

# 意志に関するスピノザの反デカルト的見解

## ——『エチカ』第二部定理49註釈

吉田健太郎  
Kentaro YOSHIDA

社会科教育講座 (哲学)

### 1. 『エチカ』第2部定理49

「精神の中には観念 (idea) が観念である限りにおいて含む以外のいかなる意志作用 (volitio) も、すなわちいかなる肯定 (affirmatio) ないし否定 (negatio) も存しない。」(G.130)

このスピノザの言明は次に引用するデカルトの見解に対するアンチテーゼである。

「他のものはしかし、ある他の形相 (forma) をそのうえに持っている。例えば私が欲するという場合、怖れるという場合、肯定するという場合、否定するという場合がすなわちそれであって、これらの場合にはなるほど常に何らかの事物を私の思惟の基体 (subjectum) として私は把握しているのではあるが、またそれらの事物の似姿 (similitudo) 以上の何ものかをも思惟によって私は把握しているのであって、これらのものうちのあるものは意志 (voluntas) あるいは感情 (affectus) と、他のものはしかし判断 (judicium) と称せられている。」(AT. 7, 37)

デカルトによれば、われわれのうちには二つの思惟様態 (modus cogitandi) すなわち「認識 (perceptio)」作用と「意志」作用が存在する。感覚する (sentire)・表象 (imaginari) する・知性的に把握する (pure intelligere) などは異なる「認識」様態であって、他方また、欲する (cupere)・拒む (aversari)・肯定する (affirmare)・否定する (negare)・疑う (dubitare) などは異なる「意志」様態である。「認識」作用はいわば「事物の像 (imago rei)」を把握することであって、デカルトによれば、「観念という名は本来はそれらに対してのみ当てはまる」(AT. 7, 37)。したがって、観念のうちには肯定・否定という意志様態に属する形相は含まれていない。ガサンディは第五反論でこうしたデカルトの立場を次のように要約している。

「あなたは知性を単に観念を知る能力 (facultas noscendi) もしくは事物自体を端的にすなわち何らの肯定もあるいは否定もなしに把握する (apprehendere) 能力と呼び、他方意志あるいは自由な意志決定 (liberum arbitrium) を判断する能力と呼んでおられる。」(AT.

7, 314)

ところでスピノザは「三角形の内角の和が二直角に等しいことを肯定する思惟様態」を例に取って、「すべての意志作用は観念そのものに他ならない」(G.130) ことを論証している。三角形について考えること、すなわち「三角形の観念」を持つことは、三角形に含まれる本質すなわち内角の和が二直角であることに対する肯定に他ならない。ほんらい「観念」のうちに「肯定」「否定」は内在しているわけであり、一般にわれわれがある事物について考える（そのものについて観念を持つ）とは、その事物の本質を肯定することに他ならないとスピノザは理解している。したがって、ここで「肯定する」という意志能力が「観念」を持つこととは別に必要とされているわけではない。それゆえ、観念自体を「三角形の内角の和が二直角に等しい」という〈命題内容 propositional content〉とみなして、その命題内容に対して「肯定」という心的態度 (mental attitude) を与えることによって真理認識が完成されるというようには考えないのである。結局の所、スピノザにとって「意志と知性とは同一である」(G.131)。

スピノザは、この自説に対して予想される四つの反論に答えていくという形で論を進めていく。以下、小論は、それらに関しての筆者なりの注釈である。何故スピノザはデカルトのように意志作用を精神の能動作用としてそれ自体積極的に評価することがなかったのか。何故自由意志の存在を認めなかったのか。そもそも二人の「自由」観は根本的に異なるものなのか (Cottingham によれば、両者は基本的に同種の「自由」観を共有しているとされる。“The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza’s Critique of Descartes” in *Journal of the History of Philosophy* 26: 2 April 1988. pp. 248-255)。仮に二人が近い立場に立っていたと認めるにしても、デカルトは「意志」にこだわりスピノザはそうでなかったという事実は何を意味するのか。また、「意志」は従来、実践哲学 (倫理学) において重要な役割を演じてきたわけだが、「意志」に積極的意義を認めないスピノザにとって、倫理学はいかなる形態を取るのか。以下の注釈はこうした大きな課題のための基礎作業として試みられたものである。

## 2. 反論1. 「意志は知性よりも広きにわたること (latius se extendere)」 (G.132)

「われわれが今知覚していない無限に多くの事物に同意するためには、われわれが現に有するよりもより大なる同意能力、あるいはより大なる肯定ないし否定の能力を要しないが、より大なる認識能力を要する」 (G.132) から、両者は質的に区別され、しかも知性が有限であるのに対して、意志は無限である。

### スピノザの回答

そもそも、スピノザにとって意志とは、「真なるものを肯定し、偽なるものを否定する精神の能力」 (G. 129-130) であって、知性から質料的・形相的に区別される能力ではない。定理49系で言われるように、スピノザにとって「意志と知性とは同一」 (G.131) なのである。さらに「観念」「知性」「意志」も、形相的に同一の作用とみなされている。

もちろん機能上の区別はある。人間精神における思惟作用・思惟様態 (これは広義の観念として理解される) は大きく二つに区分される。まず事物についての認識・知覚 (これは第二部定義3で「精神の概念 *mentis conceptus*」と表現され、いわば狭義の観念として理解される) がある。次に、愛 (*amor*)・欲望 (*cupiditas*) などの思惟様態、すなわち感情 (*affectus*) の名で呼ばれている思惟様態がある (第二部公理3)。さらに前者に関しては、知性による妥当な観念 (*idea adaequata*) と、表象力 (*imaginatio*) による非妥当な観念 (*idea inadaequata*) が区別される。

したがって、もし「知性を明瞭判然たる (*clara et distincta*) 観念としてのみ解するならば」 (G.133)、すなわち、知性イコール妥当な観念と解するならば、意志は彼によればすべての観念が広・狭さらに妥当・非妥当を問わず観念である限りにおいて含んでいるところの肯定・否定であるのだから、「意志が知性よりも広きにわたることは私も容認する」 (G.133) というのである。

ところで、意志は知覚一般・思惟能力一般にわたるのであるが、このことは、意志作用が知覚作用あるいは一般に認識作用とは別個に作用していると解されるべきではなく、すべての観念は「観念である限りにおいて肯定ないし否定を含んでいる」 (G.132) という意味に解されねばならない。それゆえ、「広きにわたる」という表現は、肯定・否定の働きが精神の全様態に共通的な要素であることの言い換えとして理解されるならば問題ない。精神作用であるからには必ず「肯定ないし否定」が含まれている。然るに、精神作用であっても必ずしもそれは「知性」による「妥当」な認識であるとは限らない。この意味においてならば、「意志」は「知性」よりも「広きにわたる」といって差し支え

ないのである。(もちろんそのように区別がつけられるにしても、「意志」と「知性」が個別の作用として形相的・実在的に区別されることはない。単に一般概念 (*notio universalis*) として抽象的に見られる場合のみそのような区別がつけられる。)

しかしこの「広きにわたる」ことの意味を、「意志」はある意味で「無限」であるのに対して「知性」は「有限」であるから意志の方が「広きにわたる (広い射程を有する)」というように、両者の「完全性」の差異として解することは誤りである。

そもそも「意志」が「無限」であるといわれるのは一体どのような意味においてなのだろうか。

われわれに現在知られているものとは別の無限に多くの事物を仮に知りえたとして、それに対して意志作用による肯定・否定の判断を下す場合にしても、やはり現在と〈同一〉の意志作用によって肯定ないし否定するのに対して、現在知性が知りうる限りのものだけではなくそれを超えて無限に多くの事物を認識 (知性認識) する場合には、現有の知性能力以上の優れた認識能力、すなわち現在のものとは別種の、能力的により以上のものが需要であるというのが反論者の論点といえるだろう。「神はわれわれに、現に与えたよりもより大なる知覚能力を与えなければならなかったであろうが、より大なる意志能力は与える必要はなかったであろう」 (G.133)。つまり、現に所有しているものと同一の意志能力で十分である、その意味で知性は能力として不完全であるが、意志は欠けるところがなく完全であるというわけである。

しかしこの反論者の論点からは、「意志」が能力として「無限」であることが論証されているとはいいがたい。そもそも、意志が能力として形相的に (事物そのものとして) 無限であることと、無限に多くの事物に対して〈同一〉の意志作用が肯定ないし否定という名辞を付与する形で適用されることとは、同一の事柄ではない。もし両者が同一視されるのであれば、スピノザは感覚能力も無限であることが証明されるという。なぜならば、「われわれは無限に多くの物体を (一つずつ順次に) 同一の感覚能力で感覚しうる」 (G.133) のであるが、だからといって、感覚能力が無限であるとはいわないからである。それゆえ、無限に多くのものに対して同一の意志作用が適用されるという事実からは、「意志」それ自体が能力として無限であることは帰結しないのである。というのもその場合「意志」は、すべての個々の意志作用に共通しているものを説明するために使用される〈一般的観念〉 (一般名辞) としてのみ理解されているからである。

ところで、「一般的なもの、一つの個体にも、多数の個体にも、また無限に多くの個体にも等しく当てはまる」 (G.134) のであるから、この意味において無限にわたる (無限のものに対して同一に適用される) と

いってもよいだろうが、反論者の意図が名辞の一般性・普遍性という意味での無限性の主張にあったとは思われない。要するに、彼らは単なる一般概念としての「意志」を、実在的な能力と混同しているのである。現代風に言うならば「事物」に関する叙述と「言説」に関する叙述の混同ということになる。

以上の点に関しては、『エチカ』第2部定理40備考での「超越的名辞 (termini transcendentales)」「一般的概念」についての言及を参考にすることが有益であると思われる。

・「超越的名辞」(「有 (ens)」「物 (res)」「ある物 (aliquid)」など)

「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 (imago) しか同時に判然と形成することができない」(G.120) ので、ある一定数を超えると、精神は「混乱して、まったく区別なしに表象する」(G.121)。そしてそれを「一つの属性 (attributum) すなわち「有」「物」などの属性のもとに包括する」(G.121)。

・「一般的概念」(「人間」「馬」「犬」など)

「人間身体の中で同時に形成される表象像」の数が、「表象力」をある程度超過する場合、精神はそれら表象像の一致点・共通点にのみ着目し、それに同一の「名前」を与えて無数の個体 (個人) に適用する。

ところで、スピノザは、これらの一般概念 (名辞) に対して、真理認識の場面における積極的な意義を認めていない。むしろ、非妥当な認識の形成原因としてこれら一般概念による認識が理解されている (スピノザが「表象像」と「言葉」と「観念」を厳密に区別しようとする意図もここにあると思われる。「言葉」あるいは一般に記号による認識は、「誤謬の唯一の原因である」第一種の認識に分類されている)。アリストテレス流の言語分析に基づいた存在論、種類関係の規定に基づく存在論への批判がここに読み取れる。スピノザにとって、自然について (事物について) 理解すること (知ること) とは、それらについて普遍概念や一般概念を形成することでも、また一般概念から結論を引きだしてくる事でもなかった事に注意したい。『知性改善論』ではこの点が次のように語られている。

「何か抽象的 (abstractus) に概念される (concipi) ときには、すべての普遍概念の場合のように、それらの概念は知性の中で常に、その概念の対象である個々のものが実際自然の中に存在し得ている範囲を超えて把握される。」(G.29)

それゆえ今問題になっている場面でも、「意志」は、われわれ人間精神の本性を形成している個々の意志作

用について言及されているのではなく、単に一般名辞としての「名前」についての言及でしかなかったことになる。「名前」があらゆる同種の個体に適用されるからといって、その名前によって指示されている対象自身が「普遍性」や「無限性」を持たないことは当然のことであろう。スピノザの反論者への回答もこの点を突いたものだと見える。

### 3. 反論 2

「翼ある馬を想像する人はだからといってまだ翼ある馬が存在することを容認するわけではない。言いかえれば、彼はだからといってまだ誤っているわけではない。ただ彼が同時に、翼ある馬が存在することを容認する場合にはじめて誤るのである。ゆえに意志すなわち同意能力が自由であって認識能力と異なるということは経験の最も明瞭に教えるところである。」(G.132-133)

#### スピノザの回答

スピノザは上の反論に対して、反論者と同様の「翼ある馬」の例を使って答える。しかも今度は「翼ある馬を表象してその他は何物も知覚しない小児」の例を取り上げている。このような子供の持つ表象あるいは観念についてスピノザは次の三点を明らかにする。

この子供の持つ翼ある馬の知覚は「存在 (existentia)」を含んでいること。次に、この場合翼ある馬の存在を排除する何ものをも子供は知覚しないのであるから、子供は「必然的に (necessarius) その馬を現存する (praesens) ものとして観想する (contemplari)」(G.134) こと。さらに、子供は翼ある馬の存在について疑うことさえできなくなるということ。

人間は知覚する限りにおいて、何ものかを「肯定」しているのであって、翼ある馬を知覚することは、すなわち、「馬について翼を肯定すること」とまったく同じことである。したがって、精神が「翼ある馬のほか何ものも知覚しない」としたならば、精神はその馬を現存するものとして観想せざるを得ないというわけである。そしてこの場合、精神にその馬の存在に対して不同意を与える自由の余地はまったくないというわけである。

スピノザの意図を明確に理解するために、ここで第2部定理17を参照してみたい。スピノザは次のように述べている。

「もし人間身体が、ある外部の物体の本性を含むような仕方で刺激される (affici) ならば、人間身体は、身体がこの外部の物体の存在あるいは現在 (praesens) を排除する刺激を受けるまでは、その物体を現実存在するものとして、あるいは自己に現在するものとして、観想するであろう。」(G.104)

「人間身体をかつて刺激した外部の物体がもはや存在しなくても、あるいはそれが現在しなくても、精神はそれをあたかも現在するかのように観想するであろう。」(G.105)

いわゆる想像・虚構 (fictio) 観念定立の前提条件として、「記憶」(memoria) の関与があることは容易に理解される。身体(たとえば脳)のうちに表象像ないし記憶像としてインプットされたものに対してのみ、精神はそれらを混乱した状態で、自然の秩序を考慮することなく、結合させてしまうのであろう。ところで一般に「存在することを妨げる何の理由も原因もない物は必然的に存在する」(G.53)のであるから、表象像ないし記憶像といえども、その現存を排除する何らかの外的な要因が加わらない限り存続する。このことは自然科学における「慣性の法則」や「保存則」のアナロジーとして理解できる。

したがって、現に表象されているもの以外の何物も表象されていないという条件のもとでは、身体はそれ以外の記憶像を所有していないのであるから、虚構(想像)の観念においてはその表象されたものが必然的に「存在する」ものとして観想されること、すなわち虚構の観念のうちに「存在(現在)」が含まれている(肯定されている)ことになる。それゆえスピノザにしたがえば、「翼ある馬」を想像する人は、翼ある馬についてまさに現存在を肯定しているのであって、「存在」とは分離された単なる表象像の内容(思惟内容)についての理解だけを持っているというわけではないことになる。この点においてスピノザの立場と反論者の立場の相違が明確に現れる。

しかしスピノザとて、「翼ある馬」の観念が真なる観念であることを認めるわけではないだろう。常識にしたがえば、われわれは「翼ある馬」の現存在を否定しながらも「翼ある馬」の観念を想像することができるように思われる。「翼ある馬を想像すること」と「翼ある馬の現存在を肯定すること」を区別することはわれわれの常識的感覚に合致すると思われる。ところがスピノザの立場にはこの常識を受容する余地はない。というのも、スピノザによれば「翼ある馬」を想像することは必然的にその馬の「現存在」を含むのであるから、その観念を想像しながらその観念の対象の現存在を否定することは不可能である。だとすれば、「翼ある馬」の観念を持つことが即真なる観念を持つことになりはしまいか。スピノザは「翼ある馬」の観念の虚偽性に関して一体どのように考えていたのか。

定理17備考では次のように述べられている。

「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。」(G.106)

「ただ、精神が自己に現在するものとして表象する

事物について、その存在を排除する観念を欠いていると見られる限りにおいてのみ誤りを犯している。」(G.106)

翼ある馬の「表象」が、同時に「その馬の存在を排除する観念」と結合しているか、あるいは「翼ある馬の観念は妥当ではないことを知覚している」かどちらかであれば、「精神はその馬の存在を必然的に否定するか、そうでなければ、その馬について必然的に疑う」(G.134)ことになるであろう。ここから、「翼ある馬」が偽であると判断する人は、「翼ある馬」の観念内容自体の主観的・内的存在は認めるが、それが観念の外部に客観として「存在」することに対して同意を拒んでいる者のことを言うのではなく、「翼ある馬の表象」と同時に「その馬の存在を排除する観念」または「その馬の観念は妥当でないこと知覚」とが精神において結合している者のことを言うのである。したがって彼が持つ「翼ある馬」の「観念」は、必然的にその中に「存在」の否定を含んでいる。それゆえ肯定ないし否定を含む「観念」といわゆるイメージとしての「表象像」との混同が、反論者のような立場をとらせることになる。彼らは「観念」と「表象像」とを同一視しているからこそ、「存在」「真理」の判断の際、「観念」とは別の形相が要求されると誤解するのである。「観念」を決して「画板上の無言の絵 (pictura in tabula muta)」(G.132)のごとくみなさないこと、「思惟を絵画に墮さしめないように」(G.130)することが、スピノザの主張するところである。このようにみると、「存在」に関してまったく中立な「観念」に対して自由意志の力によって肯定ないし否定することで、そのものの存在が定立ないし非定立されるのではないことが分かる。「存在」の定立・非定立に関しては、われわれの意志が自由に判断を下せる立場にない。その存在を排除する観念を同時に表象し得ない場合には、必然的に存在を定立することになる。

「翼ある馬」について考えるとき、すべての人に共通な「翼ある馬」の「表象像」なるものが存在しており、その「表象像」に対してどのような態度を取るのかによって各人の判断が分かれてくるという形で「判断」を説明することは誤りであるとスピノザは言いたかったわけである。さらに、真偽の判定を観念と観念外の対象との一致・対応に求めた場合にのみ、「存在」の定立とはいわば独立に主観的な観念内容を立てることになるが、スピノザにとって真理の基準は「対象との関係を離れて」(第二部定義4)観念自体の内的関係において規定されるのであるから、「判断」を「観念」と観念外的要素である「肯定・否定」という二項的關係によって説明することは禁じられているわけである。

しかし、「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」というスピノザの言明は、デカルトの言う、「観念」は対象に関係付けられなければ真でも偽でもないということと同様のことを言っているのではないのか、という疑問が湧いてくるかもしれない。もちろん、この言明は、2部定理33の「観念の中には、それを虚偽と言わしめるような積極的なものは何も存在しない」(G.116)、2部定理35「観念の中には虚偽の形相を構成する積極的なものは何も存しない」(G.117) ことの表明である。

今、翼ある馬の観念を例にとれば、それは、翼ある馬が存在することの肯定かあるいは否定である。今仮に、そのような馬の存在を排除する表象がまったくない場合、「翼ある馬の表象」を持つことは単にそのような「存在」を肯定しているだけの表明であって、何ら虚偽を含んでいない。つまり、その観念単独でそれ自体において見れば、それは翼ある馬をあたかも現存するかのように観想しているという事態そのものであって、虚偽ではない。スピノザにとって虚偽は他の観念とのいわば力関係において初めて規定されるのである(対象との関係においてではない)から、もしわれわれがただ一つの観念しか持たないとすれば、もはや虚偽の成立する余地はなくなってしまふ。いずれにしても精神のうちに「翼ある馬」の観念のみしか存在しない場面の想定が、今の場合「それ自体においてみれば」という限定詞の意味するところであろう。

「精神の表象はそれ自体においてみれば何ら誤謬を含んでいない」と言われる時、「表象(観念)」は真・偽に関してあるいは存在・非存在に関して「肯定」「否定」ないし「承認」を含んでいないから、それ自体においてすなわち対象と関係付けられなければ、何ら誤謬を含んでいないという意味でスピノザが語っているのではない。スピノザにとって表象は外部の物体の本性よりもより多く人間身体の現在の状態を(しかも判然とではなく混乱して)表示する観念のことである。ところで精神は、外部の物体から身体を通じて刺激される限りにおいてその物体を表象する。したがって、その表象は物体本性よりはむしろ人間身体の自然的状態を表示しているといつてよい。その意味においてスピノザは表象による認識(第一種の認識 *cognitio primi generis*)を非妥当な認識と呼ぶ。しかし、外部の物体から人間身体が受ける刺激のパターンは、人間身体固有の構造に根ざしたものであるから、それ以外の仕方では表象することは不可能なわけである。いくらわれわれが天文学の知識が豊富になろうとも、太陽を肉眼で見るときには十円玉くらいの大きさにしか映らない。これはすべての人間に共通である。それゆえ、われわれがこのような表象を持つということだけならば(表象の形式のみを考慮するという場合には)何らそこに誤謬を示す積極的なものは含まれていないわけである。しかしわれわれには、そのような表象に基づ

く認識が不十分であり訂正を必要とすることを理解する力能が生得的に(たとえ顕在化しない場合があろうとも)備わっている。もしそのような能力の行使が原理的に不可能であったならば、事態は先ほどの「翼ある馬」の観念しか持たない子供の場合と一致する。しかるに今われわれは、「理性」の立場からそのような表象の定立を排除する認識も持ち合わせ得るのである。したがってスピノザにとって誤謬とは、あるべき認識の欠如ということになる。誤謬は知性の誤作動によるものであって、デカルトが言うような意志の誤作動によるものではないことになる。

以上のことから、この「翼ある馬」の観念はそれ自体で見られれば偽ではないというスピノザの言明は、デカルトのそれと表面上は一致している。しかし以下の点で相違がある。

- 1) デカルトの場合は、真・偽が「観念」外の対象との関係において規定されるのに対して、スピノザの場合、あくまで「観念」間の整合性において(他の諸観念との両立可能性において)規定される。
- 2) デカルトの場合とは違って、「翼ある馬」の観念には、その「存在」の肯定あるいは否定が含まれているということ。ここでも1)と同様に、「存在」「非存在」についての判断は、観念外的原因によって規定されるわけではないということ。

以上の点からして、「翼ある馬」の観念について「判断を控えて、われわれの知覚する事物に同意しないようにする」ことは、その「存在」について肯定・否定のいずれの側にも立たないということではない。「翼ある馬」についての思考は、その存在を肯定するか否定するか判断から独立して存立することはできないのである。結局のところスピノザにとって「判断を差し控える」とは、「翼ある馬の存在を排除する観念」があるかどうか、「翼ある観念は妥当であるかどうか」についての無知を表明していることに過ぎない。それはあるべき認識の欠如であって、デカルトの言うような「われわれの完全性を示すもの」ではなく、逆に、われわれの認識の不完全性・非妥当性を示すものでしかない。『知性改善論』の言葉を借りれば、ある事柄に対して懐疑を抱くことは「肯定あるいは否定に関する判断の停止に他ならない」(G.30)が、それは「事物を秩序によらず探求することから常に生ずる」(G.30)認識の欠如である。

つぎにわれわれは「虚構の観念」について言及されている『知性改善論』を参照することにしよう。「翼ある馬」のような観念は通常「虚構の観念」として分類されるからである。スピノザは「虚構」をどのように解しているのか。

スピノザによれば、存在しないことがその本性に矛盾する「必然なもの」や、存在することがその本性に

矛盾する「不可能なもの」に関しては、「虚構」することはできない。それゆえいわゆる「永遠真理」に関しては虚構は不可能なわけである。存在するとしても存在しないとしても矛盾がないものである「可能なもの」に関してのみ「虚構」することができる。ところがスピノザによれば「針の穴をくぐる象」(G.20)なども虚構不可能な例である。これ

などは、まさしく通常言われる意味での「虚構」の典型のように思われるのであるが、スピノザはそれを否定する。なぜなのだろうか。これなどはわれわれの想像力の産物であり、まさに人間精神の自由さを示すものではないのか。

スピノザの返答は次のようなものである。外的原因に依存するその必然性・不可能性がわれわれに知られた場合には、われわれはその時点で虚構することができなくなるのである。逆に言うならば、われわれはそのような存在が必然的であることまたは不可能であることの外的原因を知らない限り、虚構することができるということになる。針の穴のサイズと象のサイズを知覚している者にとって、それゆえ、「針の穴をくぐる象」の存在は否定されざるを得ない。それ自身の本性からではなく外的原因によってではあるが、「針の穴をくぐる象」の不可能性が知られる限りそれを虚構することはできないということなのであろう。同様のことは先に見た「翼ある馬」に関しても言えよう。これらは論理的必然性ではなくいわば自然必然性によってその存在が否定される限り、「虚構」された観念の資格はなく、あくまで虚偽なる観念に過ぎないというわけである。

それではスピノザが言う虚構の例はどのようなものなのか。それは「私の知っているペテロが家に帰るとか、私を訪問するとか」(G.19)を虚構するというものである。ペテロという人物はまったくの架空の人物ではなく私の知人であるから、私は彼の存在を知っている。また、そのペテロが家に帰るとか私を訪問するということも、そこにまったくの矛盾・不可能性を認めることなく想定可能である。ただし、このような想定(虚構)を行っている時点で、ペテロには帰る家がないことを私が知っている場合、私を訪問するための道路が封鎖されていて物理的に私を訪問する術がない場合などは、こうした虚構が虚構として成り立たないというわけであらう。

なおスピノザは、いわゆる論争上の仮定または科学における理論上の仮定といわれるものにも言及している。例えば次のようなものである。「この燃えているろうそくが今燃えていないと仮定しよう」「このろうそくがどんな物体も存在しない場所で燃えていると仮定しよう」(G.21)。スピノザによれば、このような仮定はいずれも実は「虚構」ではない。前者の場合は、「燃えていない別のろうそくを記憶の中に呼び戻して、この

別のろうそくについて思惟するところを、焰を念頭に置かない限りにおいて実際のろうそくについて理解する」(G.21-22) ことである。後者は「周囲にある物体をわれわれの思想から引き離してそれ自体で見られたろうそくの観察にのみ精神を向けようとする」(G.22) ことである。つまり、前者の場合は現前する物体から記憶上の物体へと注意の眼差しが転換されただけのことで、何ら新たな可能的事態が作り出されているわけではないと解される。後者の場合は現前する物体のある特定の部分だけに注意を向けて他の部分は捨棄しただけのことで、ここでも新たな可能的事態についての言及はなされていないと解される。

「虚構は決して新しいものを作り、あるいは精神に示すことがない。むしろ単に頭脳あるいは表象力の中にあるものが記憶に呼び戻され、そして精神がそのすべてへ同時に混乱して働くのである。」(G.21)

結局のところスピノザは「虚構」に対して積極的な役割を認めていない。むしろ、われわれが多くのことを虚構するとすれば、それはわれわれの想像力ないし認識能力の有能さ・自由度の多さを示すものではなく、逆に、われわれの自然の秩序に対する無知や混乱した認識(一般的有 *entia universalia* と実在的有 *entia realia* の混乱、「名前」と「事物」の混乱)を表明していることに他ならない。われわれは「可能」なもの、「偶然」なものに対してのみ「虚構」が可能であったが、スピノザにとって「可能」「偶然」という様相は、「必然性」「不可能性」の認識の欠如であって、何ら積極的な認識状態ではない。それゆえ、想像力による虚構をもってわれわれの精神の自由を結論することはまったくの無知(「原因」に対する無知)の表明でしかないことになる。このようなスピノザの「虚構」に対する評価の低さは、畢竟するにスピノザの決定論的な形而上学に基づくものであろう。自然についての秩序を理解していないからこそ虚構・想定が行われる。

「精神は理解することがより少なく、知覚することがより多ければ、それだけ大きな虚構能力を有し、また理解することがより多ければそれだけそうした能力が減少する。」(G.22)

「人々は自然を認識することが少なければ少ないだけますます容易に多くのことを虚構しうる。」(G.22)

このことを理解していない反論者たちは容易に次のような見解に結びつく。すなわちわれわれは何らかのことを虚構し、そしてそれがその通り実際に存在することを〈一種の自由によって承認し決定する〉ことができるのであると。われわれ人間が創造してきた文化、

宗教、社会制度、それらのものはいわば人間による自由な虚構であって、人間は自身が承認したそれらの枠組みの中でのみ有意義に思考可能でありまた行為の正当性も評価されるのだという主張がある。しかしそれらの主張には「精神はまったく自分の力だけで、事物と関連のない感覚あるいは観念を創りうる」(G.23)というスピノザに言わせれば誤まった前提が存在する。彼らはまさに自分の精神を「ほとんど神のように考えている」(G.23)のである。しかし、自然の共通の秩序の外部に人間の本性を置くことはできないのである。

〈自由意志の幻想〉はまさに自然について妥当な理解を持たない想像力に起因する。まさに一切を〈自我〉に起因させることこそ想像力に固有のものである。

#### 4. 反論3

「一の肯定が他の肯定よりもより多くの実在性 (realitas) を含むとは思われない」。ところが、「われわれは一の観念が他の観念よりもより多くの実在性ないし完全性 (perfectio) を有することを認識する」(G.133)。したがって、「意志」と「知性」とは区別される。

#### スピノザの回答

基本的には反論1に対する回答と同種の内容である。すなわち「一般的なものと、個々のものとを混同したり、理性的有 (entia rationis) ないし抽象的有 (entia abstracta) と実在的有とを混同したりするときに、われわれはいかに誤謬に陥りやすいか」(G.135)という趣旨である。反論者は「肯定」と「観念」の「実在性」の度合いの比較を行っているわけであるが、両者の比較はそもそも意味をなさない。一方は「抽象的有 (一般概念)」について言われたものであり、他方は「実在的有」について言われたものであるから、実は異なったタイプの「存在」間での比較がなされているのである。『知性改善論』でも言及されていたように、「抽象的有」は「ある個物を考察することに対し、他の個物を考察することに対してより多く規定することはない」(G.34)。つまり、すべての事物に対して「同一」に適用されるのである。反論者が「一の肯定は他の肯定よりもより多くの実在性を含まない」と言うとき、実のところそれは「一般概念」の普遍的適用性について言及しているだけであって、個々の意志作用が「観念の本質を構成する」限りにおいての個々の「肯定」についての言及ではないのである。したがってまた、「真なるものを真として肯定する」ことと、「偽なるものを真として肯定する」こととは、同等の思惟能力 (つまり意志) を要するのではないかという反論 (G.133) に対しても、「肯定」を単に一般名辞 (一般概念) として解するならばいざしらず、ここで問題とされている事柄は真なる判断と偽なる判断との形相的差異であるのだという指摘で十分であろう。

#### 5. 反論4

「もし、人間が自由意志によって行動するのでないとしたら、彼がブリダンのロバ (asina Buridani) のように平衡状態にある場合にはどのようなことになるであろうか。彼は餓えと渇きのために死ぬであろうか。もしこのことを容認するなら、私はロバもしくは人間の彫像を考えていて現実の人間を考えていない。」(G.133)

#### スピノザの回答

「そのような平衡状態におかれた人間が、餓えと渇きのために死ぬであろうことをまったく容認する」(G.135)。

反論者の前提すなわち完全な「平衡状態」にあるということが、文字通りに解されるならば、スピノザは人間がそのような場合には死んでしまうことに同意する。もしそのような状況が生じれば、スピノザの決定論的世界観の立場からすれば、当然のことながら人間は生き延びることは不可能であろう。だが問題は、反論者の前提にある。現実世界においてそのようなまったくの平衡状態を想定すること自体無理がある。「餓えと渇き、ならびに自分から等距離にあるそうした食物と飲料のほか、何ものも知覚しない人間」(G.135)が存在するならばの話である。しかるに、人間身体は無数の部分から構成されており、絶えず、そのそれぞれが外部の物体とさまざまな形で接触・刺激されていることを考慮するならば、まったくこの現実世界とは異次元の外部世界でも想定しないことには、そのような想定は成立しない。ところがスピノザによれば「ものは現に産出されているのとは異なっただけの仕方、いかなる他の秩序でも神から産出されることはなかった」(G.73) わけであり、それゆえ「自然のうちには一つの実体しかない」(G.56) ことになり、いわゆる可能世界を想定する余地は残されていないのである。以上のことからすれば、反論者が言うように「自分の欲するところへ行き、自分の欲することをなす」(G.133) としても、それは決して人間に自由意志が備わっている (自由意志によって行動している) ことを証明するわけではなく、彼がそのように行動するように外部から決定されていることが示されているに他ならない。

今ここで述べられたことは次の『エチカ』からの引用に如実に示されている。

「人間は自分を自由であると思う。実際彼らは自分の意欲および行動を意識しているが、彼らを衝動 (appetitus) ないし意欲 (volitio) に駆る原因は知らない。」(G.78)

「自然の中の人間を国家の中の国家 (imperium in

imperio)のごとく考えているように思われる。人間が自然の秩序に従うよりもむしろこれを乱し、また人間が自己の行動に対して絶対の能力を有して自分自身以外の何ものからも決定されていないと信じている。」(G.137)

「人間は自分の行動を意識しているが、自分をそれへと決定する原因は知らぬゆえに、自分を自由だと信じている。」(G.143)

## 6. スピノザにおける「自由」

デカルトにとって「意志」作用は「欲する」「拒む」「肯定する」「否定する」「疑う」などの思惟様態であった。ところがスピノザは「意志」作用を「肯定する」こと「否定する」ことに限定した。そのことによって「意志」作用は、「知性作用」に還元されることになり、「判断」機能における独自の役割を認められなくなったわけである。ところで、「欲する」「拒む」などの欲求・欲望などの思惟様態は、スピノザにおいては「感情」「精神の情念(受動)」として位置付けられる。それらは、事物についての(想念的)本質の認識に随伴する思惟様態であり、それ独自で生じることではできず、それゆえその現出において、先行する何らかの原因によって常に限定されるのは言うまでもない。したがって、それらに関して精神の「自由」「非決定」を言うこと自体論理的にも矛盾したことでありとスピノザは考える。

しかし、スピノザのそのような見解に対してデカルトは次のように反論するかもしれない。われわれは同じ一つのことに多くのことを欲することができるのだ。リンゴを見てそれを食べようと欲することも、それについて絵を書こうと欲することも、それを捨てよう欲することもできる。そのいずれを選択するかはまさにわれわれの自由なのである。したがって、なるほどスピノザの言うように意思作用を「肯定」「否定」に限定して、それを知性作用のうちに含めることを認めたととしても、なお「欲求」に関わる思惟様態はスピノザが言うように決定されているわけではなく「自由」なのである。ここにこそまさに人間における行為の自由が存在するのだ、と。

この反論に対してスピノザはどのように答えることができるのか。スピノザは何の躊躇もなく答えるであろう。「人間は自分の行動を意識しているが、自分をそれへと決定する原因は知らぬゆえに、自分を自由だと信じている」(G.143)に過ぎないのだと。それゆえ、それは単なるわれわれの〈無知〉によって引き起こされた心理的虚構に他ならないのだと。したがって、「自由」とはスピノザにとって「自由なる決意」に存するのではなく、「自由なる必然性」に存することになる。精神の自由は、精神の能力を自己の本性に従ってできるだけ働かせること(能動)においてあるのであり、それ

は「妥当な観念」を形成すること以外のいかなる能力でもない。逆に、精神の無能力(不自由・受動)すなわち隷属状態とは、単なる「認識の欠乏(privatio)」言い換えれば「非妥当な観念」の所有である。この意味において、われわれは自然についてその必然性を理解すればするほどより自由になるのである。

ところで、これまで述べてきたスピノザの主張の根底には、とりわけ近代以降のデカルトからカントへつながる「意志」の哲学の系譜とでも呼べるものと真っ向から対立する主張が含まれている。

まず第一に「観念」と「事物」の二元論に対する批判がある。この立場では、真理は「観念」と「事物」の一致として規定される。ところでわれわれは(主観的)観念の領域から出ることはできない。しかるに、真理の範型はわれわれの認識の秩序から独立な「事物」のうちにある。ゆえに、われわれの側での認識の「確実性」のレベルにとどまらず、事物との一致を保証する「真理」のレベルへと移行するためには、観念の受容にとどまる「知性」とは異なる何らかの認識様態が要請されざるを得なくなる。「知性」が精神の内部にとどまり専ら観念の受容に従事するという点で受動的であるのに対して、精神自身を超えて対象への志向性を持つ能動的な認識能力(すなわち意志)が要請されるわけである。また、真理を「観念」と「事物」との一致と規定することは、真理の客観的妥当性の保証という問題をはらむとはいえ、少なくとも自己意識の透明性・直接性は保証されており、いわゆるコギトの明証性が確立されることになる。そして、とりわけデカルトの場合コギトは「意志」様態である「懐疑」において直観されるものであった。

しかるに、スピノザによれば、真理は観念とその対象の一致という「外的特徴(denominatio extrinseca)」によってではなく、観念自身の妥当性という「内的特徴(denominatio intrinseca)」によって規定されるのであった。また、「精神は身体の変状(affectio)の観念を知覚する限りにおいてのみ自分自身を認識する」(G.110)のであるが、「人間身体のおのおの変状の観念の観念は人間精神の妥当な認識を含んでいない」(G.113)から、われわれは自分自身について妥当な認識を持ち得ないといわれる。これらのことは、スピノザにとって「意志」能力という思惟様態はまったく積極的意味を持たないことを示しているといえよう。

さらにまた、「観念」と「事物」の二元論はデカルトの場合いわゆる「永遠真理創造説」とも関わってくる。神はあたかも王が自分の王国の臣下に対して命令を下すごとく永遠真理を定めたとされる。真理の超越的規範としての神によって定められた真理(命法)に対して同意する(命令に服従する)ということによって、真理認識が成立するのである。なぜそうであらねばならないのか、そうであるべきなのかの追及をもちや許

さないという形で、人間を超えた超越的規範から同意を求められる。それゆえ、真理の根拠はあくまで神の絶対的意志の中に存する。われわれは神によって自由に創造された真理をいわば知性において受動的に受け入れそれに同意する。このとき精神はいわば「真理を映す鏡」であって、そこに映し出された「観念」が「事物」を十全に映しているかどうかという形で真偽が問われる。

このような永遠真理創造説に対しては、スピノザにとって「神はあらゆるものの内在的原因 (causa immanens) であって超越的原因 (causa transiens) ではない」(G.63)とされていたことを思い起こせばよいだろう。そもそも「神は意志の自由によって作用するものではない」(G.73)。スピノザは神に「絶対的意志」を帰することを断固として拒否する。

第二に、精神と身体の二元論への批判がある。デカルト的二元論においては、精神が身体を〈支配〉するという構造が暗に含まれている。すなわち、身体的行為の第一原因を精神における「意志」に見る構図である。しかるに、スピノザの心身並行論は精神と身体との相互作用を否定するものであったし、精神と身体ともに唯一実体である神の様態として、存在論的にまったく等価値である。このような存在論に立つ限り、スピノザにとって「意志」なる認識能力はやはり積極的意義を失うことになる。

第三に、人間と自然の二元論への批判がある。この二元論は、自由原因としての人間存在と、自然必然性に基づく因果性に服している自然存在との二元論である。そこでは、単なる自然的存在ではなく叡智的存在でもある人間存在の自然に対する優越性が強調されることとなる。この立場は、カントに代表されるような「意志」の自律に基づく倫理学を確立することになる。しかるに、スピノザにとって「人間身体が自然の一部であるのと同様、人間精神も自然の一部である」(オル

デンプルク宛書簡32)。自然の中の人間を「国家の中の国家」のごとく考えてはならないのである。ここからまた、スピノザが何ゆえ「意志」能力に積極的意義を認めなかったかの理由を見て取ることができるのである。

最後にスピノザの倫理学について一言触れておくことにしよう。彼にとって「倫理」は、何らかの超越的な規範・善のアイデアに同意することによって完成されるわけではない。彼にとって「善く生きること」とは、自己の有に固執することである。すなわち、できる限り自己の本質のみによって決定されるよう行動すること、言い換えるなら能動的に行動することである。そしてこのことは「理性 (ratio)」にしたがうことに他ならない。それゆえ、倫理学は「自由意志」に基づくのではなく「理性」に基づく。実践的領域において「意志」なる語は「自己の有に固執する (perseverare) こと」へと翻訳されるわけだが、この自己保存の肯定は自然におけるすべての個体に共通な現実の本質であるから、自然に共通な法則によって説明されねばならないわけである。倫理学は自然についての正しい理解に基づかねばならない。自然から独立した倫理学固有の法則などあり得ないのである。

(付記)

デカルトからの引用はアグン・タヌリ版全集による。これを AT と略記し巻数と頁数を示した。スピノザからの引用はすべてカール・ゲプハルト編集のスピノザ全集第二巻からによるもので、これを G と略記し頁数だけを記した。なお邦訳は、『デカルト著作集』第二巻(白水社、所雄章ほか訳)、畠中尚志訳『知性改善論』『エチカ』(岩波文庫)を利用して頂いた。

(平成12年9月4日受理)