．観念の明晰判明性
Ⅵ．スピノザの真理明証説の批判的吟味（以上，本誌）

スピノザに於ける真理の明晰判明性（下）

Ⅳ

偽が観念の毀損性と混雑乃至は混乱性という性格から成るのであれば，真はこれとは反対の性格によって特徴づけられる，と考えるのは自然である。ところでこの反対の性格とは明晰性と判明性であろうか。デカルトは明晰を基礎にして判明を定義し[1]，その各々に曖昧と混雑とを対置させた。スピノザでも明晰・判明と毀損・混乱とが夫々概念的な対をなすと期待されるかもしれない。少なくとも「各事物に含まれている多くのものに何らの区別もなしに一度に注意を向ける」（DIE. 63）ことから生ずる混雑性は，デカルトの判明性の論理的反対であるように見える。けれども日常的語法から，またデカルトの与えた定義から類推される限りでの明晰性は，毀損性と対当をなすとは考えられない。その上総じてスピノザには「明晰」と「判明」とが有意義に区別をされた或は区別され得るであろうような言葉使いや例が見出されない[2]。後に（第Ⅴ節）この点に立ち帰るが，私見によれば毀損・混乱と意味に於て対をなすべきは，明晰・判明ではなくて完全性乃至は全体性と内的整合性である。この配慮がスピノザをして，真なる観念を表わすのに「十全的（adaequata）」なる語を選びとらせたのではないか[3]。

“adaequatio” という語は真理の伝統的定義でも用いられ，その時には「一致（convenientia）」と大略同義である。しかし「真なる観念」という語を使う時には一致という「外的徴表」を，他方真なる観念と共外延的な観念を殊更 “adaequata” と呼ぶ時には「内的徴表」，「観念それ自体の本性」に関連するものを考えている、と彼が言う時には（E.II. def. 4；G. IV. 270）明らかにそうではない。

デカルトでは対象の中にある「およそすべての特性」の認識を含んでいるものが「十全的」と称される（AT. VII. 220）。これはスコラの語法の踏襲である[4]。十全的認識は明晰判明でなければならない（従って真である）が，この逆は必ずしも言えない。例えば神について人間が持つ観念は明晰判明であるが十全的ではありえない（AT. VIII-1, 26）。のみならず総じて，全知の神ならいざしらず，人間はその知性の有限性の故に，事物を明晰判明に知覚できても十全的には認識しえないであろう。しかし認識が真である為には明晰判明性という徴標だけで十分だ，というわけである。――スコラとデカルトに通暁していたスピノザがこの

語法を見遁した筈はない。この語法に然るべき修正を施して彼は,「真理性」「十全性」「明晰判明性」をば同一のものの三つの側面を表わす名としたのではないか。そして十全的観念ということで，対象のすべての特性を想念的に含むことに加えてこれらの特性が内的に整合的に結合されているものと解されるなら，十全的観念は秩序と連結の同一性という意味で対象と一致する観念，即ち真なる観念であるということは殆ど自明である。

けれどもそうだとするとスピノザにあっては，ある事物についての絶対的に包括的という意味での十全的観念は，人間精神にとってデカルト哲学に於ける以上に不可能であるように見える。その観念は当の事物の観念として単一であると同時に，たとえ潜在的にであれ，およそすべての事物の観念を含んでいなければならないであろう。言い換えれば，個別的対象の十全的認識は同時に世界全体の認識たるべきである。延長的事物も観念も夫々無限の因果系列をなし，結果の認識は原因の認識を含まねばならないからである。無限である限りでの神が持つ観念はたしかにこうしたものである（E. II. 3, 4)。しかし人間精神の中にあるすべての観念はこの意味で十全的ではないし（これは経験に訴えるだけで明らかである），従って（十全的観念と真なる観念とが共外延的であるなら）真ではない。また十全的観念を持ち得ない。さもなくば有限な人間が，少なくとも知性の点で，無限である神に匹敵しようからである。

ところがスピノザにとって,「我々が実際に真なる観念を持つ」(DIE. 33)こと，それも唯一つではなく複数持つことは自明であった。そしてこれは当然である。人間には原理的に到達し得ない真理がありかつそれのみが真理であるというのであれば，およそ真偽の意味内実が喪われてしまう。一般に「真」「偽」という語を有意味に使用しうる為には，真なる認識を既に持っていなければならない。というのも真理と真なる観念との関係が例えば白さと白い物体とのそれに同じであるなら (G.I. 247)，白さについて語る時にはそれが拡がりを持つものであること，従って白い物体の白さであることが前提されておりそれ故白い物体の観念を持たねばならない，というのと同様のことが真理についても言えるからである。

それではこの要求を,「真なる観念」と「十全的観念」とが同じものを名指すというスピノザの語法に調和させる為には，十全性を完全性・整合性と解する我々の解釈を棄てるべきなのか。そう結論するには早すぎる。

ジョアキムの強い整合説的なスピノザ解釈は我々を当惑から解放してくれるように見える。彼は言う,「究極的に真であるような観念は唯一,『神の無限なる観念』である。この観念が真であるのは，それ自身の中で一切の『観念』を支えているからである。この観念は己れの『対象』である。……そしてその真理性はその実在性或は完全性であり，自足性である。従ってその真理性は対象に依存するのではなくそれ自身の内的本性に依存するのである。この

観念が真であるのは内的に実在的・整合的・十全的だからであり，その外にある何かと『一致する』からではない。」[5] 勿論ジョアキムとしても，我々が真なる観念を如何なる意味でも持たないと認めるわけにはいかない。人間精神の中にある個別的観念は，神の無限な観念の非自立的な部分として，包括的な整合的な体系に於てのみその存立と内容とを得る。部分的な観念は神の無限な観念が織りなす体系に矛盾することなく収まる時に，いわば派生的に真である。その上彼は「十全性もしくは真理性」に程度の差を許容する。「……神の思惟の全体が何らかの意味で有限精神の思惟に包括される限りで——丁度その程度に，その思惟はたとえ有限精神の思惟としてであれ，十全的乃至は真である。」[6]

後のスピノザ像に大きな影響を与えた魅力にとむこの説明はしかし，ジョアキム自身の思想の表明ではあっても，スピノザ解釈としては明らかに穏当を欠く。——まずスピノザの発想は，神の無限な観念のみが「究極的に」唯一真であるという思想とは似て非なるものである。たしかに彼の方法論には「すべての観念を一つの観念へと還元する」（DIE. 91）という考え方が含まれている。この唯一の観念が，神について人間が持つ観念であることは疑いを容れない。この観念の対象たる神がすべての個物に対して存在論的優位を持つことも認められてよい。しかしだからといって真理性に関して（但し完全性に関してではなく）この観念と他の真なる観念との間に序列がつけられると考えるのは奇妙である。仮に真なる観念から正しく演繹された別の真なる観念はその真理性の程度に於て前者に劣るというのであれば，極めて長い演繹過程を経て得られる結論はそれだけ真理性に乏しいということになろう。これはジョアキムの真意ではあるまい。そもそも真理に程度の差を許すという考え方自身に無理があるのである。真理概念が一致から構成される以上はそこには程度の差はあり得ない。なるほど日常的には「よりよく一致する」という言葉使いがなされる。しかしそれは，一致を実物とその絵との間に成り立つ像としての類似性に解した上での発言であるか，「一致しない点よりも一致する点の方が多い」を簡略化した言い回しであるかのどちらかであろう。そしてジョアキムもこのいずれかの意味で真理の程度を語るわけではない。彼がこれを口にしえたのは，「部分的な」個別的観念が対象と，秩序と連結の同一性という意味で「一致する」のは不可能だと見えたので，一致を真理の構成契機から追放し，他方で十全性に程度の差を認めるのはもっともらしいと見えたからである。だが一致の追放は，同時に「真」なる語を保持しようとする限り，スピノザの実在論を廃棄せずには為され得ない。また十全的認識が対象の一切の特性を含むとして解される限り，十全性にも程度の差は許されず，これに「より近い・より遠い」と言うのが正確な語法であろう。そして全体性が数多性の延長線上にあるのではなく後者とは独立の概念であるように（カントのカテゴリーの三分法），十全的観念は十全性に近い観念からきっぱりと区別されねばならない。

次にジョアキムがスピノザに帰した真理基準は役に立たないことが指摘さるべきである。

ジョアキムに従って個別的な観念の真理基準が「完全な思惟の体系の中で概念される」ことであるなら，この基準が有効に働く為にはこうした体系が人間精神に現に与えられていなければならない。しかしこれは元々不可能だとされていた。整合的で全体的な体系は人間精神に完成した形で現前するのではなく，我々はそれを目指して努力するのだ，というのであればもっともらしい。そしてこれはスピノザの思想であった。けれどもこれが真理の基準と結びつけられると，完成した体系との関係で生成途上の体系の「真理性」が疑問に付せられ得るので，個別的観念の真理基準は安全性の保証を欠くという結果になろう。

最後に，真理の自証性というスピノザの確信は，個別的観念の真偽を全体的で完全な体系との整合如何によって判定するという発想と直接に繋がらないだけでなく，差し当ってはむしろこれを排除するのである。整合性が思惟の連関であるのに対し，彼が真理の基準とした明晰判明性はそうではない。「真なる思惟の形相は，他の思惟との関係なしに，当の思惟自身の中に在らねばならない」(DIE. 71) とされていたからである[7]。

何らかの意味であらかじめ出来上った体系を引き合いに出すのが適切ではないとするなら，十全的観念を確保するのにどのような途が残るのか。何かが先の意味で十全的に認識され得るとしたら，それは如何なるものでなければならないかを考えてみよう。認識の不十全性は，個別的観念が無限の因果系列中の一項であるのに，全自然の単なる一部でしかない人間精神は観念をそれが置かれているこの秩序の中で捉えることが出来ない，という事情に由来した。そこで同時に系列中の一項として概念される時にのみそれとして把握されるもの，即ち個物は，十全的には認識され得ない[8]。しかし，(a) 単なる一項ではなく系列の各項すべてに現前し乃至は含まれており，しかもその概念としては一であるようなものであれば，(b) または何らかの仕方で自己完結的で他の項に因果的に依存しないものがあるとしたなら，それは十全的に認識される可能性がある。

(a) 前者はスピノザが彼の謂う「第二種の認識」，「理性」の対象としたものである。「すべてのものに共通で全体に於ても部分に於ても等しく在るものは，十全的にしか概念され得ない」(E. II. 38)。こうしたものは人間身体にも含まれているから，「人間精神を構成する観念の対象は身体である」(E. II. 13) という定理によって，精神にはその観念，即ち「共通概念」がある。共通概念は「個物の本質を説明しない」(E.II. 44 C. dem.) という点では，先に（第Ⅲ節）偽なる観念の例としてひき合いに出した一般概念と同じである。しかし事象的な関連に基づかない徴標を通じての混乱した結合から成る一般概念と違って，共通概念が真であるのは，神の無限知性（全体）に於ても人間精神（部分）に於ても同じ在り方をしており，このことだけから対象との一致が保証されるからである。スピノザが共通概念の対象として挙げているのは延長と運動・静止であるが (E.II. Lem. 2 & 38 C)，周知の通りこれ

らはデカルトによって明晰判明に認識されるものとされていた。共通概念はまた十全的である。個別的な物体的事物の形状や運動の如何は先行する原因によって限定される，が延長或は運動・静止の何は原因によって説明されるわけではなく，むしろその観念は因果性の概念自身を構成する契機であり，従って原因の認識の欠乏による毀損性は，それ故混乱もまたあり得ぬからである。共通概念は延長するものそれ自身とその秩序とを論理的に可能なもの（そしてスピノザの体系にあっては必然的なもの）とするのである。

かくて共通概念は真なる観念と十全的観念の夫々の外延に含まれており，明晰判明な観念の外延の一部でありうる[9]。

(b)　『知性改善論』で見られる別の型の議論からも差し当って同様の，しかしつき詰めればそれ以上に至る結論が引き出せる。――「もし観念が最も単純な事物についてのものであるなら，それは明晰かつ判明でしかあり得ないであろう。というのもそうしたものは部分的にではなく全体的に知られるか，全く知られないかのどちらかでなければならないであろうから」(DIE. 63)[10]。単純なものの観念が明晰判明であるというのはもっともらしい。少なくとも，明晰であるならデカルトの判明な知覚の定義の要件を満たすであろう。またこうした観念は対象をその全体に於て想念的に含むのであるから，十全的であることも明らかである。

しかし肝心なのは，スピノザの体系的な枠組の中で，とりわけ事物と観念が夫々無限の因果連鎖をなすという思想との関係で，何がまた如何にして単純なものとして措定され得るかであろう。「最も単純な事物」の資格を具えたものとして直ちに思いつくのは，一切の物体の究極の構成要素であるような微小粒子・形而上学的アトムであろうが，これはスピノザの体系には収まらないし，明晰判明な観念の対象ではあるまい[11]。謂うところの単純性は延長の量の単位もしくは可分性に関するのではなく，むしろ観念の産出関係に即して言われるものであろう。これは球の概念の構成を例にとって真偽を論じている箇所（DIE. 72）から裏書きされる。球は例えば，半円をばその直径を軸にして回転させることから生ずる，として概念される。球のこの観念は真である。またこの観念が複合的と見做される限り，その要素となる観念もまた真であろう。しかし半円の回転がそれだけとして見られて，球の概念に，もしくはこの運動を規定する原因の概念に結合されていない時には，半円の回転という観念は偽である。というのもこの観念では半円の運動が肯定されているが，直径を軸としての回転は半円の概念それ自身の中には含まれていないし，またこの運動を規定する原因の観念から生じたものでもないからである。このように半円の回転という観念はどう見做され解釈されるかに応じて真なる観念の一部をなしたり偽なる観念であったりする。この観念が複数の解釈を許容するのは，それが合成されたものだからである。しかし球の観念の要素をなすと見られる単純な観念については，与えられた解釈に応じて複合観念の真偽が決定されるとい

う今の脈絡では，解釈の選択の余地はない。「ここから，例えば半円・運動・量などの単純観念のような，単純な思惟は真でしかあり得ないことが帰結する。これらの観念が含む肯定はどれも，それらの概念と合致しそれを越えることはない」(DIE. 72) からである。

ここに明らかなように，真偽と相関する単純—合成は，観念の形成という観点からの区別である。そうであるなら，半円の観念が単純であるとは球の観念の構成と相対的に言えることにすぎない。半円もまた，円の観念，中心を通る線分の観念，切断の観念とから複合されている，等々として概念される。同様に円の観念についてもその「最近接原因」(DIE. 95) が，また運動の観念も量の観念を前提するとして (ibid. ; G.IV. 7 f)，考えられる。してみると他のものとの関連なしに「知性が絶対的に形成する」(DIE. 108) ものは，量の観念である。それも同じ類に属する他のものによって限定されたとして概念されるような定量であってはならない。だから「最も単純なもの」とは，他のものを限定するが自らは限定されないもの，原因ではあるが結果とはならぬもの，その観念が「無限性を表現する」(DIE. 108) 量であり，これは延長の属性に他ならない。——これが正しいとするなら，同様の理由で思惟の属性も，ひいては人間に認識不可能とされた無限に多くの他の属性も，最も単純であるということになろう。即ち「全体的に知られるか全く知られないかのどちらか」のものとは，神なる実体の諸属性であり，前者に属するものが思惟と延長である。

真なる観念がひとたび確保されるなら，これに基づいて真理認識を拡大する途もまた拓かれる。明晰判明な観念からは明晰判明な観念のみが，十全的観念からは十全的観念が「帰結する」ことは「明白である」から (G. IV. 188 ; E.II. 40)，(a) 共通概念や共通性質から「演繹される」ものは真である (E. V. 12 dem. ; E.II. 44 C 2 dem.)。(b) 単純な観念から複合される観念もまた真である (DIE. 64)。——演繹或は単純観念の複合が如何に行なわれ，結果的にどのような体系が得らるべきなのかは，スピノザの真理思想の究明にとって重要であるが，ここでは十全的観念が確保され得ることを示すのが目的なので，一切割愛せざるを得ない。

最後に神の観念に触れておこう。この問題的な観念について述べらるべきことは多いが，目下の連関ではそれが十全的であるか否かを確認すれば十分である。そしてスピノザがデカルトの循環を破棄しようとした時用いた論拠が神の明証的観念の可能性であったのだから (第 I 節)，この確認を避けて通るわけにはいかない。

この点に関するスピノザの処理は一見すると安易である。彼は神の観念が十全的でしかあり得ぬことを定義によって保証しようとしたのである。——神は「その夫々が永遠かつ無限の本質を表現するような無限に多くの実体」(E.I. def. 6) として概念されねばならない。今日「実体」という言葉で普通に考えられているのは，様々な可知的性質乃至は「属性」の担

い手でありそれ自体では不可知なもの，であろうが，スピノザにあっては全く異なる[12]。「実体ということで私が理解するのは，それ自体の中に在りかつそれ自体によって概念されるもの，即ちその概念を形成するために他の事物の概念を必要としないものである」(E.I. def. 3)。神は実体を定義項として持つが故に，その観念はあらかじめ毀損性を免れている，というわけである。その上この定義の形成に際しては神と通常の事物との相違が顧慮されている。人間精神中の個物についての不十全な観念は，それのすべての原因と特性とを含むとして意識されるわけではないが，それでもまさにその個物の観念であろうとしているし，またそう理解され得ねばならない。何についての観念であろうとしているのかが当の観念自身から理解されるが故に，それは偽である，つまりそのものの観念ではない，と言うことが出来るのである。これに対して神は「一切の原因を排除すること」，またその観念から「すべての特性が結論される」ということが，神の定義の条件をなしている（DIE. 97)。かかるものとして概念されているのでなければ，それは神の偽なる観念と呼ばれることすら出来ない。というのも神の観念であろうとしていないものを神の偽なる観念と称すること自体が，四つの直線で囲まれた図形を円と呼ぶのと同様に，「事物を正しい名前で呼ばない」誤謬（E.II. 47S）だからである。

もっとも神の観念が要求に応じて十全的でしかあり得ぬように実際に形成されているということは，証明を要する事柄である。要求に適う仕方で神が定義されているのであれば，一緒に与えられた然るべき道具立てを用いて，神の観念に含まれる一切を帰結させ得る筈である。演繹が，何らかの仕方で終りとして確認される地点迄完全に遂行されるなら，この点から振り返って最初の神の観念が十全的であったと言うことが出来る[14]。体系の展開過程はそれ故，神の観念の十全性の，従って真理性の証明過程である。

さて我々の予想に従って十全的観念・真なる観念・明晰判明な観念が共外延的であるなら，神の十全的観念はその体系的展開に先立って明晰判明として意識されている筈である。しかし神の観念が明晰判明である（と仮定しよう）にも拘わらず，その真理性が改めて演繹的に証明されねばならぬとしたら，それは真理の自証性というスピノザの根本思想と真向から対立し，明晰判明性は真理基準として役立たぬことを物語るのではないか。――この不首尾はスピノザの謂う「第三種の認識」，「直観知」をひきあいに出すことによって，見かけ上のものとして退けられるかもしれない。例えば次のような推測が可能であろう。『エチカ』には少なくとも一部の定義や公理として第三種の認識が姿を見せており，従ってこれらを使って証明される定理も直観的認識に媒介されていると考えられる。しかしそうした定理を含めて，進行が演繹的推論によって為される限り，定理は全体として第二種の認識の表現である[14]。この進行にあっては，「絵画に於けるように一目で見られるべきこれらすべての事柄」(G.I. 141）が幾何学的秩序に沿って順を追って個々別々にしか現われ得ない。それ故，『エ

チカ』が神の一なる観念の展開として見做さるべきであるなら，個々の定理の真理性がたとえ明証的であっても，そのことは直ちに体系内部での神の観念の明証性を意味するわけではない。しかるに直観知はこれらの定理を含め，神の観念の全内容を何らの分節なしに一挙に捉える。神の観念が明晰判明であるのは第三種の認識に於てであり，そしてそこでは明晰判明性は観念の真理基準として機能しうる。勿論第三種の認識の全内容をその直観性に於て表現し伝達する手段は人間に欠けているので，スピノザは次善の，しかし可能な手段の中では最善の策として幾何学的秩序による叙述方式を採ったのである。と。

この一連の断言は臆測に臆測を重ねたものにすぎず，胡散臭さを多くつきまとっている。しかし主張が説得力を持つ為にはスピノザの認識論の詳細に立ち入る必要があるので，ここでは断言のまま放置せざるを得ない。

V

観念の明晰判明性は如何にしてその真理性の徴標でもありうるのか。これが我々の課題であった。手懸りとなるべき明晰判明についての定義的説明をスピノザは与えていないので[15]，我々は迂路をとることを余儀なくされた。即ちまず偽なる観念があるとしたなら，それは観念自身に於て如何なる性格を具えているべきかを考え，毀損性と混乱性をとり出した。毀乱し混乱した観念がその対象と一致しないということは，この考察の仕方自身から言えることであって，我々がこうした観念とその対象との不一致を知覚できる――これは再三述べたように不可能である――からではない。これとは反対の性格（十全性）を持つ観念が真であることも明らかである。そこで次の段階の作業は何が，如何なる理由で十全的に知覚されるのかに集中された。十全性と不十全性は観念自身のあり方，論理的性質を示すものであり，観念と精神の外なる対象との一致・不一致を指示するわけではないから，その意味で観念の内的特徴であると言ってよい。

しかし先に私は，同様に観念の内的特徴と呼ばれて然るべき明晰判明性が，毀損性・混乱性と反対対当をなすものでなく，従って十全性と意味を異にする，と示唆した。明晰判明性が概念的に確定され十全性の概念との必然的結びつきが保証されるなら，明晰判明知の規則の基礎づけが完了する。この課題に向かうべく本節ではまず，両概念が如何なる仕方で区別されるのかを明らかにし，予想に反して両者の必然的連関を見出す為の手懸りが得られないことを示そう。

総じて我々が何かを主張する時には，その主張が実際に真であるか否かには関わりなしに，それが真であるとの要求を同時に潜在的にせよ掲げている。これが可能であるのは，認識が

誤まっていてもその虚偽性が認知されていないからである。偽なる認識を持つ時にその虚偽性が常に同時に意識されるのであれば，我々は，偽に価値を見出さぬ限り，また意図的に嘘をつくのでない限り，それを主張する代りに直ちに放擲し，従って無知はあってもそもそも偽は存在しなくなるであろう。実情はむろん異なる。そこでスピノザに従って，観念が偽である所以のものが毀損性と混乱性であるなら，偽なる観念だけからでは，この両契機はそれとしては気づかれないであろう。毀損性が認知されなかったから混乱が生じたのであり，混乱が認知されぬが故に偽であり続けるのである。観念がこの二つの特徴を具えていたと気づかれる為には，同じ対象についての真なる観念を持たねばならない。これが「真理は〔虚偽もまた，ではなく一引用者〕自己自身と虚偽との規範である」(E.II. 43 S) という命題の意味の一半であろう。

それでは観念の十全性はどうか。不十全な観念との比較に於て十全的観念がより完全である，対象の特性をより多く想念的に含んでいるということは，たしかに認知されよう。しかし対象のすべての特性の認識を含むということは，当の観念自身からもまた不十全な観念との比較からも明らかなわけではない。認識された特性が，そしてそれのみが対象自体のすべての特性であると直接に言えるのは，観念と対象とを比較し得る視点に立つ時に限られよう。しかるにこの視点をとることは不可能であった（第Ⅱ節)。従って観念の十全性もまたそれとして直接に認知される性格ではない。別の徴標に基づいて観念が真であることが分かっている時に，その観念は十全的であると推論されるのである。

この別の徴標が明晰判明性でなければならない。「明晰・判明」は元来，対象が観念という仕方で知覚される時の或る様式を表わす言葉である。我々が明晰判明な観念を持つ時には，その明晰判明性を同時に直接的に意識しているに違いない。この事情の説明を私なりに試みるなら次のようになろう。

私が何か，例えばペテロについて知っている時，私は，私がペテロを知っていることを知っている，少なくともそう知ることが出来る。換言すれば私はペテロの観念の他にペテロの「観念の観念」を，現代風に言うなら第二階の観念を持っている（持ち得る)。スピノザはこうした所謂反省的認識が如何にして可能なのかについて，満足のいく説明を与えていない (cf. DIE. 33-35, E.II. 20 & 21)。[16] がともあれ反省的認識が可能であるとすれば，それは元の認識と常に同時に遂行されていなければならぬことは推測がつく。私がペテロの観念を持つ時に，この意識の事実を初めて知る為に，その観念を改めてもう一度意識せねばならないとしよう。すると仮定により私は自分がペテロの観念を持つということを，従ってまたペテロの観念自身を知らないのであるから，反省的認識の眼差を数多くある観念のどれに向けるべきなのかを知らない，即ち反省の目的は達成されない。何らかの仕方で反省が常に（偶々ではなく）ペテロの観念を捉え得るのであれば，反省は何かを知るという志向的な活

動であるから，反省が成功するからには，私はその眼差をどう向けるべきなのかを知っていた，即ち反省に先立って既にペテロの観念を持つということを知っていたわけである。これは仮定に反する上に反省の作業を余計なものにしてしまう。従って「私が知るということを知る為には，必然的に，私はまず知らねばならない」(DIE. 34) のは確かであるにしても(そしてこれが反省に関する議論でのスピノザの強調点である，cf.E.II. 43 S)，元の認識が反省的認識に時間的に先行すると考えることは出来ない。勿論，一般に事後的な反省的認識も可能である。がその可能性は最初の反省的認識の現実性に依存しているのである。

こうして私がペテロの観念を持つ時には常に同時にペテロの観念の観念を持つ。その際，仮にペテロの観念しか持たないと想定した場合よりも，私はペテロについてより多く知っているわけではない。つまり二階の観念は，一階の観念の内容，「想念的本質」（意識されたものとしてのペテロ）の一部でもあり得たであろうものを，独自に含んではいない。二階の観念が一階の観念の空しい繰り返しにすぎないとすれば，両者は同時に生ずるのだから，全く区別され得ず繰り返しであるとすら言えなくなってしまう。そこで両者が区別され得るとしたら，区別を齎すものは，その存在に関しては一階の観念に依存するが，二階の観念にあって一階の観念にはなく，しかし通常の意味では知識の内容（対象の認識された性質）をなすとは考えられないような何かである。また両者は区別さるべきである。一般に一人称単数を主語とし認識的な活動を表わす動詞を伴なう文，例えば「私はペテロを確かに知っている」とか「私はペテロについてしかじかのことを漠然と信じている」等々の文を用いる発言は，行為遂行的な相を持つにしても，やはりそれに対して反省的認識の次元が前提されていなければならないように思われる。そこで二階の観念に付け加わっているものは，対象が一階の観念に於て知覚される仕方，精神のこの認識活動についての意識であろう。この意識はたしかに，ペテロに関する新しい情報を与えるものではないし，また私がペテロを，ひいてはそもそも何らかの対象を知るということから離れてそれだけとして生ずるわけでもない[17]。明晰判明性が観念の認知され得る性格であるなら，それは二階の「想念的本質」のこのような一部として，一階の観念と同時に直接的に意識されているであろう。

事情がこの通りであるとすれば，スピノザが明晰判明性について定義的な規定を敢えて挙げなかった理由も推察できる[18]。まず考えられるのは，何らかの仕方で，例えば所与の多くの明晰判明な観念に共通する性質を抽出してその一般的規定を形成し得たとしても，それは差し当っては方法的に無用の長物に等しい，という点である。ある観念が明晰判明か否かを一般規定に照らして測り，然る後に初めて明晰判明である・ないと意識されるわけではないからである。しかし，定義が与えられるなら明晰判明性に関する方法論的論議がより緊密に展開され得ようしまたこの論議に於て逆に定義の妥当性が確証されるかもしれない，いずれにせよ定義を記すことは何の害も及ぼさない，と言われるであろう。その通りである，但し

定義を与えることが出来ればであるが。けれども第一に明晰判明性は二階の想念的本質であるから，それは一階の観念を現に持つ場面から，即ち現実的な認識活動の遂行から切り離されては語られ得ない。この語の意味内実は明証性の体験に，そしてこれだけに基づいているのである。第二に，これは『短論文』(第Ⅱ部15章）でのスピノザの論点であるが，仮に明晰判明性について一般的に語られ得るにしても，その説明がもつ分かりやすさは現実に明晰判明に認識している時の明晰判明性には決して及ばない。説明が説明さるべきものを却って曖昧化せざるを得ない時には，それは悪しき説明として退けられるべきである。こうした点で明晰判明の意識は確実性のそれに似ている。というより両者は，言葉の日常的使用に於ては異なっても，スピノザにあっては事象として同一である。或は少なくとも一方は常に他方を伴なう筈である[19]。次の一文は「確実性」を「明晰判明性」に置き換えても支障なく読める。「確実性は想念的本質それ自身以外の何ものでもない。即ち我々が形相的本質〔現実的に実在する対象〕を感知する仕方が確実性そのものなのである……何らかの事物の十全的観念を，つまり想念的本質を持つ人を除けば，何人といえども最高の確実性が何であるのかを知り得ないのである」(DIE. 35)。かくて確実性の，そして明晰判明性の意味内実を与えるような論理的定義は，不用であるのみならず，そもそも不可能だったのである。言葉の意味の説明として出来る最善のことは，明証性の体験を指示して相手を同種の体験へと誘うことであろう。

我々の狙いは，観念の明晰判明性がどのように意識されるのかを解明することによって，真なる観念との共外延性が確認された十全的観念は明晰判明な或は確実性を伴なう観念として，他方不十全な観念は明晰判明性乃至は確実性を欠く観念として意識される，と示すことであった。このような戦略をとったのは，真・偽即ち対象との一致・不一致という超越的徴標と明晰判明如何との連関を直接確立することは不可能であるが，この連関を観念の十全性（完全性と内的整合性）・不十全性（毀損性と混乱）と明晰判明性という内的特徴同士の連関に置き換えるなら展望が拓かれよう，と考えたからである。確かに観念の内的特徴の間のこのような連関は尤もらしい。が，明晰判明性についての先の議論が的を射ているとするなら，この連関を必然的なものとして示すことは断念せざるを得ない。我々の戦略では明晰判明知の規則の基礎づけは成功しないように見える。

そしてスピノザ自身もこの規則を終始前提するのみで積極的な基礎づけを求めたわけではなかった。たしかに彼は真理の自証性の思想，「真なる観念を持つ者は，自分が真なる観念を持つことを同時に知り，かつそのことの真理性を疑い得ない」(E.II. 43) を証明しようとしている。この定理が明晰判明知の規則の含みの一つをそれとしてとり出したものであることは明らかである。しかしこのことは言い換えれば，明晰判明知の規則が妥当であるなら，その時には真理は自証的である，との謂にすぎない。スピノザの行なった証明が当の規則自

身を基礎づけているわけではないのである。証明は技巧的な体裁をとってはいるが要点は単純で我々にも既知のものである。即ち，真なる観念は十全的観念である。十全的観念があるなら，それについての二階の観念もある。最後に，一階の観念と二階の観念は同一の精神に属する。故に云々。この証明は観念の十全性と真理性が二階の観念に於て意識されることを示していない。十全性が認知的な性格でないことは既に述べた。またこのような仕方で観念の真理性，即ち対象との一致が知られるのであれば，真理性は一階の想念的本質に含まれていなければならないであろう。そうであるなら，真理は対象自身に属する性質ではないから，一階の想念的本質は意識された限りでの対象（Xプラス真）ではなくて，意識された限りでの対象プラス意識された限りでの真であろう。しかしこれは不条理である。というのもこのように考えるなら「真なる観念」が名指すものに於ける真と観念との関係は例えば「赤い花」が名指すものに於ける赤さと花との関係と同様でなければならない，が赤い花から赤さを取り除けばそれは別のものになるが「真なる観念」が名指すものから真理性を取り去っても何の変化も生じないからである。この点を別にしても証明は不十分である。同様の論法で偽なる観念を持つ者は自分が偽なる観念を持つことを同時に知る，と結論されようからである。これは既に述べたように経験的に明らかに誤まりであるし，スピノザ自身も認めていなかった。十全的観念からは十全的観念のみが帰結するという定理（E.II. 36, 40）をひき合いに出して，不十全な観念を持つ時にはそれの二階の観念もまた不十全である，と反論することは出来ない。一階の観念と二階の観念との関係は理由と帰結の関係ではないからである。

真理を観念と対象との一致と解する限り，また我々が事物を知るのはその観念を通してのみであるという思想をとる限り，自分が持つ観念が真である＝対象と一致するということは，正確には，観念を持つこと自身から直接に知られるわけではなく，当の観念が真理基準を通過しているという事実から推論されるのである。この推論的性格は，真理基準として観念の明晰判明性を採用するなら，真理の自証性という思想に矛盾しない。何故なら観念の明晰判明性は当の観念と同時に直接的に意識されるからである。

VI

スピノザが観念の十全性と明晰判明性との必然的連関を証示するという仕方で真理規則の基礎づけを試みなかったのは，この連関が自明であり，必要なのは明晰判明知一般への疑いの可能性を除去することに尽きる，と考えたからであろう。私が基礎づけを敢えて追求したのは，実際にはこの真理基準がしばしば挫折することを我々は知っているので，この追求によってスピノザの認識思想が批判的に吟味できようと考えたからである。この企ては十分成

功したとは言い難い。そこでこれを補完する意味で最後に，スピノザの真理明証説を，経験的な反証可能性を顧慮しつつ一般的な仕方で検討しよう。

(a)　観念が明晰判明であればその対象は少なくとも可能的であること（第Ⅱ節）が認められるなら，真なる観念，即ち現実的な対象についての観念はすべて明晰判明な筈である。現実的なものはまた可能的だからである。

しかし，我々が真理として認めているものの中には明晰判明でないものもあるではないか，と反論されよう。この反論に対しては，スピノザの思考線に沿って，その時には人は観念の代りに言葉しか持っていないか，或は毀損された観念を持っているのだ，と応酬できる。この答弁は強情に聞こえるかもしれないが，そうとばかりは言い切れない。反論が指摘する事態を正確に表現すると，次のようになろう。即ち，我々が真理であると信じてはいるが真理であると知っているわけではない場合がある，そしてその時には真理であると信じられているものは明晰判明ではない，言い換えると，我々は疑いを懐くわけではないが確実性を持たないのである，と[20]。このように表現されるなら，それは明証説への反論にならないだけでなく，むしろこれに左袒するものである。実際，今述べた事情は日常的にごくありふれている。高度の科学的知識の中には，その逆説性の故に自証的に見えないものが数多くある，そしてこれはスピノザも認めているところである（DIE. 46）。例えば相対性理論や量子力学の諸命題は真でありながら，今日でも我々の大多数にとって逆説的に思えるというのが実情であろう。しかしこの逆説性（paradoxa）は，当の命題を，それが属すべき体系的連関を捨象してそれだけとして見られた時に，我々の臆見（doxa）に反して（para）生じたものに他ならない。その命題が如何にして帰結するのかを然るべき順序を踏んで追跡するなら，それは明晰判明となるであろう。

我々が，明晰判明に見えない認識を，にも拘わらず真として受け容れるのは，その認識が真であることを知っているからではなく，真であると信じても不都合がないことを知っているからであり，またその時である。そしてこのような知は，科学者集団がその専門分野について発言することへの社会的信頼（例えば，素人と物理学者が異口同音に「クォークは実在する」と発言しても，我々は両者に認識価値の相違を感ずる），科学の成果の日常生活への浸透の経験，我々素人もまた現実の能力は別にして権利としては然るべき秩序で探究し得るしその時には同じ結論に達する筈だという信念――要するにスピノザの謂う「漠然とした経験」（DIE. 19; E.II 40 S. 2）から生じた第一種の認識であろう。

(b)　肝心なのは，明晰判明な観念はすべて真である，従って対象と一致すると言えるか否かである。ここでは論点を二つに分けて検討したい。第一に数学的真理やその他の所謂分析

的真理の身分をどう考えるべきか，またそこから如何なる結果が生ずるのか。第二に，ガッサンディ＝ライプニッツ流の明証説批判にどのように答えるべきか。

(b-1) 普通我々は——そしてデカルトも同様であったが——数学的認識の対象は単に可能的に停まり，現実的に，つまり時空中に存在していなくともその認識は真である，と見做している。「無から有は生じない」といった類の，或は矛盾律のような「永遠真理」に至ってはそもそも何らかの対象について語っているのかすら疑わしい。これらの場合に「一致」を語るとすれば，認識と一致すべき対象は純粋思惟の事態であろう。

ところが一致を「外的特徴」と呼んだり，「想念的本質」・「形相的本質」というスコラの対概念を用いたりする語法からして既に，スピノザにあっては真なる認識と一致する対象は精神の外なる現実的事物であることを示唆している。「真なる観念はその対象に一致せねばならない——即ち（それ自体で明白であるが）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 dem.)。明晰判明な数学的観念は，その対象が「自然の中に」在らぬが故に偽である，とはスピノザは決して言わない。不整合を避ける方途は，真理概念を拡張してスピノザに於ても一般に実在しない対象についての認識にも真偽の述定が可能であるとするか，数学的認識等の対象もやはり自然の中に実在すると考えるか，このどちらかであろう。

前の選択肢は自然な解釈であり，またスピノザの採った途でもあったことを歴然と示すかのような発言が散見される。「……我々は実在しない様態的変状（modificatio）についての真なる観念を持ち得る。というのもたとえそれが知性の外で実際に実在していなくとも，その本質はやはり他のものの中に包括されており，そのものによって概念され得るからである」(E.I. 8 S 2)。「実際もし或る技師が何らかの機械を秩序正しく概念するとしたなら[21]，たとえそうした機械が決して実在しなかったし今後も実在しないであろうにしても，やはりその思惟は真であり，また機械が実在すると否とに関わりなくその思惟は同じである」(DIE. 69)。或は，半円の回転から生ずる球の観念は「……その対象が我々の思惟する力にのみ依存し自然の中には存在しないことをこの上なく確実に知っているところの真なる観念」(DIE. 72)である。更に書簡第十でスピノザは言う，所謂永遠真理をば，事物乃至はその状態を永遠真理と呼ぶ場合から区別する為に，「絶対的に永遠な真理」と呼ぶ，「これによって人々が意味しようとしているのは他でもない，この種のものを人々は精神の外には持たないということなのです」(G.IV. 47)。

しかし私には，スピノザ哲学の枠内に停まる限り，観念の対象がもっぱら精神の中にのみ在りその外では如何なる仕方でも実在しないと考えるのは，二つの点で困難をひき起こすように見える。まず，既に述べたことであるが，我々が何かを知るのは観念を通じてより他にないのであれば，同様に明晰判明な自然学的認識と数学的認識等々とで対象の在り方にこの

相違が生ずることを如何に説明すべきか。デカルトはこの説明を断念し，かわりに循環を引き受けたのであった（第Ⅱ節）。スピノザの場合に考えられるのは，我々が明晰判明な数学的観念を持つ時には常に同時に，その対象の現実的存在を排除する観念が当の観念と不可分に結合しているのだ，とする説明である。これは，それ自体として見られるなら何らの誤謬を含まぬ「表象」が偽であると言われるのは，「精神が自己に対して現前するとして表象している事物の実在を排除する観念を欠いていると考えられる限りに於てである」(E.II 17 S 2)，という考え方からの類推として得られる。それでは対象の実在を排除する観念はどのように生じ，また対象の観念とどう結びついているのか。感覚を持ち出すのではスピノザにあっては正解にならない。感覚は明晰判明ではなく，明晰判明な観念は他の明晰判明な観念としか必然的に結びつかないからである。私に思いつくのは次の説明である。我々は，我々自身の本性に基づいて自由に，或は「外的に決定さ」れずに立てた規則に従って，そうした数学的観念を自ら作り出したことを知っているからであり，この知が対象の「実在を排除する観念」なのである，と。しかし空想や虚構に於ても事情は同様である。我々は空想している時にその対象の実在を排除する観念を同時に持っているからといって，その空想が真であるとは言わない。数学的認識には空想や虚構には欠けている整合性が備わっている，と付け加えても十分でない。全く整合的な空想もあり得ようからである。数学的認識は知性にのみ依存し明晰判明であるのに対し，空想や虚構は「表象力」の産物であって明晰判明ではない，と更に追加する答弁が最も有望に見える，がこの答弁は問題を一歩も進めていないのである。というのも明晰判明な自然学的認識にも数学的認識について今語ってきたことすべてが当て嵌るからである。即ち自然学的認識も知性にのみ依存し，整合的であり，「我々の本性の必然性からのみ帰結するように思われる」(DIE. 108) のである。

対象の実在を排除する観念との必然的結合が成功的に説明されない限り，数学的観念等々は現実的対象を持たないとする考え方は，第二に，物心並行論の思想とどう両立し得るのか。その秩序と連結とに於て観念と並行すべき事物は明らかに精神の外に実在するものである。そして物心並行論の命題は先にも触れたように（第Ⅱ節）普遍的であり，数学的観念等に関しても殊更な例外を設けていたわけではない。この命題が犠牲にされるなら，真理論は勿論のこと，スピノザの全体系が崩壊の憂目に会うであろう。

それでは数学的認識等の対象もやはり精神の外に実在する，と考えるべきであろうか。一見して無理なこの理解も，スピノザのテキストに即して支持される余地があると思われる。但しその際，「精神の外なる実在」を「神の属性の中に含まれている」ことと解し，普通の意味での実在，即ち空間（延長の属性の様態）中での時間的持続から区別しかつこれを含むものとするのである。すると物心並行論の命題から直ちに「実在しない個物乃至は様態の観念は，その個物乃至は様態の形相的本質が神の属性の中に含まれているのと同じ仕方で，神

の無限なる観念の中に包括されていなければならない」(E.II. 8) が帰結する。——明晰判明な数学的観念，持続を持たぬ機械についての真なる思惟，半円の回転から構成されたものとしての球の観念，永遠真理，これらはいずれも神即自然の構造を表現するのであり，これらの対象はたとえ持続を持たぬにしても世界の（即ち精神の外なる）実在的構造である。

しかしこのようにして真理概念を維持しようとする解釈は事後的な辻棲合わせにすぎないのではないだろうか。時空中に持続する身体を具えた存在者である限りでの我々は何といっても，時空中で持続することと，そうではなくて単に「神の属性の中に含まれていること」（その正確な意味が何であれ）とを絶対的に区別し，前者にのみ生活実践的な意義を見出す。スピノザもこの区別の意義を認めるのに吝ではあるまい。けれども個別的なものにその個別性に於て関心を抱く生活実践の上ではどうであれ，学的認識に関する限りはこの区別は彼にとって別の様相を帯びてくる。

まず，自然学的認識は事物の形而上学的 — 数学的認識，「我々の本性とその確実でしっかりした法則にのみ，即ち我々の固有の能力にのみ依存し，偶然には依存しない」(G. IV.188) ような，つまりカント的意味でのアプリオリな認識である。さて真なる認識がその対象に一致するのであれば，一見して主観的にすぎないこのアプリオリな認識は，にも拘わらず永遠なる神即ち自然の実在的構造を，従って客観的な一般法則とそれに適うものを表現する。自然学的認識とは「我々の本性の必然性のみから帰結する」(DIE. 108) ものを自然自身の中に置き入れることである，と言い換えるなら，これは明らかにカントの「コペルニクス的転回」の思想の先取りである。主観の産物が客観的妥当性を持つのは如何にしてかを正当化する「超越論的演繹」の労はスピノザでは省かれ得る。第一に，知性自身によって産出されるものが実は神によって前もって知性の中に与えられたものであるという思想[22]によって（この中間思想が，デカルト的地平に含まれていたとはいえそれとして取り出されるなら当時としては破天荒であったであろうコペルニクス的転回を，伝統的発想と調和させる），第二に物心並行論の定理によって。

しかし我々にとっての問題はむしろこの先にある。理性は事物を共通概念・共通性質とそれから演繹されたものを通じて把握し，直観知は事物の永遠かつ必然的な本質を捉える。いずれも事物を持続の相の下ではなく，「時間とは何らの関係なしに或る永遠の相の下で概念せねばならない」(E.II 44 C dem.)。これに対して事物の持続へと接近し得るのは「表象力のみ」であり (E. IV. 62 S)，それ故持続の認識は「極めて不十全的」たらざるを得ない (E.II. 31)。事物の認識の真理性はその事物の「実在」即ち時空中での持続の如何には関わりがない。——すると興味深い推測が可能になる。即ち，自然学的認識の真偽を検証するのに我々は実験をする必要がない，と。そしてこれは元来，真理の明晰判明性という思想に含まれていたのである。真理はそれ自体で明らかであるから，科学的実験は屋上屋を架す作業

である。のみならず実験は事物の持続に関わる作業として透明な認識に混濁を齎すにすぎないであろう。

勿論スピノザは科学的実験が総じて有害であるとは見做していない。それどころか，ボイルの著作に触れた書簡第六では或る種の課題に関しては実験の必要性を認めそれを考案しているし（G.IV. 28 ff），書簡第四一では自ら実験を行なったことを報告している（G.IV. 202 ff）。しかしまた同時代の自然（科）学者の為す実験に対して，数学的に証明済の事柄についての実験は不要であるとの理由から，冷淡であったことも明らかである（G.IV. 25）。実験の役割を二次的としてしか見做さないという点では，偉大な自然学者であったデカルトも同様である[23]。二人に共通したこの態度を規定する要因の少なくとも一つは，認識のアプリオリズムと結びついた真理の明証性という思想であったことは疑いを容れない。

そしてこの点で思想が経験から抵抗を受けるのである。夫々完全に内的に整合的な二つ（以上）の科学的理論乃至は仮説が，にも拘わらず相矛盾する結論に至っていることは，近代自然科学の歴史に於てしばしば経験されてきた。二つの理論の各々が思惟の正当な順序を踏んで得られたのであれば，前述のように，その結論は共に明晰判明な筈である。すると明晰判明でありかつ偽なる認識があることになる。明証説を擁護すべく，それらの少なくとも一方にあっては，出発点の前提が明晰判明ではなかったのだ，と言っても無駄である。仮にそうであれば，自然科学上での理論の争いは互いの前提を示すだけで決着がついたであろう。或は明晰判明な認識は明晰判明な認識からしか帰結しないのであるから，二つの相矛盾する結果の一方は明晰判明，他方は然らずとなり，従ってやはり実験するまでもなくその真偽が判定されたであろう。しかるに我々は，どちらを受け入れるべきかが明らかでないから，即ち真でありながら明晰判明ではない認識が事実あるのであるから（そしてこれが (a) での反論であった），決済テストに訴えるのである。——この論点はガッサンディ＝ライプニッツ流の明証説批判に繋がる。

(b-2) 『省察』の第五反駁でガッサンディは，デカルトの唱える明晰判明が心理的・主観的な規定であることに関連して批判を加えた（AT.VII. 277 f）。肯定された明晰判明な知覚が真であるという規則は，各人に対して現われるものはその現われる通りに在るというプロタゴラス的原理とどう異なるのか。また過去の偉大な人々すらも自分で最も明晰判明だと思っていた事柄について間違いを犯したではないか，云々。後になってライプニッツが同様の批判を繰り返した。明晰判明知の規則は濫用されている，「というのも無造作に判断する人達には，曖昧で混雑しているものが明晰かつ判明なものに見えるからである」[24]。これらの批判は勿論スピノザに向けられても然るべきである。

プロタゴラス的原理との同一視に対して抗弁するには，同一人物に於てさえ身体の状態に

応じて変化する感覚（「表象」）と知性的認識との区別をひきあいに出せばよい。明晰判明ならざるものが明晰判明であると思い込まれることがある，という指摘に対する可能な答弁は唯一つ，注意すればそうした誤ちを避けることが出来る，というものであろう。この答弁を単なる無思想に終らせない為に，明晰判明知の規則の安全な使用の前提として，デカルトは偏見の除去を，スピノザは知性の改善を説いたのである。更に進んで上の批判が，本当に明晰判明であったにも拘わらず誤まった，という事実の指摘を含意するなら，明証説論者は，「ありえないことだ」と強情にはねつけるか，原理的に確認され得ぬ事実（他人の心を直接覗くわけをはいかないから）を指摘するのではなく，規則の妥当性を疑う正当な理由を示すべきだ，と切り返すより他ないであろう。そしてこの理由が成り立たぬことをスピノザは最初に証明したのであった（第Ⅰ節）。

もっとも批判の真意は次の点にあったのである。明晰判明性は，それだけでは主観的・心理的な性格にすぎないから，それの形式的・論理的な基準も一緒に与えられない限り，真理基準として公共性を欠き，ひいては明晰判明なものと然らざるものとの混同を容易にするのである，と。

デカルトには，この要求に正面切って答えたり，明晰判明知の規則を別の機械的な真理基準で置き換えたりするわけにはいかない事情があった。彼は既に獲得された認識の真偽の判定よりも，むしろ未知の真理の発見の方法に価値を見出していたからである。精神を真理の発見へと駆り立てるのは，形式的なものが持つ論理的な必然性ではなく，事象自身の必然性であり，事象からの呼びかけに応えるべき精神が懐く事象への関心である。この限りで，発見的役割を担うものが明晰判明知の方法であるなら，それが主観的・心理的なものに訴えるのは不可避であった。この関心を共有しない人にとっては，たとえ明晰判明性に関する精密な概念規定が，或は形式的な基準が与えられても，発見的方法としての機能を果たすことが出来ないであろう[25]。

幾何学的証明の総合的方法による体系構築に魅了されたスピノザでは，真理の発見の意義が貶められている，発見の方法は貧弱である。これはしばしば見られる型の批判である[26]。けれども明晰判明知の規則を発見的方法として，否それ以上の役割を果たすべきものとして動機づける関心がスピノザにあったのである。そしてこの関心の故に，この関心が論理的なもの・形式的なものへのスピノザの希求を支えていたが故に，彼もまた観念の明晰判明性への形式的基準を与えるわけにはいかなかったのである（元来与えることが出来なかったのであるが）[27]。

スピノザを導いていたのは，「真の善」を求めもって「最高の幸福」を得ようとする実践的関心であった（DIE. 1-2）。真の善とは「自分の本性よりも遥かに力強い或る人間的本性」へと，即ち「精神と全自然との合一の認識」へと到達する手段となり得るものであるから

（DIE. 13），この実践的関心は，知性を浄化・矯正する方法を案出し，自然認識を拡大しつつ諸学を整える（DIE. 14-16）という理論的関心に結びつく。——明晰判明知の規則は一方では，改善された知性にとって有効であるのみならず，知性の改善それ自身の方法として本質的な寄与をなす。というのも方法の果たすべきは，真を偽や虚構等々から区別し，未知のものを発見すること，そしてそれが最善に行なわれる為の秩序を確立することだからである（DIE. 49）。それだけではない。「最完全者の観念」（DIE. 49），「自然の源泉にして根源なるもの」（DIE. 75）が明晰判明という基準に則って発見され得べきものであるなら，この規則は「方法が最も完全になるであろう」（DIE. 49）為の条件である。最完全者の観念から出発して秩序正しく探究の歩みを進める方法が「最も完全」と称されるからである。認識に於て完全なものを求めようとする関心は，人間を偽に導くものであったが（第Ⅲ節），しかしまた明晰判明の方法をも動機づけ，そしてこれと結びつくことによって真理認識の契機となるのである。明晰判明な認識には他方で実践的な使命が課せられている[28]。偽が精神の受動と相関的であったのに対し，この認識に於て精神は能動し我々の本性を肯定する（E.III. def 2）。それは受動によって生ずる悪しき感情から精神を解放し（E.V. 3, 4S, 10 dem.），我々を神の認識と神の愛へと誘なうであろう（E.V. 15）。実践の究極の目標なる最高の幸福は神に対する愛に存するのであるから（E.V. 36 S），明晰判明な認識は道徳的生活を導く。我々はより多くのものを明晰判明に認識すればそれだけ一層より完全なものへと近づくのである。

このように明晰判明知の思想は理論的関心と実践的関心の双方から動機づけられ，同時に両関心の結合を媒介する。それは真理認識と真の生活との調和を夢見たギリシャ来の古典的理念の近代的表現なのである[29]。

〔注〕

スピノザからの引用は『エチカ』を E と略記し部・定理番号その他を添え，『知性改善論』は DIE と略記し慣用のパラグラフ番号を付記する。これ以外は Gebhardt 版全集（G.）の巻数と頁数，またデカルトからの引用は Adam & Tannery 版全集（AT）の巻数と頁数をもって示す。引用文中の強調及びカギ括弧内の補足は引用者に依る。

1）「私が明晰な知覚と呼ぶものは，注意している精神に現前しかつ明らかであるものである……また判明な知覚と呼ぶものは，明晰であると同時に他のすべてのものから分かたれ切り離されており明晰であるもの以外の何ものも含まないような知覚である」（AT. Ⅷ-1, 22）。

2）たしかに『改善論』には「観念が特殊的であればあるほど，それだけ一層観念は判明であり，従って明晰である」（DIE. 98）という言い回しが見られる。しかしここから帰結するのは明晰と判明とを区別するデカルトの語法に矛盾しないということに尽き，この言葉使いを指摘した論者も認めているように（Parkinson ; *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, 1954, p. 133），これがデカルト的区別を念頭に置いた発言であるかは疑わしい。

3）「十全性」が「全体性」乃至は「完全性」と同様に使われたことを示唆する箇所をいくつか挙げておこう。「事物を部分的に，即ち不十全的に知覚する」（E. Ⅱ. 11 C）。「真なる観念を持つとは，事物を完全にもしくは最善に認識すること以外の何ものも意味しない」（E. Ⅱ. 43 C）。「我々の中にあって絶対的である，即ち十全的で完全である観念」（E. Ⅱ. 34）。「私が不十全的或は部分的〔な原因〕と呼ぶものは……」（E. Ⅲ. def. 1）。

4）Vgl. Robinson ; *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leibzig, 1928, S, 253 f.

5) Joachim, H. ; *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York, 1964 (1901), p. 148 f.
6) ibid., p. 151.
7) 但し私はスピノザに強い整合説（coherence theory）的傾向（単なる無矛盾性を真理基準とする弱い整合説，consistent theory ではなく）を認めるのに吝ではない。この点に関する叙述は，ハンプシャーの方がより真当である。Hampshire, S. : *Spinoza*, New York, 1975 (1951), pp. 89–90, 100–102. しかし整合的認識も真である限り明晰判明である。或は明晰判明な認識のつみ重ねが結果として整合的な体系を生むのだ，と言ってよいかもしれない。スピノザに於ける真理の明証性と整合性との関係については独立した考察が必要となろう。この関係については例えば，ハンマッヒャーが触れているが（Hammacher, K. ; Spinozas Gedanke der Identität und die Begründung in menschlichen Verhalten, in : *Zft. f. philosophische Forschung*, Bd. 23, 1969, S. 24 ff, bes. S. 28–30），彼の究明は端緒の域を出ていない。
8) 但しこれは「第二種の認識」の範囲内でのことである。「第三種の認識」は「神の若干の属性の形相的本質の観念から事物の本質の十全的認識へと進む」(E. II. 40 S 2)。なおスピノザの認識の分類は『短論文』,『知性改善論』,『エチカ』で夫々異なるが，ここでは『エチカ』での区分に従う。
9) スピノザは更に進んで「人間身体と，人間身体を常に触発する若干の外的物体とに共通であり，かつこれらの夫々の部分に於ても全体に於ても等しく在るような性質の観念もまた精神の中で十全的であろう」(E. II. 39) と述べている。彼が共通性質として考えているのは流動性や固体性であろう。しかしロビンソンも指摘するように(Robinson ; *op. cit.*, S. 345) 共通性質が十全的に概念されるかについては疑問の余地がある。無限の因果連鎖中のすべての事物に見出される性質でない限り，その原因の観念が該性質の観念に於て毀損されている可能性があるからである。スピノザ自身，書簡第六で「自然をそれ自体に於てではなく人間の感覚に関係づけられるのに応じて説明する」概念を共通概念からきっぱり区別し，前者の中に可視的・不可視的，暖冷と並んで流動的・固体的といった概念を数え入れていた (G. IV. 28)。
10) この議論とその脈絡はデカルトの『規則論』の「単純本性」とその結合の理説を彷彿させるが（『規則論』とスピノザの思想形成との関連については，工藤喜作,『スピノザ哲学研究』（1972年）の例えば227頁以下を参照），論法そのものはアリストテレスの「単純なもの」(*Metaphysica*, 1051 b 17 ～1052 a 11) にまで遡る（後者に関しては，上林昌太郎，「『単純なもの』について—『形而上学』の成立地平」，日本哲学会編『哲学』第29号，1979年所収を参照)。
11) たしかにスピノザは「最も単純な物体」を口にしている (E. II. Ax. 1 & 2, post Lem. 3)。がこれは「単に運動・静止，速さ・遅さによってのみ相互に区別される」物体であって，延長の不可分最小の単位という規定を含むわけではあるまい。物体を延長の可分性という観点から単純と複合とに区分するのは，量を「抽象的・表面的に」,「表象の中に在るのに応じて」捉える態度として退けられねばならない (E. I. 15 S; G. IV. 56)。またデカルトに倣って言えば，微小粒子といえども物体である限り延長を有し，従って実際にはともかくとしても理論的には可分的であるから，それはアトム即ち不可分なものとして明晰判明に知解され得ないであろう。その上，単純で自立的なものを要素として立て全体をその複合として説明するという考え方は，全体を単純なものとして先立て部分をその限定として措定するというスピノザの態度とは正反対なものである。
12) ロビンソンは，今日の人口に膾炙した「実体」がロック以来のものであり，理解可能性をその本質とするというスピノザの実体概念と混同されてはならぬこと，また彼の実体観は哲学史的伝統にてらしても異端ではないことを強調している (Robinson ; *op. cit.*, S. 33 ff),。
13) この言い方は，スピノザの体系観や現実の体系に立ち入らぬ限り，たしかに粗雑な牽強附会の感を免れ難い。しかし肝心なのは，すべての特性が演繹され得ることが権利として確保されているなら（ということは出発点の観念が毀損されていないとの謂であるが），現実にはたとえ若干の特性しか演繹されていなくともその演繹された認識は真であり得る，ということである。ちなみに，人間は神なる実体の無限に多くの属性のうち唯二つしか認識し得ないのだからこれだけをもってしても神の十全的観念は人間にとって不可能である，という反論は当を得ない。「ここで注意すべきは，私が神を全面的に認識しているとは言わないことである。私は神の属性の若干を認識するだけであり，すべての属性を或は大部分の属性を知解しているわけではない。しかしそれらの多くの属性を知らぬということがこれらの若干の属性を知るのに妨げにならぬことは確実である」(G. IV. 261)。というのも神のすべての属性は互いに因果的に独立でありかつ並行する (E. II. 7 S) からである。
14) 『エチカ』に於て表現されているものが如何なる種類の認識であるのかについては，次の分析が興味深い。Flø̊istad, G. ; Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics, in : *Spinoza. A Collection*

of Critical Essays, ed. by Grene, M., Anchor, 1973, pp. 101-127.

15）『短論文』には「然し我々が明瞭〔晰〕な認識（Klaare Kennisse）と呼ぶものは，理性の確信に依ってではなく，事物それ自身を感覚し享受することに依って生ずるものである」（G. I. 55, 畠中尚志訳による）という言葉が見出される。これは明晰性の定義ではないし，また後のスピノザノザがこの通りに考えていたわけでもあるまい。というのも（スピノザに於ける認識の分類仕方の変遷に立ち入るまでもなく明らかなように），「理性の確信に依ってではなく」という部分は，理性の認識が真であり従って明晰判明であるという『エチカ』での見解には合わないからである。

16）この問題を初めて徹底的に考え抜こうとしたのはいうまでもなくフィヒテである。拙稿，「過渡期のフィヒテの自我について」，（『哲学雑誌』1977年所収）参照。

17）精神の活動は精神が現実的に対象の観念を持っている時にしか意識されないのであれば，デカルトに始まり前期のフィヒテで完成されたタイプの，世界内の一切の対象を捨象して精神が自己自身にのみその眼差を向けるという仕方で精神を主観として確立する議論を，スピノザは認めるどころかむしろ精神の概念を破壊するものとして退けねばならない筈である。勿論彼自身がこのように言明しているわけではないが，この理解を自己の見解として受け容れる用意があるであろうことは，十分窺える。例えば彼がデカルトの方法的懐疑に冷淡であったこと（本稿第Ⅰ節，ちなみに言うとデカルトは方法的懐疑を単なる予備作業とは見做していなかったので『哲学原理』でもこれを本文に組み入れたが，スピノザの『デカルトの哲学原理』では序言で扱われている），彼によれば精神とは「観念の観念」であり（E. Ⅱ. 20, 21 & S），その対象は人間身体である（E. Ⅱ. 13）こと，従って精神は無世界的な主観ではなく「やはり自然の一部分である」（G. Ⅳ. 173）こと，等々は間接証拠となるであろう。

18）「敢えて」と言ったわけは，幾何学的秩序による叙述方式では，たとえ常識として受け容れられているものであっても，証明の為の道具立てとして使われる以上は，それを指示したり明確に定義するのが必須であると思われるからである。仮にデカルトの明晰判明知の定義をそのまま踏襲したのであれば，スピノザはそれを一言断わって然るべきであろう。勿論すべてのものが定義され得るわけではない。論理的に単純な概念は定義不可能である。それ故スピノザは例えば，延長・運動・静止・思惟等の定義を挙げなかった。

19）ロビンソンは明晰判明性と確実性とを区別した上で真なる観念の「内的特徴」として並置したが（Robinson ; *op. cit.*, S. 253），両者の区別と連関について言及するのを怠っている。『形而上学的思想』では「ところで真なる観念の特性は次のようなものである。第一，明晰判明であること。第二，すべての疑いを廃棄すること，一言でいえば確実であること」（G. I. 247）と述べられている。「一言でいえば」はテキストの句読法からは「第二」に懸かるとしか見えないが，文章の勢いとしては両方に懸けて読むのが自然であろう。そうでなくともテキストに即しながら次のように言うことが出来る。即ち，神の明晰判明な観念を持つ限り，如何なる明晰判明な観念もそれだけで「疑いを廃棄するのに十分である」（G. I. 148）から（第Ⅰ節），明晰判明な観念を持つ時には常に確実性の意識がある。また逆に，「我々を疑いに投げ込む観念は明晰判明ならざるもの」（DIE. 78）であってこの疑いを廃棄するのは疑われている事柄に関連する明晰判明な観念を措いて他にないのであるから，確実性の意識がある時には常に確実であるものについての明晰判明な観念がある，と。

20）この場合，単に「疑いを懐かない」と「疑いを懐き得ない」との区別に注意すべきである。確実でなくとも疑いを懐かない（即ち偽に安んじている状態）にことはあるが，確実である時には疑い得ないのである（E. Ⅱ. 49 S.）。

21）「技師」「機械」は原文では夫々 "faber", "fabrica" であるが，これはデカルトの『第一答弁』に於ける機械の観念の議論（AT. Ⅶ. 103 f）を指摘しているジョアキム，森啓訳の読みに従ったものである。

22）竹内良知，「スピノザ研究序説 (5)」，『現代思想』1973年6号，239-40頁，参照。

23）Cf. Parkinson ; *op. cit.*, pp. 160-162

24）Leibniz, G. ; Meditationes de Cogitatione, Veritate et Ideis. in : *Die Philosophischc Schriften*, hrsg. v. Gerhardt, Olms, 1978 (1880), Bd. Ⅳ., S, 425

25）Cf. Gewirth, A. ; Clearness and Distinctness in Descartes, in : *Descartes. A Collection of Critical Essays*, ed. by Doney, Macmillan, 1968, p. 252. 但しジュヴァースはデカルトの明晰判明性は主観的・心理的であっても論理的考察を許容するとし，冴えた分析を被露している。

26）E. g., cf. Hampshire : *op. cit.*, pp. 118-119, Parkinson ; *op. cit.*, p. 21, p. 31

27）以下の叙叙は単なる素描の域にも達していない。断言が説得的な主張になる為には独立した論考を

俟たねばならない。

28）明晰判明な認識の実践的使命を強調するのは，桂寿一『スピノザの哲学』，1969（1956），228-9頁。

29）ちなみにスピノザ以後この理念を最も鮮明に掲げたのが，彼を終生の論敵と見做していたフィヒテであったことは興味深い。現代ではハバーマスの語用論的真理論に於てこの理念が念が新たな装いで展開される気配が窺われる。（Vgl., z. B., Habermas, J. : *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, 1968, S. 164, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in : *Kultur und Kritik*, 1973, S. 297, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in : *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971, S. 139, Wahrheitstheorien, in : *Wirklichkeit und Reflexion*, hrsg. v. Fahrenbach, 1973, S. 259.）

KLARHEIT UND DEUTLICHKEIT DER WAHRHEIT IN SPINOZA

Kenichiro FUJISAWA

Spinozas Theorie der Wahrheit ist der Teil, der am deutlichsten in seinem System zeigt, daβ zwar seine Philosophie nicht unmittelbar vom Denken Descartes ausging, aber ohne das überhaupt nicht entworfen könnte. Man versteht sie häufig als Kohärenztheorie. Dieses Verständnis follgt allerdings aus seiner "ordini geometrico", und in der Tat schlieβt sie die eigentümlichen Tendenzen und Ansprüche der Kohärenzthenztheorie ein. Das aber, was Spinoza hervorheben wollte, war der Gedanke der Evidenz der Wahrheit, den Descartes zum ersten Mal in der Horizont des neuzeitlichen Bewuβtseins hergestellt hatte.

I. Freilich war diese Übernahme des Gedankens nicht so einfach, weil die beiden Systeme verschieden sind, in denen er entwickelt werden soll. Aber umgekehrt scheint mir die systematische Verschiedenheit teilweise aus dem Versuch Spinozas hervorzugehen, die Evidenztheorie aus sog. "cercle cartésian" zu retten.

II. Denn für die Überwindung der Schwierigkeit ist es notwendig, den anderen systematischen Rahman als den des Descartes aufzunehmen, und besonders den Parallelismus in das System einzuführen. Diese Umwälzung bringt jedoch das Paradox hervor, daß alle Ideen, die wahrheitsfähig sind, wahr wären.

III. Natürlich ist dies nur Schein. Mit Hilfe von den ontologischen Apparaten ist es möglich zu erklären, daß und wie die falschen Ideen sind.

IV. Diese Erklärung führt uns aber zur anderen Schwierigkeit, daß wegen seiner Endlichkeit der menschliche Geist keine wahre Ideen haben könnte, weil die Adäquatheit der Ideen, die die inneren Merkmalen der Wahrheit ist, zuviel zumutet. Der irreführende Versuch, die Wahrheitstheorie Spinozas als eine gewisse Art der Kohärenztheorie zu deuten, den englischer Hegelianer Joachim machte, zielte darauf, dieser Verlegenheit zu entgehen. Spinoza selbst, diese Verführung verweigernd, konnte bewähren, daß wir die adäquaten Ideen haben können.

V. Anderseits stellt die Betrachtung, wie die klaren und deutlichen Ideen bewußt sind, die Unmöglichkeit fest, die sachmäßige Definition der Klarheit und Deutlichkeit der Ideen aufzuzeigen, so daß wir den inneren notwendigen Zusammenhang zwischen der klaren und deutlichen Ideen und der adäquaten, die koextensiv sein sollen, nicht aufstellen können.

VI. Wäre der Zusammenhang als notwendig bestätigt, so könnten wir die Klarheit und Deutlichkeit der Ideen als sicheres Kriterium der Wahrheit gebrauchen. In Wirklichkeit

aber scheitert es öfters an unserer Erfahrung. Der Umstand jedoch, der die Bestätigung jenes Zusammenhangs unmöglich macht, gibt der Evidenztheorie der Wahrheit zugleich die Hartnäckigkeit, die die Kritik an ihr gewaltsam abweist,und den Reiz als Gedanken, der als Anstregung der Vermittelung von Theorie und Praxis sogar heute uns anzieht.