

スピノザの妥当概念と誤謬概念

吉田健太郎
Kentaro YOSHIDA

社会科教育講座 (哲学)

スピノザの哲学において「妥当 *adaequata*」概念が重要なキーワードであることは、誰しもが認めるところであろう。スピノザが、真理のデカルト的定義すなわち観念と対象の一致・対応に代わるものとして、妥当性概念を取り上げたことも周知の事実であろう。『エチカ』第2部定義4で、スピノザは妥当な観念を次のように定義している。「妥当な観念 *idea adaequata* とは、対象との関係を離れてそれ自体で考察される限り、真の観念のすべての特質 *proprietas*, あるいは内的特徴 *denominatio intrinseca* を有する観念のことである」(EIID4)。さらに「内的特徴」と定義した理由を、「外的特徴 *denominatio extrinseca* すなわち観念とその対象の一致を除外するため」(EIID4Exp)であると説明している。それでは、真の観念が有する「内的特徴」とは一体どのようなものなのか。『エチカ』第3部定義1には、その手がかりとなる言明がある。「ある原因の結果がその原因だけで明晰判明に知覚される *percipi* 場合、私はその原因を妥当な原因 *causa adaequata* と称する」(EIII1)。つまり、その固有の原因をそれ自身で表現する *exprimere* 限りにおいて、観念は妥当な観念といわれる。逆に、非妥当な観念 *idea inadaequata* とは、その固有の原因を、それ自身で表現あるいは説明する *explicare* ことができない観念のことである。そして、この非妥当な観念の含む「認識の欠如 *cognitionis privatio*」, すなわちその観念がその固有の原因を表現していないという認識における欠陥が、われわれの誤謬 *error* の原因であるとスピノザはいう。

以下、小論では、まず「妥当」概念の認識論的身分について考察し、そのあと「誤謬」概念についてその「両義性」を確認する。これらの考察は、基本的には『エチカ』第2部での議論に基づくものであるが、第5部でいわれる人間精神の「永遠性 *aeternitas*」を理解するための予備的作業という性格も備えていることを指摘しておきたい。

I

スピノザにおける妥当概念を、デカルトのそれとの比較において捉えることが、スピノザの妥当概念の独自性を理解する上で有効であると思われる。それゆえわれわれとしてはまず、妥当概念を巡る両者の

比較という論点で書かれた Marion の論文¹をまず参照してみたい。

1. Marion の議論

Marion によれば、スピノザはデカルトと同様、神の無限知性と人間の有限知性との間に区別を立てており、この点において両者は一致する。「(有限な) 人間精神は、自分自身についても、自分自身の身体についても、外的物体についても、自然の共通の秩序 *ordo communis naturae* にしたがう限り、妥当な観念を持つことはできない」(EIIp29s)。しかるに、「すべての観念は、それらが神に関係づけられる限り、真である」(EIIp32)。

ところでデカルトは、有限な人間精神は神について妥当な観念を得ることはできないと考えた。これに対してスピノザは、有限な知性は要求される更なる手続きを踏まえることによって、それ自身、無限なる知性に一致・適合しなければならないと考える。ということは、デカルトと異なりスピノザは、「人間知性は神に関して妥当な観念を獲得することができる」(EIIp47)と考えていることになる。

スピノザが、人間精神を構成する限りのものとしての神と、無限なるものとしての神との間に、区別を認めていることはテキストの上からも明らかである。しかしそうであるならば、次のような疑問が残る。そもそも、人間精神が自分自身についていかなる妥当な観念にも到達することができないとすれば、われわれの精神の本性を構成するものとして限定された神が、妥当な観念をもつことは可能だといえるのか²。

それゆえ Marion によれば、結局のところスピノザもデカルトと同じく、妥当な観念の獲得不可能性を取り除くことに成功していないと言わざるを得ない。しかも、デカルトはその点について自覚しているが、スピノザはその点を隠蔽することで満足してしまっているかのように見える。したがって、スピノザによって主張されている認識論的妥当性 (*epistemological adequacy*) は、実際のところ、人間精神にとっては接近できないままに止まっている³。さらにまた、スピノザはそもそも、神について妥当な観念を人間精神が獲得できることを十分な仕方で証明できているのか、という問題も残されている。『エチカ』第二部定理47で問題と

なっているのは、有限な人間精神が果たして神の無限なる本質の観念を、妥当に認識することができるのかということである。すなわち、人間精神もまた無限なる神の知性が認識するところのものを、妥当に認識することができるのか、そして、人間精神は神の無限なる本質を妥当に認識することができるのか、という問題である。これらの点に関してスピノザは何ら述べていないと、Marion は批判する⁴。

2. Marion に対する批判

しかし、以上の Marion の議論はそもそも成り立つのであろうか。われわれとしては、まずスピノザにとって「妥当性」とは何であるかを吟味しなければならない。

有限な人間精神が、自分自身について・自分の身体について・外的物体について妥当な観念を持つことができると言われているとき、そのことと、人間精神がそもそも妥当な観念を持つことが全く否定されているということが、同一視されてはならない。「表象 *imaginatio* という仕方で見られる限り」において、妥当な観念を獲得することができないというのがスピノザの主張であった。スピノザによれば、われわれは個物 *res singularis* の本性については、妥当な観念を持つことができない。個物の知覚は、身体の変状 *affectio* の観念を通じてしか得られないのである。しかも、この身体の変状を通じて得られた認識は、外的物体の本性と同時に自己の身体の本性をも含んでいるのである (EIIp16)。したがって、われわれは外的物体の「本性 *natura*」を妥当に認識することはできないといわれるのである。常に、われわれ個々人の身体の変状というバイアスのかかった形でしか、外的物体を認識できないわけである。このことは自分自身の身体についても言われる。なぜならば、身体は無数に多くの外的部分から構成されており、さらにこれらの諸部分は相互に刺激し *afficere* 合うのみならず、外的物体からも無数の仕方では刺激されているのであるから、われわれは身体の変状から区別される身体の「本性」を認識することはできないからである。この点をスピノザは次のように述べている。「人間身体のおおのの変状の観念は、すべて、人間身体がある一定の仕方では刺激されると見られる限りにおいて、人間身体の本性を含んでいる。しかし、人間身体がなお多くの他の仕方では刺激され得る個体である限りにおいては、その観念は云々」 (EIIp27)。要するに、われわれの身体についての知覚は、「ある一定の仕方では刺激された」変状の観念であって、人間身体の本性そのものを表現していない。つまり、「身体の変状」という形での知覚様式が、スピノザにおける非妥当な認識の特徴といえるであろう。身体の変状による認識は、「事物を自然の共通の秩序 *ordo communis naturae* にしたがって知覚する」こ

と、言い換えれば「外部から決定されて、すなわち事物との偶然的接触 *occursus fortuiti* に基づいて、このものあるいはかのものを観想する *contemplari*」 (EII 29s) ことにほかならない。

これに対して、精神が「このあるいはかの仕方では、内部から決定される場合には、精神は常に事物を明晰判明に観想する」 (EII29s) ののである。そして、「多くの事物を同時に観想することによって、事物の一致点・相違点・反対点を認識する」 (EII29s) 場合は、事物を「妥当に」認識するといわれるのである。スピノザによれば、すべての事物に共通 *communis* であるところのもの、すなわち、等しく部分の中にも全体の中にも存在するところのものは、妥当にしか認識されないものである。

それゆえ、外的物体についてわれわれは、それら個物の本質は妥当に認識することはできないが、外的物体とわれわれの身体とに共通するところのもの、例えば延長 *extensio* 概念や、その様態 *modus* として理解される運動・静止 *motus et quies* 概念などに関しては、妥当な観念を持つことができるとスピノザは考えるのである。オルデンプルク宛の書簡32 (G. iv, 169-170) の中で、「いかなる理由で、自然の各部分がその全体と調和し、また残余の諸部分と連結しているか」について語ることはできるが、「どのような仕方では、それらの部分が実際において連結し、各部分がその全体と調和するのか」については知ることができないと言っていることは示唆的である。外的物体についてその本性を知るためには、われわれは「全自然とそのすべての部分を知らなければならない」のであるが、そのようなことは有限な存在である人間精神にとって不可能である。しかしわれわれは自然の一部分である限りにおいて、われわれも自然の普遍的な法則にしたがわなければならないこと、自然の力は常に同一であり、全宇宙においては常に運動と静止の同じ割合が保たれていること、宇宙の諸部分はこの無限な力の本性によって無限の仕方では規定されなければならないこと、などを理解することができるのである。

自然における「共通なもの」「普遍的なもの」に関しては、それらが自然の一部分であるわれわれにとって、自然全体の中に存在するのとまさに同一の仕方では存在するからこそ、それらについて「妥当な」認識をもつことが可能なわけである。したがってスピノザによれば、妥当な観念は、有限な知性のうちにあっても無限な知性のうちにあっても、全く同一な仕方では認識されなければならない。両者の間に、認識論的あるいは存在論的ギャップは存在しないのである。そうだとすれば、有限な人間知性の領域と無限知性の領域との対立を、非妥当的認識の領域と妥当的認識の領域との対立にオーバーラップさせることはできないことになる。さらにまた、われわれのもつ外的物体に関する非妥当

な観念が、無限な知性のうちではそれ自体妥当な観念として把握されているわけではないことにも留意しなければならない。「同一の観念が有限な知性においては非妥当的であり、しかし無限な知性においては妥当的であること」は成り立たないのである⁵。神が、われわれの認識しているものと同一の事物に関して、妥当な認識をもっていると言われる場合、それは、神の無限な知性のうちに、私のうちにある非妥当な観念と同時に、その事物をそのもの足らしめる他のすべての事物の観念が同時に含まれていること、つまり、それら他のすべての観念が私の非妥当な観念と、その事物の妥当な認識を形成するために、結合しているということを表示しているのに他ならない。

以上の考察から、無限なる神の知性によって把握された認識内容との一致・適合という観点から、スピノザにおける妥当な観念を理解しようとする Marion の議論は、支持しかねると言わねばならないだろう。そもそも、スピノザにとって妥当性とは、デカルトの考えるような「事物のうちに含まれるすべての特性を余すところなく完全に知ること⁶」として規定されるのではなかった。もしそのように妥当性概念が定義されれば、事物に関して妥当な認識をもつことは有限な人間精神にとっては不可能であることを、スピノザもデカルト同様認めざるを得ないであろう。しかしスピノザによれば、個物に関してその本質の認識は無理だとしても、共通なものに関しては妥当な観念をもつことができるのである。

ここで、デカルト主義者ならばさらに次のように問いかけるであろう。共通なものに関して妥当な観念を実際にもっている、なぜわれわれは「妥当に」知ることができるのか。なぜ、われわれの理解の様式が、事物の存在の様式とそもそも適合することを、われわれは妥当に知ることができるのか。デカルトによれば、この「認識の様式」と「存在の様式」との間のギャップを埋めてくれるのが神であった。ということは、有限な人間精神において、認識の次元と存在の次元との間に超えがたい溝が存在していることについての直観が、デカルト主義者たちには共有されているといえるであろう。一方スピノザには、人間精神といえども「共通な自然法則にしたがう自然物」であるという形而上学的直観が存在する。したがって、「観念の秩序および連結は事物の秩序および連結と同一である」(EIIp7) というかの有名な平行論の定義が語られるのであった。

こうしてみると、Marion がスピノザの妥当性概念について批判したときに問題となるべきであったのは、スピノザが認識論的妥当性を確立することに成功しているか否かという問題ではなく、そもそも両者の妥当性概念の理解の仕方になぜ「ずれ」があるのかということ、両者の形而上学的前提に基づいて吟味

しなおすことであった。スピノザにとっては、われわれの認識が果たして事物の存在の在り方を十全に表現しているのかどうか、という真理の対応説での問題は意味をもたない。むしろ問題は、われわれは果たして真なる認識をもち得るのかではなく、なぜわれわれは事物について真なる認識(=「妥当な」認識)をもつことができるのかを「説明する」ことになってくるだろう。このことはまた、(『エチカ』第四部のタイトルにあるように)隷属 *servitus* 状態にある人間精神はそれでもなぜ真なる認識(あるいは自由)を獲得することが可能であるのか、その根拠を示すことでもあろう。

以上要するに、われわれとしては、Marion のようにデカルト的問題構成からスピノザの妥当性概念を批判することは、なんら有益な結果をもたらさないことを確認しさえすればよいだろう。したがって次に、スピノザに即して妥当性概念についてより突っ込んだ議論を展開してみたい。

II

「すべてのものに共通であり、そして等しく部分の中にも全体の中にも存在するものは、妥当にしか考えることができない。」(EIIp37~p40)

ここで、妥当性は事物の「包括性 *comprehensio*」において定義されているのではなく、事物の「共通性」によって定義されていることに留意しなければならない。

包括性において妥当性が定義された場合、無限に関して、われわれは妥当な観念を形成することができないことは言うまでもなかろう。なぜならば、その場合、無限数の変様を同時に包括的に把握せねばならないが、そのようなことは、われわれが身体の変状の観念によって事物を知覚せざるを得ない限り、言い換えるなら、われわれが「自然の共通の秩序」の只中に置かれているという制約に服している限り、不可能なことであるからである。しかるに、スピノザは妥当性を包括性によって定義してはいないのである。妥当性は、すべてのものに「共通」であり「部分の中にも全体の中にも存在する」ものとして定義されている。しかし、それは単なる一般性概念 *notiones universales*・一般名辞 *termini universales* によって理解されてはならないという。たとえば、「人間」という一般概念は、「人間身体の中で同時に形成される表象像 *imago*」の数が、われわれの表象力 *imaginatio* をある程度超過する場合、すなわち「精神が、個々の人間の些細な相違ならびにそれらの人間の定数をもはや表象する *imaginari* ことができず、ただそれらの人間全体の一致点のみを判然と表象し得る」場合に、われわれによって形成される。しかしこの一般概念は、人間身体は限定されたものであるから自らのうちに一定数の表象像

しか同時に判然と形成することができないという、われわれの表象能力の限界に基づいてのみその有用性が語られるという性格上、「すべての人から同じ仕方で形成されはしない」こと、「精神がよりしばしば表象または想起するものに依りて、各人において異なっている」(EII p40s1)ことに注意されねばならない。妥当な観念は、これに反して、すべての人から同じ仕方で形成されるものでなければならない。

妥当な観念の例として、いま「延長」概念を取り上げてみよう。延長概念は、ある特定のサイズにおいて限定された物体においてであれ、宇宙全体においてであれ、全く同一の仕方でしか把握されない。たしかに個別の物体は、量的・形状的に限定された仕方でしか把握されないであろうし、ある特定の仕方で限定されるという限りにおいてしか現実に存在しないであろう。しかし、このようにある特定の仕方で限定されるということは、延長概念そのものの定義(本質)のうちには含まれていない事柄である。そのように限定・制限されるのは、「自然の共通の秩序」によって、外部の原因から変様される限りでしかない。(このような「延長」概念の理解は、空間を直観の形式であるとしたカントの見解とどう違うのかと指摘されるかもしれない。この問いに対しては、ここでもまた先に指摘したように、スピノザは現象と物自体の区別、認識(観念)の秩序と存在(対象)の秩序とのギャップを認めないということを繰り返すしかない。)

それでは、延長が「等しく部分の中にも全体の中にも存在する」とはどういうことなのか。

宇宙全体における「延長」を考えるのに、個々の物体における「延長」の総和をもって考えるとすれば、その場合、前者における「延長」と後者における「延長」は、実在的に区別されたものとして把握されていることになる。いま、このことを数式で表現してみると次のような形で示されるであろう。

$$E(\text{宇宙}) = E_1 + E_2 + E_3 + \dots + E_n + \dots$$

ここで右辺のそれぞれの項は、相互外在的に存在する個別の空間的对象と考えることができる。すなわち、無限個の延長的対象を加算することによって、全宇宙における「延長」が規定されるということを示しているわけである。しかし言うまでもないことであるが、上の等式は「延長」の本質について成立しているのではなく、あくまで、延長における空間的「容積」の程度(しかもそれは表象的規定によるものである)、あるいは「延長量」の程度に関してであろう。さらに、既にデカルトが指摘していたことであるのだが、このように無限個の部分の総和によって全体を定義するという手続きによっては、絶対的無限を表現することはできず高々「無際限 indefinitum」を示すのみである⁸。

しかもこの「無際限」は、われわれの表象能力の有限性に由来するものなのである。

それゆえ、「延長」はあらゆる無際限数の仕方で限定されることが可能であったとしても、このことは、「延長」がそのような限定を「産出する能力」を必然的に内含している(EI p16)ということを示すのであって、決して、ある特定の仕方で限定されることが延長そのものの本質から必然的に導出されること(本質そのもののうちに含まれていること)を示しているわけではない。このことは、延長属性の無限様態である「運動と静止」についても言われなければならないことであろう。

要するにスピノザにとって、「有限の相のもとで」事物を認識するということは、自然の共通の秩序において、外部の原因の力によって規定されるような諸特性を知覚することにほかならない。そしてこの認識様式は、必然的にある時間(持続 *duratio*)の相のもとで事物を知覚することでもある。この瞬間において物体は、外部の無数の原因の力によって規定される。しかしまた次の瞬間には、別の仕方で規定される。それゆえ、このいま、かくかくしかじかという仕方で規定されている(結果として産出される)ということは、もちろん、属性としての延長あるいは無限様態としての運動と静止のうちに、その本質内容として含まれているわけではない。個物(諸物体)が現にいま、アクチュアルに存在するには、時間という相のもとで規定されなければならないのである。逆に「無限 *infinitem*」とは、「永遠の相のもと *sub specie aeternitatis*」で把握される事物である。すなわち、特定の時間において限定されることのない、すべての事物に「共通なもの」のことである。たとえば、物体における「延長」や「運動と静止」がそれに相当する。

このように無限を理解するならば、有限な存在である人間精神に、果たして無限が妥当に認識できるのかというデカルト主義者たちの疑問が、スピノザ独自の無限の解釈によって、新たな視点から答えられることになるであろう。無限なるものは有限的存在(個物)のうちに含まれているのである。概念という側面から言うならば、無限概念はわれわれの個別知覚のうちに、既に前提として含まれているのである。無限は超越的存在ではなく、われわれに内在するところのものでなければならない。無限を理解するのに、われわれの認識論的制約を超越する必要はない。むしろ、無限は有限のうちに含まれているからこそ、人間精神は無限を妥当に把握できるのであると、スピノザは解釈するのである。このスピノザの解釈は、伝統的な無限理解を根底から覆すものでであろう。無限が有限に対する超越という仕方ではなく、すべての事物に「共通に」内在する内在性という観点から、捉え直されていることになる。そうだとするならば、有限な人間精神が、事物

の包括的理解としての妥当な観念を形成できるのかという Marion の認識論的妥当性に関する問題は、そもそもスピノザにとっては最初から問題にならないことが分かる。さらにまた、有限な人間精神は有限なものを妥当に認識できないが、無限に関しては妥当な認識をもつことができるという、Marion がスピノザの議論のうちに読み取った「パラドックス」は、スピノザにとって何らパラドックスではなかったことになる。

「神」の妥当な観念についても、「延長」概念と同様のことが言える。

有限な存在である人間精神が、なぜ無限なる神を妥当に認識することができるのであろうか。この問いは、無限を事物の包括的理解において見る限り、ごく自然なものであろう。しかし、スピノザにとって妥当な観念は「等しく部分の中にも全体の中にも存在するもの」であった。しかもこの場合、全体を部分の総和として考えられてはならないことは、既に指摘しておいた通りである。

ところで、「存在 (する力)」は、すべての事物に共通な仕方含まれている。たしかに、個々の事物はそれぞれの仕方存在している。スピノザ自身の表現を使うならば、個物は実体を様態において表現している。また、存在の「持続 (時間)」に関しては、それぞれ外部の力によって規定されなければならない。しかし、もし外部の力によって制限されないならば、事物はある特定の時間ではなく、常に永続的に存在しつづけるであろう。このことは何を意味するのか。すなわち、「存在」概念そのものの中には、ある特定の「持続」概念が含まれているわけではないということであろう。言い換えるならば、「存在」を「持続」ないし「時間」の相のもとに理解することはできないということである。持続・時間は「自然の共通の秩序」にしたがう限りにおいてのみ、外部から決定される特性である。

有限な人間精神は、さしあたりまず、有限様態という仕方「存在するもの」を知覚するであろう。しかしこの場合、われわれは事物をかくかくしかじかの仕方、常に限定されて「存在する」と知覚しているのである。ただしこの場合においても、「存在」概念それ自体に注目すれば、その概念のうちに、この瞬間においてかくかくしかじかという形で存在するということは含まれていないことは明白である。そうした規定は、常に「存在」概念の外部から付加されなければならない。われわれは、ハイデガーが「存在 Sein」と「存在者 Seiendes」を区別したのと類似的な仕方、スピノザにおいて「存在 esse」と「存在の様態 modus essendi」が区別されていることを見出すであろう。いかなる仕方「存在する」かは、存在それ自体の内部で決定されるのではなく、常に外部との力関係において決定される。その意味において、有限様態は「存在」にとつ

て、常に外的である。

ところで、すべてのものは存在するという点で一致するのであるから、スピノザはこの「存在」(あるいは存在に固執する力)を、あらゆる事物に共通なものとして、言い換えるならば妥当にしか把握されないものとして、理解することになる。そしてこれこそまさに、スピノザにとって「神」として理解されるものである。したがって、「神」はあらゆる部分に遍在する。この場合もちろん、神は「多」として現在するのではない。神は「一」なるものである。これに対しては、同一の神が、あらゆる無数の個物に「多」としてでなく(数的に区別されたものとしてでなく)、同一の仕方、しかも一般概念というあり方ではない仕方、偏在するという一見パラドキシカルな論理がスピノザのうちに存在するという批判があるかもしれない。しかしこのパラドックスも、先の延長概念の場合と同様、「存在」を加算することは不可能であることを考慮するならば、自動的に解消されるであろう。加算可能なものは常に存在の「様態」であって、「存在」それ自体ではないのである。存在は神の無限な本質として常に同一であり、量的増減を受け入れない。神の絶対無限な本質としての「存在 (する力)」が、あらゆる事物に共通して存在するからこそ、有限様態としての個物は、それぞれの仕方神を表現することが可能なのであると考えねばならない。それゆえに、神は事物の超越的原因 *causa transiens* ではなく内在的原因 *causa immanens* であるとスピノザは言うのであった。このことはまた、神の妥当な観念を獲得するのに、外部の存在者の包括的認識が要求されているのではないこと、そしてまた存在するものの時間的系列を遡及していく仕方では神の妥当な認識には行き着かないこと、を示しているといえよう。ここでもまた、われわれはスピノザにおいて妥当性概念が、従来の伝統的な理解とはかなり異なる仕方理解されていることを見出すのである。

III

これまでは妥当概念について考察してきたわけだが、つぎに、スピノザにおける誤謬概念に目を移してみたい。というのも、誤謬概念は、妥当概念の対立概念である非妥当な概念に関わるからである。スピノザにおいて誤謬がいかなる仕方取り扱われているのかの検討が、逆に、われわれのこれまでの妥当概念の考察が正当であったことを証明してくれるであろう。

ところで、スピノザは『エチカ』第2部定理32および定理33で次のように述べている。「すべての観念は神に関する限り真である」(EIIp32)。「観念の中には、それを虚偽 *falsitas* と言わしめるような積極的なものは何も存しない」(EIIp33)。これらのことは一体何を意味するのか。スピノザによれば、誤謬あるいは虚偽の

形相 *forma* を構成するような何か積極的なもの(実在的なもの)は、神のうちにしたがって自然のうちに存在しないということである。われわれの思惟様態 *modus cogitandi* に関して言えば、われわれがもつ非妥当な概念は、それが神の様態の変状としての思惟様態と見られる限り、何ら虚偽なる積極的なものを含んでいるわけではない。それらの観念はいずれも自然の共通な秩序にしたがって、神から必然的に生じたものなのである。非妥当で混乱した観念も、妥当な観念と同一の必然性をもって生ずる(EIIp36)。しかしそうだとすれば、われわれが誤るといわれるのはいかなる意味においてなのか。

スピノザによれば、虚偽は、「事物の非妥当な認識あるいは非妥当で混乱した観念が含む認識の欠如」(EIIp35Dem)に由来する。たとえば、われわれが太陽を地球から200フィート離れた物体として表象するとき、誤謬は表象それ自体には存せず、「われわれが太陽をそのように表象するにあたって、太陽の真の距離ならびにわれわれの表象の原因を知らないこと」(EIIp35Dem)に存する。「精神の表象はそれ自体においてみれば何の誤謬も含んでいない」(EII17s)のである。つまり、非妥当な観念としての表象は、そのうちに虚偽の形相を含んでいるから虚偽といわれるのではなく、真なる認識を欠いているから虚偽といわれるのである。それゆえスピノザは、真の観念と偽の観念との相違を、「有 *ens* が非有 *non-ens* に対するような関係」(EIIp43s)にあると見るのである。

以下の議論では、虚偽の原因である非妥当な認識に関して、その認識論的身分を明らかにしていきたい。そのための順序として、われわれはまず、Delahunty の議論⁹を取り上げて、それを批判する形で論点をより明確化していこうと思う。

1. Delahunty の議論

まず、「表象は、それ自体においては誤りではない」というスピノザの言明を、Delahunty はおおよそ次のように解釈する。もし精神がただ表象するだけならば、その場合精神は知識を所有しているとも誤っているとも、いずれとも言われることはない。知識の可能性・誤謬の可能性は、精神がある観念と他の観念との論理的連関を把握し、それらを統合して整合性を与えることによって、精神自身と表象に関して批判的・反省的な省察を始めたときのみ表面化してくるのである。

しかし、このように解釈されるならば、スピノザの誤謬論そのもののうちに重大な矛盾が含まれていることになると、Delahunty は指摘する¹⁰。一方において、スピノザは表象も含めてすべての観念は、本質的に *assertoric* な判断であると考えている。このことから、例えばわれわれが太陽についてもつ表象のうちには、単なる太陽が小さいとの想定に止まらず実際に太

陽がこの地球より小さいことの主張が含まれていることが帰結するであろう。しかし、もしわれわれが太陽に関して実際にそのような判断を下しているのであれば、われわれのその判断に対して誤謬が問題にされてよいはずである。他方において、われわれのもつ表象は、まだ疑問をもたない確信のレベルに止まっており、それゆえ、われわれが自分自身の観念をまだ反省的に吟味していないという事実からは、われわれの表象が積極的な誤謬に到達するにはまだあまりにも素朴な状態のものであることを示しているように思われる。かくして、われわれは表象に関して、一方において誤謬の非難を受け入れなければならないことになり、他方において誤謬から免れていることになる。しかしこのような帰結はまさに不合理である。だとすれば、この不合理な帰結を生み出すスピノザの誤謬論には、やはり重大な欠陥があると考えざるを得ない。

Delahunty は、スピノザの誤謬論における難点を、次のような点にも見出している。すなわち、スピノザの理論にしたがえば、誤謬が同時に除去可能 *eradicability* なものであり、かつ除去不可能 *ineradicability* なものである、という不合理な帰結を生み出すことになる。

誤謬の除去可能性は、スピノザが精神を第一に知性として考えるときに必然的に主張されるであろう。実のところ、スピノザにとって、誤謬は単に除去可能であるというより、むしろ妥当な観念をもつ精神にとっては不可能である。もし私が物体に属する共通概念を持つならば、私はそれに応じて私自身の身体の変状の原因について妥当な観念を所有しなければならない。そうだとすれば、『エチカ』第五部定理4での「明晰判明な観念をもつことができないようないかなる身体の変状もない」(EVp4)という言明では不十分である。

「実際に明晰判明な観念をもたないようないかなる身体的変状もない」と主張されなければならない¹¹。しかしそのときには、われわれはもはや身体の変状について誤った判断を下すことは不可能になる。

他方、スピノザの理論からは容易に誤謬の本来的除去不可能性が帰結するように思われる。われわれは「自然の共通の秩序」の部分であり、自然の法則に従属している。人間精神はこの自然の共通の秩序にしたがって事物を知覚する限り、自分自身についても自分の身体についても外的物体についても、妥当な観念をもつことができないとされていた。ということは、人間精神はそれらの事物について非妥当な観念しかもつことができず、それらの事物に関して必然的に誤謬を犯さざるを得ない¹²。

2. Delahunty の議論に対する批判

スピノザの誤謬論は、果たして Delahunty の指摘するように、重大な矛盾を含んでいるといえるのであ

うか。いま Delahunty の議論の基本線を簡潔にまとめれば、次のようになるであろう。スピノザのいう表象は判断の形式を常に取ると解されているから、そのうちに真理あるいは虚偽に対する肯定・否定を必然的に含んでいる(必ず真理値を含む)。ところで表象は、常にそれが非妥当な判断である限り、必然的に虚偽なるもの(認識の欠如)を含まざるを得ない。しかるにこのことは、「表象そのものは虚偽ではない」というスピノザの主張と矛盾する。つまり、スピノザの理論のうちから、一方では虚偽が表象のうちに含まれているという帰結が、他方では表象のうちには虚偽なるものは含まれていないという主張が、同時に帰結してくるという矛盾的事態をいかに理解すればよいのか。これはスピノザの誤謬論自体に問題があると見なすべきではないのか。

このような Delahunty の解釈が不十分なものであることを、以下で、非妥当な観念(表象)のもつ「両義性」という点に着目することで示してみよう。

非妥当な観念は、一方で認識の欠如を含んでおり、他方で何らかの積極的なものをも含んでいる。ここで、認識の欠如を含むとは、非妥当な観念(身体の変状による観念)は、外部の物体についても自分自身の身体についても、その本質を固有の原因によって説明することができないということである。「人間身体が外部の物体から刺激されるおのおのの様式の観念は、人間身体の本性と同時に外部の物体の本性も含まなければならない」(EIIp16)。

しかし他方、われわれは自然の共通の秩序のうちにおかれている限り、非妥当な観念を排除することは不可能なことは言うまでもないが、そうだとすると、そもそもわれわれが事物について妥当な認識を獲得できるというのも、その源泉は、やはり身体の変状の観念でなければならない。非妥当な観念のうちに、潜在的・暗示的に含まれている「共通的なもの」を理解することによって、妥当な観念と非妥当な観念の区別を初めて理解するのである。

われわれは事物について、非妥当な観念を全く介することなく、最初から妥当な観念そのものを与えられているわけではない。デカルトの言い回しを借りれば、混雑した表象すなわち非妥当な表象のうちに、われわれは真の観念を明晰に直観しているといってよいかもしれない¹³。しかしそのような直観によっては、「まだ偶然の領域のうちに単に止まっているに過ぎない。われわれはまだ妥当な観念をもっていない」¹⁴といわれねばならないだろう。スピノザにとって問題なのは、自然の共通の秩序におかれており、それゆえ必然的に外部の原因の力によって規定されざるを得ない運命にある人間精神が、言い換えれば必然的に非妥当な観念から逃れることはできずいわば隷属状態にある人間精神が、いかにして妥当な観念を形成することができる

のかという点にあった。問題は、与えられた非妥当な観念からいかにして妥当な観念を形成することができるのかである。このとき非妥当な観念が、全くの虚偽なる観念であったならば、このような問題設定はそもそも不可能になってしまう。それゆえ、非妥当な観念のうちにも、何らかの積極的なものを認めないわけにはいかないのである。この点に関してドゥルーズが次のように述べているので引用しておきたい。

「非妥当な観念の二つの側面を区別しなければならない。非妥当な観念は、その原因の認識の欠如を含んでいるが、それはまたある何らかの仕方でもこの原因を含んでいる結果でもある。その第一の側面のもとでは、非妥当な観念は誤りであるが、第二の側面のもとでは、何か積極的なものしたがって何か真なるものを含んでいる¹⁵。」

非妥当な観念がもつこの「両義性」に留意するならば、スピノザの一見矛盾するような文言のもつ意味が明らかになってくるであろう。表象は、それが認識の欠如を含む限りにおいて、偽であるといわれる。しかし、表象は、その固有の原因を表現しているかどうかという観点からではなく、つまり対象との関係において精神が質料的に materialiter 見られるのではなく、対象との関係を離れて精神の形相的側面から formaliter 見られるならば、虚偽を含んではおらず、むしろ何らかの積極的なものを表示している indicare といわれねばならない。何かを表象するという精神の働きそのものに関していえば、すなわち精神の形相という側面から見れば、そこに虚偽なるものは存在しない。なぜならば、そもそも「虚偽の形相」は存在し得ないからである。さらにこの精神の表象作用は、われわれが現実存在する物体ないし身体を知覚する唯一の仕方なのである。そして妥当な認識は、この知覚の内部において非妥当なものと区別されていくのであって、この知覚が全く存在しない限りは、妥当な認識は存在すらできない。つまり、非妥当な表象という知覚様式は、妥当な観念の発生論的認識源泉であることができる。

表象が一方で誤謬を含み他方で誤謬から免れているという矛盾的帰結に、Delahunty はスピノザの理論的欠陥を見出したわけであるが、これまでのわれわれの考察からすれば、スピノザの非妥当概念そのものの「両義性」を考慮するならば、スピノザの理論に肯定的な解釈の見通しがつけることができるであろう。Delahunty が考えたようにスピノザの誤謬論それ自体に欠陥があるから矛盾的事態が生ずるのではなく、むしろ、スピノザの表象概念そのものが二義的であるため、一見矛盾するかのような事態を呈するのである。思うに Delahunty の議論は、二つの点においてスピノザの主旨を誤解している。

まず第一に、観念は単なる「無言の絵画」(EIIp43s)

のようなものではないというスピノザの言明から、Delahunty は観念を現代哲学者たちが言う「命題」と捉え直して解釈しているということがあげられる。たしかにスピノザの観念は「命題的」ではある。観念は、それが観念である限り肯定あるいは否定を含むといわれることから、それがいわゆる判断の形を取ると解釈されるのは正しい。しかしスピノザにとって観念とは、あくまで精神の働き（作用）である。精神の作用から抽象的に理解される「命題」ではない。というのも、「命題」においてその真偽を確定するためには、その命題の外部との適合関係がやはり問題とされなければならない、それゆえ外的徴表を要求するのであるが、スピノザにとって観念の真偽の確定は、あくまで内的徴表で充分であった¹⁶。それゆえ観念は「命題」という「言明」レベルの存在について言われているのではない。

第二に、Delahunty は、観念をあくまで「命題」という言明の形で理解したため、妥当な観念が非妥当な観念のうちに潜在的・暗示的に含まれているという事態を理解することができなかつた、という点があげられる。Delahunty が「スピノザはわれわれが太陽の真の距離を知った後も、200フィートしか離れていない物体としての太陽の観念を保持するであろうことを認めている。しかし、もし観念が単なる無言の絵画ではなく命題として捉えられているのであれば、太陽の距離に関する両立しえない判断が避けられないことが帰結する」¹⁷と述べる時、彼は、非妥当な観念と妥当な観念との認識論的關係を、単に言明についての論理的関係という視点からのみ理解しており、両者の存在論的包含関係には何ら目を向けていないことが明らかである。彼の議論には、妥当な観念をいかにして形成していくかという発生論的視点が欠けている。非妥当な観念のうちに、既にわれわれの本性と共通するものが潜在的であれ表示されているからこそ、妥当な観念を形成することができるのである。それだからこそ、スピノザは自然の「共通の」秩序というのであり、たしかにその秩序のもとでは非妥当な観念しか得られないにしても、「共通なもの」を含んでいる限りは、妥当な観念への出発点と評価されなければならない。

以上のことを踏まえるならば、Delahunty のもうひとつの批判、すなわち、スピノザの誤謬論にしたがえば、誤謬の訂正可能性（除去可能性）と誤謬の不可避性（除去不可能性）という矛盾する事態に直面するという批判にも答えることができる。Delahunty は『エチカ』第5部定理4を引用して、それを、「実際に明晰判明な概念をもたないようないかなる身体的変状もない」と言い換えて解釈していた。そこから彼は、身体的変状の観念つまり表象に関して、われわれは誤ることは不可能であるという帰結を導き出していた。しかし、スピノザの主張は、それまで表象という仕方で非

妥当にしか把握されなかつた観念が、知性という仕方で、全面的に妥当な観念へと認識論的身分がチェンジするというものではない。知性による理解によって、非妥当な観念がそのまま妥当な観念へと変わるのではなく、非妥当な観念のうちに表示的に内包されていた概念を、非妥当な観念の非妥当性から区別して識別することができなければならない、というのが『エチカ』第5部定理4でのスピノザの主張である。

スピノザによれば、われわれの課題は、事物についての非妥当な観念が「精神の極小部分を構成する」ようになること、「その最大部分が妥当な観念から成っている精神」を目指すことである。たとえ多くの非妥当な観念を含んでいるとしても、それでも「人間の無能力を表す非妥当な観念によってよりも、人間の徳 *virtus* に属する妥当な観念によって一層多く識別される精神」(EVp20s)となることが目指されている。『エチカ』第5部定理39では次のように言われている。「この人生において、われわれは特に、幼児期の身体をその本性の許す限り、またその本性に役立つ限り、他の身体に変化させるように努める。すなわち、きわめて多くのことに有能な身体、そして自己・神・および事物について最も多くを意識するような精神に係る身体に、変化させるよう努める」。そのことによって、「精神における記憶ないし表象力に属する力は、知性に比べてほとんど取るに足らないものになるであろう」(EVp39s)。要するに、スピノザによれば次のようなことが求められている。精神のうちの妥当な観念が最大の部分をなすように努力すること。精神の主要部分が妥当な観念によって構成されるように努力すること。逆にいうならば、われわれが事物に関して妥当な観念をより多く形成することによって、相対的に、非妥当な観念の占める割合をより小さなものにすること。

われわれは、Delahunty も指摘するように、自然の共通の秩序におかれている限り、非妥当な観念からは免れない運命にある。それゆえ、非妥当な観念をもつことそれ自体が虚偽であると見なされるのであれば、たしかにわれわれは虚偽からは免れない。しかしわれわれは、非妥当な観念に含まれる共通なものに至ることによって、妥当な観念を手にすることができるのであるから、完全な虚偽のうちにおかれているわけではなく、真理にも与ることが可能なのである。さらにまた、非妥当な観念（表象）についても、われわれがその非妥当性に反省的に自覚している限り、すなわち、表象は事物の固有の原因を説明していないということを認識している限り、ある意味で、非妥当な観念に関して明晰判明な概念をもっているといってもよいであろう。（実際、われわれが「自由」について犯す誤謬は、われわれが非妥当な観念の認識論的身分について妥当な認識をもたないことから生じるものであった。）

われわれは、可能な限り多くの妥当な観念を形成す

ることによって、より多くの精神の「力能 potentia」(自律)を獲得することになる。スピノザの誤謬論は、われわれの精神がいかにして「隷属」状態から「自由」な状態へと移行することが可能であるかを示すものである。われわれは完全な虚偽の状態にあるわけでもなく、そうかといって、完全な妥当な状態にあるわけでもない。できる限り多くの妥当な観念を形成すること(真なる観念をもつこと)によって、精神の主要部分を、「時間」に関わらない(自然の共通の秩序の中で外部の原因によって規定されることのない)いわば「永遠」なものにすること、これこそまさにスピノザの最終課題であった。このように見てくれば、われわれは Delahunty がスピノザの誤謬論に見出したような矛盾的事態を、非妥当な観念がもつ両義的性格に留意することによって、別の視点から整合的に解釈することができるであろう。そもそも、全く誤謬から免れているのか、それとも、全く誤謬から抜けだせないのか、という二律背反的問題設定自体がスピノザの主旨に反するものなのである。

註

スピノザのテキストからの引用は、ゲプハルト版全集に拠る。*Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* Herausgegeben von Carl Gebhardt, 4Bde., Heidelberg, 1925.

【エチカ】(ゲプハルト版全集第2巻)からの引用に際しては、次の略号を用いた。

【エチカ】: E (ローマ数字は引用著作の部を示す。)

Definitio: D Propositio: P Demonstratio: Dem

Corollarium: c Scholium: s (ただし s 1 は備考 1)

Explicatio: Exp

したがって、たとえば EIIp29s は、【エチカ】第2部定理29備考を示している。

【スピノザ書簡集】(全集第4巻)からの引用は、G. iv で略し、そのあとに頁数を示した。

¹ Jean-Luc marion,

“Aporias and the Origins of Spinoza’s Theory of Adequate Ideas” in *SPINOZA ON KNOWLEDGE AND THE*

HUMAN MIND ed. Yirmiyahu Yovel, BRILL, 1994. pp. 129-158

² Marion, op. cit, p. 140.

³ Ibid., p. 141.

⁴ Ibid., pp. 142-143

⁵ この点に関しては次の論文を参照のこと。Thomas Carson Mark, “Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas” in *SPINOZA: New Perspectives*, ed. R. W. Shahan and J. I. biro, University of Oklahoma Press, 1978, pp. 21-22

⁶ デカルトは【省察】「第四答弁」において、妥当な認識を、「その認識のうちに、認識された事物のうちにあるすべての特性が含まれていなければならない」(A. T. VII, pp. 106-107)ものと定義している。したがって、神のみが事物の妥当な認識をもつという。

⁷ 属性を、実体に関する知性の認識形式にすぎないと、スピノザの属性をカントの立場に近づけて解釈するエルトマンに代表される観念論的解釈がある。畠中尚志氏による【エチカ】訳者註(岩波文庫, p. 259)を参照のこと。しかしこの解釈は、ほとんど採用されておらず、属性は実体そのものの実在性を表現しているとする実在論的解釈が主流であることが、氏によって指摘されている。

⁸ 【省察】「第一答弁」では、「想像的空間の延長、数の多、量の部分の可分性」などが、「無限」ではなく「無際限」であることがいわれている (A. T. VII, p. 113.)。

⁹ R. J. Delahunty, *SPINOZA*, Routledge and Kegan Paul, 1985, chapter. 2, “Error and the Will”, pp. 31-54

¹⁰ Delahunty, op. cit, pp. 50-51

¹¹ Ibid., p. 52.

¹² Ibid., p. 53.

¹³ デカルト【哲学原理】第一部47節には、「精神は幼年期には、身体に融合していたので、多くのものを明瞭にはあっても判明に知覚しなかった」(A. T. VIII-1, p. 22.)という言明がある。知は判明でなくとも明瞭であり得るが、その逆は成り立たない。

¹⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza et le Problème de l’Expression*, Les Éditions de Minuit, 1968.

【スピノザと表現の問題】(工藤喜作ほか訳)法政大学出版社, 1991。引用は訳本の132ページ。

¹⁵ 【スピノザと表現の問題】訳本151ページ。

¹⁶ Thomas Carson Mark, op. cit, p. 14.

¹⁷ Delahunty, op. cit, p. 53.

(平成13年9月5日受理)