

近世的「観念」概念の展開におけるスピノザの位置 ——デカルトをいかに継承し改革したか——

榮福 真穂

本稿の目的は、近世哲学史におけるスピノザの「観念(idea)」概念の特異性を、デカルトの「観念」概念の継承・改革という観点から明らかにすることである。

序

「観念(idea)」という概念は、17世紀の哲学においてきわめて大きな重要性をもつ概念である。中世においては〈神の知性におけるイデア＝範型〉を意味していたこの語は、デカルト(1596-1650)の登場によって、もっぱら人間の認識を説明するために用いられる「観念」となった¹。そして17世紀の哲学者たちはみな、デカルトによる〈イデアから観念へ〉というこの転換を、各々独自の仕方で行き継いでいる。山田が指摘するように、「17世紀の哲学において観念 idea という言葉は独特な重いひびきを持っている。[……]だが同時に、観念は多義的でもある。[……]同じ観念でも、スピノザとライプニッツでは異なる意味の投影があるし、マルブランシュとデカルトでもニュアンスに違いがある」(山田, 1998, p.10) のである。17世紀の哲学者たちは「観念」という登場したばかりの新しい道具を各々が自らで陶冶しつつ、それを用いて自らの思想を表現しようとしたのである。

したがって、「観念」という概念の展開を、デカルトによる近世的用法の成立と後続者たちによる多様な継承・発展というフレームワークにおいて解明することは、近世哲学史の一断面を描出するために有益であると思われる。本稿はこうした枠組みのもと、デカルトの後続者の一人であるスピノザ(1632-1677)の観念説の解釈を試みるものである。本稿は、スピノザがデカルトの観念説を継承し発展させた、その独自の仕方を解明することを目指す。これにより、スピノザの観念説の同時代における特異性の所在が明らかになるだろう。

こうした試み——「観念」概念の変遷を軸として近世哲学史を再構成する試み——の先駆としては、神野慧一郎『イデアの哲学史』(2011)がある。ただし神野においてはロック・カントらの啓蒙の系譜に重心が置かれているため、デカルトおよびスピノザに関しても触れられてはいるが十分に分析されているとは言い難い。したがって本稿は、神野の試みを補完するものとなりうるだろう。

¹ この「転換」の詳しい経緯は、村上(2004)や Ariew&Grene(1995)に詳しい。村上はアウグスティヌスからオッカムまでの中世哲学からデカルトへの連続性について、Ariew&Grene はゴクレンニウスやエウスタキウスら近世スコラからデカルトへの連続性について論じている。

上記の目的を達成するために本稿は以下の手続きをとる。1節では、まず1.1においてデカルトの観念説を『省察』を中心に再構成したのち、1.2においてマルブランシュ、アルノー、ロックを取り上げ、近世における観念説の多様な展開を概観する。そこでは、デカルト以降の観念説が非常に豊かなバリエーションを持っており、そうした差異の要因がデカルトの観念説における「二義性」に見出されることが明らかになるだろう。次に2節においては、1節において見たような「デカルトをいかに継承したか」という観点から、スピノザの観念説の特異性を見定める。まず、2.1においてスピノザの観念説を概観し、そこでは精神作用と不可分のものとしての観念や、観念と表象像との区別が主張されていることを確認する。2.2においては、こうした観念説は一見アルノーのものに近いものの、スピノザにおいては観念の「二義性」もまた保持されているということを明らかにし、この点にスピノザの観念説の同時代における特異性を見定める。最後に2.3において、観念の二義性の二つの側面同士がいかに関係づけられるかという観点からスピノザをデカルトと比較することで、今度は両者の差分を明らかにする。そこでは、観念の持つ二側面を関係付けるにあたり、スピノザが独自の「平行論」の体系に訴えているということが明らかになるだろう。以上の議論を通じ、スピノザの観念説の特異性が「デカルトの観念説の二義的枠組みを継承しつつ、それを平行論の体系へと展開させた」点にある、ということを示したい。

1. 近世における多様な観念説とその源泉としてのデカルト

本節では、まずデカルトが「観念」にどのような規定を与えたのかを確認し(1.1)、次に、アルノー、マルブランシュ、ロックらデカルトの影響下にあった同時代人たちの観念説を、スピノザの比較対象とするために概観しておく(1.2)。

1.1 デカルトの観念説

まずはデカルトの観念説を概観しよう。デカルトにおける「観念」概念は、その思索の変遷に伴って内実が変化する概念であるため、本来は初期から晩年にかけての変遷までを視野に入れた説明を与えることが望ましい²。しかし、そのような探求は本稿の手に余るので、ここでは主著『省察』に限定してデカルトの観念説の再構成を行うことをあらかじめ断っておく。それでは、『省察』の記述を見ていこう。

デカルトは第三省察において、以下のように述べている。

² 村上(2004)や松枝(2011)はこれを行なっている。

私の意識のうちにあるものは、いわば、事物の表象像(*rerum imagines*)であって、これにのみ、本来(*proprie*)、観念という名は当てはまる。(AT, VII, 37³)

この箇所はデカルトにおける観念に言及される際、よく引用される有名な箇所である。ここで「表象像」と言われているものは、私たちが頭の中に描く像、まさしく「イメージ」のようなものと考えてよいだろう⁴。ここでは「本来」という副詞が用いられていることから、一見、デカルトにおける観念の決定的な規定であるように思われる。しかし他方で、デカルトは同じ『省察』の中で以下のようにも述べている。

観念は——私の思惟の様態(*modus cogitandi*)であって——私の思惟から借りてこられる形相的実在性のほかにはなんらの形相的実在性をも、自分から要求することはない。(AT, VII, 41)

ここでは観念は「思惟の様態」とされている。それでは、この「思惟の様態」は、先に見た「表象像」の言い換えとして理解してよいだろうか。それは以下のような記述において明らかになる。

たしかに、それら観念がたんに何らかの思惟の諸様態であるかぎり、私はそれら観念の間になんらの違い(*inaequalitas*)も認めない。それらはすべて同じしかたで私から出てくると思われる。しかし、ある観念はあるものを表象し、他の観念はまた他のものを表象しているかぎり、それぞれの観念が互いに非常に異なっていることは明らかである。(AT, VII, 40)

この引用において明らかにされているのは、「思惟の諸様態」としての観念と「表象する」ものとしての観念とが明確に異なるあり方をしているということである。前者においては観念同士の間には差異を見出すことはできないが、後者においては表象するものに応じて当然差異が生じる。

かくして私たちは、デカルトが観念に与えた規定を見ていくなれば、明確に異なる二つの方向性に遭遇することになる。じっさい、デカルト自身もこのことに自覚的であり、『省察』の「読者への序文」では観念の「二義性」と呼んでいる。

「観念」という語のうちに二義性(*aequivocatio*)が潜んでいる。すなわち、この語は、一方では質料的に、知性の作用(*actio intellectus*)、と解することができ、この

³ デカルトの著作からの引用箇所の指示については、文末の凡例を参照。

⁴ ただし、デカルトが *imago* と言うとき、必ずしも脳の中に物理的・身体的に描かれた像のことだけを指しているかは微妙である。第二答弁の附録の「諸根拠」定義2を見ると、*imago* にも身体的なものと同様でないものとの場合分けがなされているように思われるからである(AT, VII, 160-161)。

意味においては私よりも完全であるとは言えないが、しかし他方では表象的に、そういう作用によって表現されたもの、と解することができるのであって、この場合には、そのものは、たとえ知性の外に存在するとは想定されなくとも、やはり、その本質のゆえに、私よりも完全でありうるのである。(AT, VII, 8, 下線は引用者による)

ここでは、「私よりも完全」でありうるかどうかが分水嶺となっているが、本質的には先に見た「観念同士の間には差異が見出されうるかどうか」と対比のポイントは同じである。というのも、山田や Alquié をはじめ多くの論者によって共有されているように、この箇所は第三省察の「神の實在の第一の証明」に内容上明らかに呼応するものであるが、その論証において鍵となるのが「観念はその差異の原因を思惟そのものに求めることはできない」ということだからである。神の観念は明らかに私よりも大きな實在性(*realitas*)ないし完全性を含んでいるが、その大きさ・完全さの度合いの差異は私の思惟に由来することはできないので、外的に實在する神そのものに由来すると結論されるのである。つまり第三省察のこの論証では、私の思惟に外的に實在するものを「表象する」かぎりにおいてでなくては、「観念間に差異が見いだされうる」ことはないのであり、したがって当然、「私よりも完全」であるような内容を含むこともない、ということが重要になる。この意味で、「私よりも完全」であるかどうかという対比の軸は、「観念間に差異が見いだされうる」かどうかという軸と共通の問題意識のもとに設定されたものだと言えよう。

また、引用の下線部に着目すると、「質料的に(*materialiter*)」および「表象的に(*objective*)」という二つの副詞が対比的に用いられているのを見て取れる。さらに、上述のようにこの箇所と呼応する第三省察の「神の實在の第一の証明」においても、「形相的(*formalis*)」と「表象的(*objectivus*)」という二つの形容詞⁵が対比的に現れる(AT, VII, 40-42)。今日からすると独特な用いられ方をしているこれらの対概念は、村上が指摘するように、ゴクレニウスやスアレスといった近世スコラから継承された⁶ものであると考えるのが妥当であろう(cf. Suarez, 1965; Goelenius, 1613)。

⁵ 引用箇所に見えるのは「質料的／表象的」という対概念であるのに、第三省察に現れるのが「形相的／表象的」であることに疑問を持たれるかもしれない。これら二組の対概念を内容上同一のものとみなす解釈は山田や Alquié をはじめ多くの解釈者によって採用されているごく一般的な解釈である。しかしその結果、「質料的」と「形相的」が対比ではなく類似した意味に取られる、という一見奇妙な事態が帰結する。この「質料的」と「形相的」との重ね合わせは、根拠のないことではないように思われるが、少々煩雑な議論を要する事柄であるので本稿では割愛する。

⁶ 少なくともゴクレニウス(1547-1628)やスアレス(1548-1617)において「表象的／形相的」の対概念を見出すことができる。彼らの用例に共通するのは、この対概念は「概念(*conceptus*)」の付加形容詞として現れることである。近世スコラにおいては「概念」に付されていたこれらの対概念が、デカルトや後述するスピノザにおいては「観念」や観念の「實在性(*realitas*)」に付されるようになる、という変化の意味を考察することは残された課題である。

デカルトは近世スコラ由来の専門用語を用いつつ、一方では観念を「思惟の様態」あるいは「知性の作用」とみなし、他方では「表象像」とみなす二義的な観念理解を提示したのである。

したがって、「デカルトにおける観念とは何か」と問うても、そこに一義的な答えは与えられえず、「一方では思惟の様態ないし知性の作用であり、他方では表象像ないし表象されるもの」といった仕方ではしか答えられえないのである。このような観念の二義的な規定の仕方は、次節に見る近世の他の哲学者たちと比較すると、デカルトに固有のものであることがわかる（後述）。私たちはこの「二義性」をデカルトの観念説の特徴として念頭に置きつつ、次に後続者たちの観念説を見ていこう。

1.2 デカルトの後続者たちの観念説

本節ではデカルトの影響を受けた同時代人たちの観念説を概観しよう。あらかじめ断っておかねばならないのは、ここでは彼ら一人一人の観念説および認識理論の解釈に立ち入ることはせず、あくまで概略を示すにとどまるということである。私たちは、アルノー、マルブランシュ、ロックの観念説を順に見ていこう。

アルノーおよびマルブランシュ(1612-1694, 1638-1715)

デカルトの影響下における観念説のその後の展開を概観するにあたって、哲学史において非常に有名な「アルノー・マルブランシュ論争」を取り上げないわけにはいかない。現在でも17世紀の代表的な哲学者の一人とみなされているマルブランシュだけでなく、アルノーも当時非常に大きな影響力を持った哲学者・神学者であり、近年では独立した思想体系を持った哲学者として彼を再評価する向きもある(cf. Nadler, 1989)。アルノー・マルブランシュ論争の争点は、まさしくデカルトの観念の「二義性」に端を発していると言ってよい。以下では両者の主張を簡単に見ていく。

アルノーの観念説の特徴は、以下のような記述に端的に現れている。

私は知覚(perception)と観念(idée)とを同一のものとみなすと言った。しかし、この事物は単一ではあるものの、二つの関係(rapport)を持っているということに注意せねばならない。一方は、この事物が変状させるところの精神に対する関係である。他方は、精神において表象的に存在するものとしての、知覚された事物に対する関係である。そして、知覚という語は前者の関係を、観念という語は後者の関係をより直接的に指示するのである。平方の知覚は平方を知覚するものとしての私の精神を、より直接的に指示するのであり、平方の観念は私の精神のうちに

表象的に存在するものとしての平方を、より直接的に指示しているのである。
(Arnauld, 1986, p.44, 拙訳)

Nadler(1989)によれば、アルノーは「外的対象の真なる知覚においては、知覚という精神作用と、知覚される外的事物しか存在しない」と考えていると言う。上の引用で言われているように、同一の精神作用が、「精神作用としての能力という観点からは“知覚”と呼ばれ、精神外のなにかを表象する能力の観点からは“観念”と呼ばれる」(Nadler, 1989, p.127)。このように、アルノーにおいて「観念」は「精神作用」の一種でしかない。したがってアルノーは、観念も含むそうした精神作用と対象事物との間に「表象像」のような中間物を認めないのである。

このようなアルノーの見解に対し、マルブランシュは以下のように言う。

したがってそれ[精神]は、それ自身によってそれら[諸対象]を見ているのでは全くない。我々の精神が、たとえば、太陽を見るとき、我々の精神の直接的対象は太陽ではなく、むしろ我々の魂に緊密に結合している何かあるものである。そしてこれこそ私が観念と呼ぶところのものである。このように、観念というこの語によって、私はここで、精神が何かある対象を知覚する際に、精神の直接的対象であるもの、あるいは精神の最も近くにあるもの以外の何ものも理解しない。(OC, I, 413-414⁷)

ここでは、「精神の直接的対象」が観念であると言われている。マルブランシュにおいては、アルノーのように精神作用と対象事物とが直接接続することは不可能である。厳格な物心二元論のもと⁸でそれらを接続するためには、超越的な神を媒介せねばならない。じっさい、「観念は神のうちにあり、また我々は観念をみる」(OC, VI, 67)と言われており、したがって「観念と明晰な観念とを私は同じものと解する」(OC, VI, 160)ということになる。このような、人間精神と観念との厳密な区別およびそれらの「機会原因論」的な接続が、マルブランシュの観念説の特徴であるといえよう。

さて、以上に見た両者の主張から争点を取り出すならば、「観念は精神作用の一種なのか(アルノー)、それとも精神作用の対象なのか(マルブランシュ)」ということになるだろう。この前者のあり方は、「作用(actio)」という語彙からも明らかのように、デカルトの二義性のうち「知性の作用」と呼ばれていたあり方に近い。対して後者のあり方は、二義性のうち「表象像」と呼ばれていたあり方に近い。両

⁷ マルブランシュからの引用は *Œuvres complètes de Malebranche*(1958-1965)からとし、これを OC と略記し、巻数(ローマ数字)とページ番号(アラビア数字)を併記する。また、訳出にあたっては藤江(1984)を参考にした。

⁸ 藤江(1984)の指摘するように、マルブランシュの体系は、ある意味でデカルトの二元論をさらに厳格にしたものだと言える。

者の対立は、藤江(1984)が指摘するように、単なる個人的見解の対立ではなく、デカルトの観念説の解釈上の対立でもあった(実際に彼らはデカルトのテキストを引きつつ議論している)。1.1に見たようにデカルトの観念説の二義性はたしかに自覚的に提示されるが、両者がいかなる関係にあり、いかにして両立可能かといったことについては説明が与えられなかったため、その観念説は解釈の幅を許すものとなっている。アルノー・マルブランシュ論争は、明らかにこうしたデカルトの観念説の二義性に端を発しているのである。

ロック(1632-1704)

ロックもまた、デカルトの影響下にあった哲学者の一人である。ロックは『人間知性論』において以下のように言う。

この際まず初めに、[……]観念という語を頻繁に用いたことを読者に許していただかなければならない。この語は、およそ人間が考えるとき、知性の対象であるものを表すのに最も役立つと私が思う名辞なので、私は心象、思念、形象の意味するいっさい(whatever is meant by Phantasm, Notion, Species)を、いいかえると、思考に際して心がたずさわることのできるいっさいを、表現するのにこの語を使ってしまい、頻繁に使わないわけにはいかなかったのである。(Locke, 1975, p.47)

ここでは観念は、「心象、思念、形象」と言い換えられている。これらはまさしく、私たちが頭の中に描く像のようなものと理解してよいだろう。富田の言うように、「ロックの観念説においては、物と心との間に観念が入り込み、三項関係的枠組みを構成している」(富田, 2006, p.42)。つまり、観念は「表象像」のようなものであり、かつ心そのものとは別のものとして捉えられているのである。また、神野によれば、「ロックにおいては、アイデアという言葉は、現代でいうと感覚知覚をも指すものとなる」(神野, 2011, p.39)。よく知られるように、あらゆる観念の「経験」による獲得を主張するロックにおいては、観念は決して感覚的なものから切り離されたものではありえないのである。したがって、ロックの観念説はデカルトの「観念＝表象像」説を引き継いだものであり、またその「表象像」としての「観念」が感覚と切り離されていない点に特徴を見出すことができる。

小括

1.2では、アルノー、マルブランシュ、ロックの観念説を取り上げる⁹ことで、彼らにおける観念のあり方が、各々の認識論や形而上学的体系と密接に結びついた三

⁹ 本節にライブニッツの名が挙がらなかったことは疑問に思われるかもしれない。ここで簡単にライブニッツの観念説に触れ、本文中で扱わなかった理由を述べたい。ライブニッツの観念説は、一言で言えば「観念は能力である」というものである(cf. 「観念とは何か」『ライブニツ

者三様のものとなっているさまを概観することができた。ここで、1.1の内容も踏まえつつ、それらをデカルトの観念説との関係という観点からまとめ直そう。まず、アルノー・マルブランシュ論争においては、観念が精神作用の一種なのか、それとも精神作用とは区別された対象なのかという点が争点となっており、実際、アルノーとマルブランシュの観念説はこの点において対比的である。この観点から見れば、ロックの観念説もまた観念を精神の対象と見なす点で、マルブランシュと同じ立場に立っている。

以上のようなポスト・デカルトの観念説をデカルト本人のものと比較するならば、まず、後続者たちの観念説においては「観念」がほぼ一義的に説明可能なものであることが指摘されよう。その上で、彼らの観念説はいずれもデカルトの観念説を部分的に継承したものであることが見て取れる。デカルトの観念説は「観念＝知性の作用（あるいは思惟の様態）」と「観念＝表象像」という二義的な規定を持っていた。そうした二義性のうち、アルノーによって前者が、マルブランシュやロックによって後者が継承され、各々の思想体系の中で独自の発展を遂げたのである。

ここから逆に、1.1に見た観念の二義性は、デカルトの観念説に固有の特徴だということも言える。序において述べたように、人間の認識にかかわるものとしての新しい「観念」概念を成立させたのはデカルトである。しかし、そのデカルトが提示した観念説は二義的で、しかもその提示の仕方は二側面の関係付けを欠いたものであった。したがって、デカルトの観念説の二義性および説明不足が、ポスト・デカルトの多様な観念説が展開されることとなった要因の一つだ、ということは少なくとも言えるだろう。近世的「観念」概念の展開は、デカルトの二義的な観念説を出発点として、このような見取り図のもとで捉え直すことができる。

このような見取り図のもとで私たちは、スピノザの観念説についてどのような特徴を見出すことができるだろうか。以下では、この見取り図を念頭に、スピノザを近世的観念説の展開のなかに位置付けることを試みよう。

2. スピノザの観念説の特異性

2.1 スピノザの観念説

ツ著作集』, 1990, pp.19-24.)。そしてこの観念説もまたデカルトに淵源していると考えられる。というのも、デカルトは晩年、「掲貼文書への覚え書」において「生得観念が思惟する能力と異なるものであるとは判断しなかった」(AT, VIII-2, 357)と述べているからだ。したがってライプニッツの観念説もまた、デカルトの多義的な観念説のある面を継承・発展させたものとして捉えることが可能である。しかしながら、初期や晩年の観念説とその変遷を網羅的に扱うことは本稿の手に余るので、本稿では『省察』における観念説に考察の範囲を限定している。以上のような理由から、表象像／思惟様態の二義性という枠組みからは逸脱する「掲貼文書への覚え書」からライプニッツの観念説への流れを本文中で扱うことはしなかった。デカルト観念説の継承の仕方の違いという観点からスピノザとライプニッツを比較することは、本稿に残された魅力的な課題だと言えよう。

本節では、スピノザの観念説を主著『エチカ』を中心に再構成する。ここでは本稿の目的に沿って、観念の「真偽」にかかわる記述ではなく、観念そのものの存在や本性にかかわる記述を取り上げる。

さて、スピノザの観念説を見ていく際には、まず以下のことを大前提として留意して置かねばならない。すなわち、スピノザにおいて「観念」と言われる場合、それが必ずしも「人間精神が持つ観念」とは限らないということである。『エチカ』において観念説は主に第2部において展開される。第1部においては、実体-属性-様態の三項構造やそれぞれの存在論的身分が、どの属性にも通用する仕方で一般的に明らかにされる。第2部においてようやく、神あるいは実体の持つ無限な属性のうちに、延長するものと思惟するものが存在することが明らかにされ、この思惟の属性において「観念」が成立する。そして、「観念」に基づいて「人間精神」が規定される。言い換えれば、「観念」一般に何らかの制限を加えたものが「人間精神」なのである。したがって、「観念」と言われる場合、それは無条件に「人間精神が持つ観念」を意味するわけではない。デカルト、アルノー、マルブランシュ、ロックにおいては、「観念」と言われる際に「人間精神が持つ観念」を想定しても基本的に問題ない。しかし、スピノザにおいては、人間が持つと持たないに関わらず、観念はすでにつねに、実体あるいは神のうちにある。上野の言うように、「精神なんかなくても、ただ端的に、考えがある、観念がある、という雰囲気では臨まねばならない」のである(上野, 2005, p.108)。

以上のことに留意しつつ、実際にスピノザの記述を見ていこう。まずは、観念の「定義」を見てみよう。

E2def3¹⁰: 観念とは、精神が思惟する物であるがゆえに形成する精神の概念 (conceptus) のことと解する。

説明: 私は知覚というよりもむしろ概念という。その理由は知覚という言葉は精神が対象からはたらきを受けることを示すように見えるが、概念はこれに反して精神の能動(actio)を表現するように見えるからである。

ここでは、観念が「精神の概念」として定義されている。ここから、スピノザにおける観念は、精神が能動的にすなわち主体的に形成するものとして定義されているように見えるかもしれない。しかし、前述のように、スピノザの場合は精神の存在を前提にして観念を理解してはならない。実際、スピノザの記述を見ると、「観念」の定義においては「精神」が持ち出され(E2def3)、「精神」の定義には「観念」が持ち出される(E2p11)、という循環構造をなしているように見える。Gueroultの

¹⁰ スピノザの著作からの引用は略号を用いる。文末の凡例を参照。

言うように、E2def3は観念の定義として「狭い」のである¹¹。『エチカ』の体系においては、「神の本質から生じるすべてのものの観念が存在する」(E2p3)一方で、精神は身体を対象とする観念(E2p13)というきわめて範囲の限定されたものでしかない。したがって、E2def3が「観念」一般ではなく、「精神が形成する限りでの観念」としてしか定義されていないのは奇妙に思える。しかしこの、人間精神に関係する範囲に話を限定するというバイアスは、スピノザの意図を読み込むことで理解することができる。というのも、スピノザは第2部の冒頭において、「ここではただ、人間精神とその最高の幸福との認識へ、我々をいわば手を執って導きうるものだけにとどめる」として、記述の範囲を予め人間精神にかかわることに限定しているからである。E2def3における観念の定義の「狭さ」は、第2部の目的に応じたバイアスとして説明されうるのである。また、Guieroultも指摘するように、精神の受動性ではなく能動性が強調されている¹²点もこの定義の特徴であるだろう。

以上に見たような「狭さ」もあり、スピノザの観念説を把握するのに定義だけでは明らかに不十分である。私たちは次に、デカルトとの対比においてよく取り上げられる以下の箇所を見ることで、スピノザの観念説にもう少し近付こう。

[……]思惟を絵画に墮さしめないようにしてもらいたい。なぜなら私は、観念を、眼底に形成される——脳の中央に形成される、と言いたければ言ってもよい——表象像(imago)とは解せず、思惟の概念[把握作用]と解するからである。(E2p48s)

ここでスピノザは、「表象像」を「絵画」に喩え、それらと観念とが区別されねばならないと主張している。こうした「観念＝表象像」の否定は、以下のような箇所にも現れている。

[……]私は読者に、観念あるいは精神の概念と、我々が表象する事物の表象像とを、正確に区別すべきことを注意する。[……]彼らは観念を画板の上の無言の絵のごとくに見ているのである。そしてこの偏見にとらわれて彼らは、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ということに気付かないのである。(E2p49s)

今度は表象像は「画板の上の無言の絵」と喩えられ、やはり観念をそのようなものと捉える見方が批判されている。さて、このような「絵画」「無言の絵」と喩えられるような「表象像」は、デカルトやマルブランシュ、ロックが主張した「観念＝

¹¹「それは精神が持つ観念を定義しており、精神であるところの観念も、神が神自身や事物について持つ観念も定義していない」(Guieroult, 1974, p.26)。

¹² Guieroult は以下のように言う。「そこでは、われわれが諸観念を、対象によってわれわれの中に生み出される受動としてではなく能動として捉えるという仕方、[……]先入見を排除することが問題なのだ」(ibid., p.28)。

表象像」のあり方と一致するだろうか。ここで、スピノザが上記の2つの引用を含む定理およびその備考で主張したかったことを確認しておこう。これらは共に、「意志作用が観念そのものとは別に存在するわけではない」こと、逆から言えば「観念そのものが意志作用を含む」ことを主張する文脈の中に置かれたものである。そうした主張は、「精神は意志作用によって任意の観念を意志したりする」という説明モデルを斥けることと表裏一体である。この仮想敵としての説明モデルにおいては、観念は精神や知性の作用そのものとは切り離された、むしろそうした作用の対象となるようなものである。こうした観念観は、まさしくデカルトからマルブランシュ、ロックに引き継がれた「観念＝表象像」としてのあり方であると言えよう。この意味で、彼らの見解に明確に反する立場にスピノザは立っている。

以上に明らかになったスピノザの観念説をまとめると、まず観念は定義においては「精神の概念」であり、その概念とは精神の能動＝活動(*actio*)を表し、さらに観念は「表象像」すなわち「無言の絵」ではないことが強調される。ここで、1.2で行ったのと同様に、スピノザの観念説をデカルトの継承の観点から考察してみよう。上にまとめたような特徴をもつスピノザの観念説は、一見、1.2で見たアルノーのものに近いように思われる。デカルトの観念説の二義性のうち、「観念＝表象像」説をとったマルブランシュやロックに対し、アルノーは「観念＝知性の作用」あるいは「観念＝思惟の様態」説をとった。スピノザとアルノーは、観念を精神作用と不可分のものとみなし、「観念＝表象像」という見方を明確に批判している点で共通している。では、スピノザの観念説はアルノーと同様に、デカルトの観念説の二義性のうち「観念＝様態」説をほぼ一義的に採用している——このように結論づけることは可能だろうか。

しかし、実はそうではない。というのも、スピノザの観念説もまた、デカルトと同様に「二義的」な枠組みを持っているからだ。私たちは次節において、このことを確認しよう。

2.2 スピノザにおける観念の二義性

『エチカ』には、以下のような文言が見出される。

2p5d: [……]観念の形相的有(*esse formale*)は(それ自体明白なように)思惟の様態である。言い換えれば思惟するものである限りにおいての神の本性をある一定の仕方で表現する様態である。

2p8c: [……]個物がただ神の属性の中に包容されている限りにおいてのみ存在する間は、個物の表象的有(*esse objectivum*)すなわち個物の観念は神の無限な観念が存在する限りにおいてのみ存在する。

この二つの引用を見ると、後者においては観念が「表象的有」と言い換えられている一方で、前者においては観念が「形相的有」も持っていることが示されている。ここには、デカルトの観念説において二義性を表現するのに用いられていた「形相的／表象的」という近世スコラ由来の対立軸が、スピノザの観念説においても保持されていることが見て取れる。

1節で見たように、デカルトの観念説は二義的であったが、アルノー、ロック、マルブランシュはそれぞれ二義性の一方のみを継承し、ほぼ一義的な「観念」概念を提示していた。じっさい、たとえば、先に類似性が認められると述べたアルノーの観念説が体系的に展開される『真なる観念と偽なる観念について』第5章においては、「表象的に(objectivement)」という語は多用されているものの、対になるべき「形相的に(formellement)」という語は見出されないのである(Arnauld, 1983, pp.43-50)。したがって、彼らとほぼ同時期に活躍したポスト・デカルトの哲学者としてスピノザの観念説を特徴づけるならば、デカルトの観念説の二義性のどちらか一方を継承するのではなく二義的構造そのものを継承している点に、スピノザの観念説は一つ大きな特徴を有していると言ってよいだろう。

以上の議論により、デカルトの観念説を出発点とする近世的観念説の見取り図のもとでは、スピノザを「二義的な観念説の継承者」として位置付けることができる。ここにおいて、本稿はある程度その目的を果たした。しかし、ここにはさらなる問いが生じる。まず、スピノザとデカルトの観念説の二義性は、その内容を完全に同じくするものではない。両者の違いはどのような点にあるのだろうか(問い①)。また、スピノザの観念説は二義性を保持している一方で、アルノーにも近い観念の活動性・能動性の強調という特徴も持っている。こうした特徴と二義性の保持とは、スピノザの中でいかにして両立しうるのだろうか(問い②)。本稿では最後に、これらの問題に見通しをつけることを試みよう。ここでは、スピノザがデカルトの観念説を継承しただけでなく、どのように改革したのかに迫ることができるだろう。

2.3 スピノザの特異性——観念の二義性から平行論の成立へ——

私たちはまず問い①、すなわちデカルトとスピノザにおける観念の二義性の内実の違いに取り組もう。

『エチカ』における観念の二義性の内実を明らかにするためには、E2p5 からE2p6cにかけての流れを概観することから始めるのがよいだろう。まずE2p5において、「観念の形相的有」は思惟属性の様態であり、したがってその他の属性を原因として生じるものではない、ということが示される(思惟以外の様態→思惟様態の因果の否定)。次に、E2p6においてこのことがすべての諸属性間へと一般化され

ることを経て、E2p6cにおいてはE2p5とは逆に、思惟属性以外の属性における諸事物が、神によるそれらの認識を原因として生じるわけではない、ということが示される（思惟様態→思惟以外の様態の因果の否定）。ここに、ある属性における諸様態間の因果系列の生成は、その属性の中だけで完結するのであり、他の属性の干渉を一切受けない、という諸属性の自律性が成立する。2p6cではさらに、諸属性における因果系列はすべて「同一の仕方・同一の必然性をもって」生じると言われる。諸属性の自律性、その各々の因果系列の「同一の仕方」での生成、というこの二つの要素によって、いわゆる「平行論」が成立するのが2p5-2p6cの流れなのである。この流れのなかで、「観念の形相的有」は、諸属性の自律性を導出するプロセスにおいて強調されていたのである。

こうして平行論が成立した直後に、いよいよ「表象的」側面が現れる。そこでは以下のように言われる。

2p7c：この帰結として、神の思惟する能力は神の活動する現実的能力に等しいことになる。言い換えれば、神の無限な本性から形相的に(formaliter)生じるすべてのことは、神の観念から同一の秩序・同一の連結をもって神のうちに表象的に(objective)生じるのである。

ここで言われている「神の無限な本性から形相的に生じる」は、先に「諸属性の自律性」導出のプロセスにおいて見たような、諸属性において実際に因果系列が形成されることだと理解してよいだろう。続いて、そうした因果系列のすべてが「同一の秩序」で「神のうちに表象的に生じる」と言われる。ここに、「形相的に」生じるものと「表象的に」生じるものとの間の平行論が成立する。この平行論は、2p5-2p6cにおいて成立するものとは別のものだ、ということに注意せねばならない。というのも、2p7cの平行論は、「諸属性間の平行論」ではなく、「任意の属性とその観念との間の平行論」だからである。

ここで重要なのは、「諸属性間の平行論」の「諸属性」には、思惟属性も含まれるということである。したがって、たとえば思惟属性と延長属性とが互いに独立に、かつ「同じ仕方」で因果系列を形成するということだけなら、2p5-2p6cの平行論が成立した時点で確保できていることになる。しかし、2p5-2p6cにおける「延長-思惟」平行論と、2p7cにおける「延長-延長の観念」平行論は、思惟と思惟されるものとの「紐付け」の有無において異なる¹³。「延長-思惟」平行論においては、

¹³ この二種類の平行論については、本来は十分に紙幅を割いて論じるべきであるが、本稿では必要な論点だけに留める。この主題はいくつかの先行研究によってすでに論じられており、たとえばDeleuzeはこの両者を「存在論的平行論」および「認識論的平行論」と呼び(Deleuze, 1968, p.99)、Guerraultは「思惟外的平行論」「思惟内的平行論」と呼んでいる(Guerrault, 1974, pp.65-72)。邦語文献では平井(2001)がある。

いわば因果系列同士の「同型性」が言われているだけなので、そこにはなんの紐付けもなく、したがってここでの思惟は「延長の観念」と呼ばれるべきではないだろう。前述のように、ここでは「諸属性間の自律性」に重心があるからだ。これに対し、「延長-延長の観念」平行論においては、明らかに思惟と思惟されるものとの間の認識論的な紐付けがある。以上のことから、私たちは観念の「形相的／表象的」な二義性について、「諸属性間の自律性」を導出するために強調されるのが観念の「形相的」側面であり、「思惟と思惟されるものとの紐付け」が主張されるために導入されるのが「表象的」側面である、と結論づけることができるだろう。2p8cにおける観念＝「個物の表象的有」のステータスは、2p7cの平行論の枠組みにおけるのみ理解される。すなわち、観念が「何かを表象するかぎりにおいて」捉えられたものが「表象的有」なのである。

このようにスピノザは、デカルトの観念説の二義性を引き継ぎつつも、それを二種類の平行論の成立のための礎として用いたのである¹⁴。デカルトにおいては、観念の二義性は関係づけられないまま並存していた。これに対し、スピノザにおいては、観念の「形相的」側面は「思惟属性の他の属性からの自律性」の導出のために、「表象的」側面は「思惟と思惟されるものとの認識論的紐付け」が主張されるために用いられ、そしてその両者はともに、『エチカ』の平行論的体系によって関係づけられている。私たちはひとまず、以上の議論を以て第一の問いに見通しをつけたものとしよう。

ここから、残る問い②、すなわち、観念の二義性の保持はアルノー的な観念の活動性の強調とどう両立するかという問いへの答えも見えてくる。アルノーが強調したのは、観念の「知性の作用」としての側面であり、これはデカルトにおいては「形相的」と呼ばれる側面であった。スピノザもまた、2def3では観念＝概念の活動性を強調したのであり、2p5においては観念の「形相的有」を強調している。ここでは、「思惟属性の自律性」を導出するために「観念の形相的有＝思惟の様態」が持ち出されていた。「思惟属性の自律性」とは、「思惟属性はその内部だけで因果系列を形成できる」ことに等しい。そのためには、思惟属性における因果系列の構成要素である個々の観念が、次に生じるべき観念の「原因」となることが可能でなくてはならない。このことは、観念は「画板の上の絵」であり、不活性で静的で、知性や意志によってオペレートされるべきもの、という観念説をとっていないとは不可能である。反対に、観念は活動的なもの・それ自体で他を産出する力能を持った

¹⁴ 誤解してはならないのが、2p7cの平行論は必ずしも「観念の」二義性の間の平行論とは限らないということである。むしろ大半は「思惟以外の属性とその観念との間の」平行論だと言えよう。ただし、この平行論は思惟属性においても成立するので、「思惟属性と思惟属性の観念」との間の平行論もある。ここにおいて成立するのが「観念の観念」というスピノザに独自の自己意識として知られる概念なのである。「観念の観念」導出の流れは平井(2001)に詳しい。

ものとして規定されなくてはならない。このように、スピノザにおける観念の活動性の強調および「観念＝表象像」説の拒否というアルノーの特徴は、二つの平行論のうち第一の平行論の導出過程において意義を持つものである。しかしスピノザには第二の平行論もまた必要だったのであり、「二義性」のもう一方である「表象的」側面が意義を持つ場所もまた確保されている。このように、スピノザにおける観念の活動性の強調は、観念の二義性の保持と同様に、二つの平行論の枠組みのなかで説明されるのである。

2節において私たちは、スピノザの観念説の特異性に取り組んできた。さしあたり、以下の二点を本節の結論としよう。まず、スピノザの観念説の「ポスト・デカルト」としての特異性は、デカルトの観念説の二義的構造を継承しているという点。そして、デカルトにおいては二側面が関係づけられないまま並存していたのに対し、スピノザは平行論という独自の体系によって二側面を関係づけたという点である。後者の点については、本稿の分析は見通しを示したものにすぎず、さらなる探求によってその具体相を解明していくことが求められるだろう。

結び

本稿が明らかにしたのは以下のことである。まず、近世的「観念」概念の出発点としてのデカルトの観念説には、「二義性」があり、解釈の幅を許すものであった。その影響下にあったアルノー、マルブランシュ、ロックらは、デカルトの観念説の二義性のうち、明らかに一方に重心を置いた仕方で解釈・継承し、彼ら独自の観念説を展開した（その結果、17世紀の観念説は山田(1998)の言うような多義性を帯びることとなった）。これに対しスピノザの観念説は、二義的構造そのものを維持している点にポスト・デカルトの観念説としての特異性がある。さらに、デカルトは観念の持つ二側面を明確に関係づけることはしなかったのに対し、スピノザはそれらを平行論の体系のなかで関係づけた点に、スピノザの観念説のデカルトに対する特異性がある。

以上より本稿は、デカルトの二義的な観念説を出発点として近世的観念説の展開を跡づける試みが一定の実りをもたらすものであることを示すことができたように思われる。2.3の議論からも明らかのように、スピノザにおける観念の二義性をめぐっては、『エチカ』における二つの平行論同士の関係はいかに説明されるのか、また「形相的有」「表象的有」の内実がデカルトにおけるそれとどのように異なっているのか、といった多くの検討されるべき論点が見出されるが、こうした課題に対しても本稿の枠組みは有益な視座を与えるだろう。こうした個別の論点の検討は、今後取り組まれるべき課題である。

凡例

*スピノザの著作についてはゲブハルト版を使用し、また以下の URL で公開されている電子テキストを参照している。C. Gebhardt(ed), SPINOZA OPERA, Carl Winter, Heidelberg, 1925. (https://www.academia.edu/32414125/SPINOZA_OPERA_DE_CARL_GEBHARDT.pdf)

『エチカ』からの引用に際しては、慣例に倣って略号を用いた。まず著作名をアルファベット E で略記し、続いて部をアラビア数字で、定義・公理・定理等を略号で、定義等の番号をアラビア数字で示し、必要ならば系・備考等を略号で併記した。本稿が用いた略号は以下の通りである。

a:公理(axioma)

c:系(corollarium)

d:証明(demonstratio)

def:定義(definitio)

p:定理(propositio)

s:備考(scholium)

たとえば、“E2p49s”は「『エチカ』第2部定理49備考」を意味する。

また訳出の際は以下の畠中尚志訳を参照しつつ、適宜表現を変更している箇所もある。

畠中尚志(訳)『エチカ』, 岩波書店, 1951年。

*デカルトの著作については、Descartes, R., *Meditationes de Primâ Philosophia*, in *Œuvres de Descartes*, Adam, C. et Tannery, P.(ed.), Vol. vii, Vrin, 1996.を用い、慣例に倣って「AT, 巻数, ページ数」と略記した。

訳出の際は基本的にデカルト『省察』井上庄七・森啓訳, 『世界の名著』, 中央公論社, 1967.を参照し、適宜訳語を変更した。引用中の[]は引用者による挿入を表す。また、下線も引用者によるものである。

参考文献

Alquié, F.(ed.)[1992]. Descartes, R., *Œuvres philosophiques II*, Garnier.

Ariew, R. and Grene, M.[1995]. “Ideas, in and before Descartes.”, *Journal of the History of Ideas*, 56-1, pp. 87-106.

Arnauld, A.[1986]. *Des vraies et des fausses idées : contre ce qu'enseigne l'auteur de La recherche de la vérité*, Frémont, C.(ed.), Fayard.

Bréhier, E.[1968]. *History of Philosophy: The Seventeenth Century*, translated by Baskin, W., University of Chicago Press.

Deleuze, G.[1968]. *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit.

Goclenius, R.[1613]. *Lexicon Philosophicum : quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, in : <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11220964-9>

Gueroult, M.[1974]. *Spinoza II – L'âme.*, Aubier.

Locke, J.[1975]. *An Essay Concerning Human Understanding*, Nidditch, P. H.(ed.), Oxford University Press (ロック『人間知性論』(大槻春彦訳)岩波書店, 1972年)。

Malebranche, N.[1958-1965]. *Œuvres complètes de Malebranche*, Robinet, A.(ed.), Vrin.

Nadler, S.[1989]. *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester University Press.

Suarez, F.[1965]. *Disputationes Metaphysicae*, Georg Olms(reprint of the 1866 ed.).

上野修『スピノザの世界：神あるいは自然』, 講談社, 2005年。

神野慧一郎『アイデアの哲学史：啓蒙・言語・歴史認識』, ミネルヴァ書房, 2011年。

富田恭彦『観念説の謎解き：ロックとバークリをめぐる誤読の論理』, 2006年。

平井靖史「スピノザにおける二つの平行論と観念の観念」, 『スピノザーナ』第3号, 2001年, 69-90頁。

藤江泰男「アルノー・マルブラーンシュ論争：イデー理解の対立を中心にして」, 『一橋研究』第9巻第1号, 1984年, 105-118頁。

松枝啓至『デカルトの方法』，京都大学学術出版会，2011年．

村上勝三『観念と存在』，知泉書館，2004年．

山田弘明「コギト・観念・真理」，『名古屋大学文学部研究論集：哲学』第44号，1998年，1-24頁．

——(訳)『省察』，筑摩書房，2006年．

La position de Spinoza dans le développement du concept des « idées » au début de l'ère moderne

—Comment a-t-il hérité de Descartes et l'a-t-il réformé ?—

Maho EIFUKU

Le concept des « idées », *idea*, est d'une extrême importance dans la philosophie du XVIIe siècle. Le terme, qui signifiait exclusivement l'idée platonique au Moyen Âge, n'a acquis son sens moderne qu'avec l'avènement de Descartes. Il est donc utile de comprendre Descartes comme étant le point de départ pour clarifier le développement du concept des « idées » au XVIIe siècle.

Dans cet article, nous essayons de saisir la théorie des idées de Spinoza dans ce cadre. Nous reconstruisons d'abord la théorie des idées de Descartes, en nous concentrant sur l'équivocité (*aequivocatio*). Ensuite, examinons celle de Malebranche, d'Arnauld, puis de Locke. On montrera qu'il existe une très riche variation dans les théories des idées post-cartésiennes, et la raison de cette différence peut être trouvée dans l'équivocité de ces théories. Ensuite, nous allons examiner la particularité de la théorie des idées de Spinoza. Il sera montré qu'à Spinoza, l'équivocité des idées est également préservée comme Descartes, mais les deux aspects de la notion d'idées sont liés dans son propre système de parallélisme. À travers la discussion ci-dessus, nous montrerons que la singularité de la théorie des idées de Spinoza réside dans le fait qu'il a hérité du cadre équivoque de la théorie de Descartes, et l'a développée en un système de parallélisme.