

スピノザと主観性の消失

松田克進

はじめに

明証的な観念をも一旦はすべて懐疑にかけるといふデカルトの方法論的手続きは、しばしば「誇張的懐疑」と呼ばれる。この誇張的懐疑に対するスピノザの反論、ならびに彼自身の方法論をなるべく広い認識論的文脈から理解しようというのが本論の意図である。スピノザの主張した方法論を我々は「全体論的内在主義」と呼ぶことになる。そしてこれは、デカルトおよびそれ以降に見られる「外在主義」的な方法論、いいかえれば近世的な「主観性」の立場、の放棄に他ならない。その意味でスピノザは「主観性」を消失させる方法論を提示したと言つてよいと思われ⁽¹⁾る。

次のような手順で論を進めたい。まず第一章では、M・B・ポルトンが提示した比喻、およびその発展型を論述する。そうすることで、誇張的懐疑をめぐるデカルトとスピノザの対立関係とスピノザ独自の方法論を明らかにする。そのさい、本論の主題をできるだけ判然とさせるためにテキストとの照合は後回しにし、我々の解釈の本体を直線的に提示することに努める。そして第二章において、我々の解釈をスピノザのテキストと具体的に突き合わせる作業に取り組む。とくに取りあげるテキストは『デカルトの哲学原理』と『知性改善論』である。第三章では、我々の解釈を、他の二、三のスピノザ研究と比較検討する。そうすることで、我々の成果をスピノザ研究の全体的文脈の中にある程度位置

づけておきたいのである。そして最後に短い「結び」を置き、本論全体を締めくくりにする。

I 「ボルトンの比喩」とその展開

§1 「ボルトンの比喩」

明証的（明晰判明）な観念（命題）に対するデカルトの誇張的な懐疑、およびそのような懐疑の無効性についてのスピノザの主張、を比喩的に整理すると次のようになる。今、明証的な観念を集めた一冊の書物を想定し、それを「E」と名づけよう。書物Eの中には「 $2+3=5$ 」などの数学的定理や、「あらゆる事象には原因がある」などの自然科学的公理などが含まれている（ただし「明証的な観念」の厳密な定義は、この比喩の本質を理解するには差し当たり必要ではなからう）。誇張的懐疑を試みるデカルトといえども、書物Eに含まれるこれら個々の明証的な観念に注目するさいそれらに同意するよう極めて強力に促されることは認める（例えば「第三省察」の最初で「明証性の規則」を立てるかどうか逡巡するデカルトにそのような見解が窺われる）。しかしそれでも彼は書物Eの中の諸観念を懐疑にかけることができるという。それは書物Eの個々の観念に注目するのではなく、このEという書物全体の出自がある仕方で疑うということである。すなわち、このEという書物を私に提示しているのが「欺く神」であるかもしれないという仮説に注目するのである。もし書物Eが「欺く神」によって私に与えられたのならば、この書物は私を巧妙に欺く策略であるかもしれない。このように考えることによって任意の明証的な観念を懐疑にかけることができる、とデカルトは主張するのである。

これに対してスピノザは次のように反論する。書物Eに含まれる任意の観念を懐疑にかけるため「欺く神」の仮説を想定するというデカルトの手続きは無効である。というのも、この「欺く神」という仮説は神についての混乱した観念にすぎないが、この仮説の否定命題、すなわち「神は（完全な存在であるがゆえに）欺かない」という命題が、書物E

の中に含まれているのが見いだされるからである。すなわちこの書物Eの中に含まれている、神についての明晰な観念に注目する限り、デカルトがしたように書物E全体を懐疑にかけるということは起こりようがない。いいかえれば、書物E全体を懐疑にかけるための懐疑理由を否定する命題が書物E自身に含まれているが見いだされる以上、そのような懐疑は無効である、というのである。

さて、言うまでもなくデカルトにとつて誇張的懐疑は、絶対不可疑な第一原理を見いだすための方法的手続きの環境であつた（そしてその手続きを経てデカルトは、「我あり」という第一原理を見いだしたと主張した）。それでは、誇張的懐疑の無効を主張するスピノザ自身は、代わりにどのような方法論を提出するのか。スピノザの方法論は、書物Eに含まれる観念の明証性そのものがその観念の真理性を正当化する、というものである。すなわち観念の真理性を観念内容の特徴以外のもの（例えばデカルトの場合、神の誠実）によつて正当化するのではなく、明証性という観念そのものの特徴によつて正当化するので充分だ、ということである。確かにデカルトのやつたように書物Eの出自を論じるということは可能であろうが、個々の明証的命題の真理性を問題にすると、書物Eの出自はなんらそのことと無関係なのである。

さて、以上に私が提示した比喩は、マーサ・プラント・ボルトンが論文「デカルト的懐疑をめぐるスピノザの見解」(Bolton, 1985) で紹介している比喩を私なりに再構成したものである。⁽²⁾ 実は、デカルトの誇張的懐疑に対するスピノザの反論——それは『知性改善論』や『デカルトの哲学原理』などの内に明示的に認められる——については、これまでも少なくとも何人かの研究者によつて論文が発表されてきたが、私の見る限り、この「ボルトンの比喩」以上に問題状況を明確に指摘したものはないと思う。ただしこの比喩といえども、まだ問題状況の核心、および、その哲学的な意義・射程を必ずしも充分明確に取り出しているとはいえない。「ボルトンの比喩」は確かに次の点を明らかにしている。すなわち「欺く神」の仮説の否定命題が明証的な命題群（つまり書物E）の中に見いだされることを梃子にしてスピ

ノザがデカルトを批判しているということである。しかし、デカルトに対するスピノザのこのような反論の真の意図がどこにあるのか、またその反論の哲学的な意味合いがどこにあるか、が今一つ判然としないのである。以下に我々は、このような残された課題に答えるべく、「ボルトンの比喩」をさらに発展させ、また適宜用語も導入したい。スピノザのテキストとの照合作業は第II章で行うので、まずは我々の解釈の本体をストレートに提示することに力を注ぎたい。

§ 2 「ボルトンの比喩」の展開

問題状況を明確にするためには、デカルトの誇張的懐疑へのスピノザの反論に対するデカルト陣営からの再反論と、さらにそれに対するスピノザの再再反論を想像するのが得策であろう。まずデカルト陣営からの再反論について考えよう。それは何よりもまず、次のようなものになると思われる。確かにスピノザの言うように書物Eの中の明証的な神の觀念に注目する限り、「欺く神」の仮説に依拠する誇張的懐疑は不可能になるであろう。なぜなら神の欺きと神の誠実とは一見して矛盾しており、両者を同時に思念することは論理的のみならず心理的にも不可能だからである。しかしながら、デカルトの誇張的懐疑のポイントは、明証的な觀念をもあえて疑うために、書物E中の個々の明証的命題ではなく「欺く神」という仮説に意図的に注目すべきである、という一種の規範にある。すなわち、書物Eの個々の命題に対する自然的同意傾向があることを重々承知しながらも、そのような同意傾向から精神を解放ないし純化するために、〈個々の明証的命題ではなく「欺く神」の仮説に注目せねばならぬ〉という規範を自らに課す、ということこそが誇張的懐疑の眼目である。⁽⁴⁾ それはある種の規範、さらに言えば「信念の倫理 (ethics of belief)」⁽⁵⁾なのである。したがって、書物Eの内部の命題に注目すれば事実として懐疑など起こらないから誇張的懐疑は無効だ、と主張するスピノザの反論は完全に論点をはずしている。デカルト陣営としては、書物Eの内部の命題に対する同意傾向が存在することは事実として認めているのである。重要なのは、そのような同意傾向に対抗するためのある種の規範の設定ということに存する

のである。——という再反論である。この再反論は非常に重要である。なぜならばそれは、デカルトの方法論の核心、ひいては近世哲学の基軸（の二つ）を形成する「主観性」の立場そのものに深く係わっているからである。この点を説明してみよう。

デカルトやフッサール——そしておそらくカントもここに加えてよいと思われるのだが——といった、哲学の絶対的な確実性ないし厳密性というものを重視する傾向のある近世以降の哲学者には一つの共通点があると思われる。それは、「我々がふだん信じている諸命題・諸信念を一旦全て括弧にいれよ、そして、それらを無偏見な仕方では反省することができる観点を求めよ」という知的な規範を哲学的営為の最初に設定する、ということである。⁶⁾ そのさい求められている観点は、先入見から完全に自由で中立的で純化された、いわば「認識論的真空」ともいえるものである。そしてそのような観点から認識の成立条件や構造を分析して、認識の真理性を、外在的に——つまり当の認識内容の特徴以外のもの（例えば、神の誠実とか認識形式の先天性）を基にして——正当化せねばならぬ、というのである。今そのような正當化の立場を「外在主義」とよび、外在主義が求める観点（「認識論的真空」）を「外在主義的観点」と呼ぶことにしよう。⁷⁾

デカルトの場合、明証的な命題をも含めた一切の信念を懐疑にかけることによって目指されているのは、まさしくそのような外在主義的観点の獲得に他ならない。いかえれば、デカルトの誇張的懐疑とは、まさに外在主義という規範の具体的一形態なのである。また、フッサールの現象学的還元も、むしろ細かい論点に関してはデカルト的な懐疑と少なからず異なるのであるが、外在主義的観点を獲得せねばならぬという意図に関しては共通していると思われる。フッサールの場合も、世界定立あるいは自然的態度といったものを「括弧に入れる」ことによって、我々の意識の根本構造（それは周知の通り「志向性」としてあぶりだされるのであるが）を純粋に見通せる見地、外在主義的観点が求められているのである。

ところで、山本信氏によると近世哲学における「主観 (Subjekt)」概念の本義は、この外在主義的観点と一致するも

のである——もつとも、山本氏は外在主義という言葉を用いずに「否定」という表現を用いるのではあるが(三六・一98)。山本氏によるとデカルトの懐疑に代表される近世哲学の一つの主要な立場は、我々の自然的な世界認識を一旦そっくり否定する(括弧に入れる)ことを目指し遂行する、という点に依拠している(山本氏はこのような否定作業の遂行可能性を「否定性の優位」と呼ぶ)。そして近世哲学における「主観」とは、その否定作業を遂行した純粹な意識主体のことなのである。このような山本氏の用語解釈に則るならば、我々は外在主義を、「主観性」を求める立場、あるいは短く「主観性」の立場、といいかえてもよいと思われる⁸⁾。

話を戻そう。我々は、デカルト陣営からスピノザに対する再反論を考えていたのであった。たつた今確認した用語を用いれば、その再反論は次のように再構成できよう。デカルトの方法論は外在主義ないし「主観性」の立場にある。いかえれば、デカルトは、(外在主義的観点ないし主観性を獲得せねばならぬ)という規範を設定することを方法論としている。そしてそのような規範を遂行するためにデカルトは、誇張的懐疑、すなわち、書物E中の個々の明証的観念から注意をそらし、代わりに「欺く神」の仮説に注目せねばならぬ、という具体的規範、を自らに課しているのである。それに対しスピノザは、単に、書物Eの中にはその仮説の否定命題が含まれておりそれに注目すれば懐疑は中断する、という事実関係(これはデカルト側も認める事実関係である)を指摘しているだけである。これではデカルトの誇張的懐疑に対する反論としては全く不適切である。規範の設定者が重々承知している事実関係を指摘するだけでは、その規範そのものを非難することには到底ならないのである。——という再反論である。

しかしながら、これに対してスピノザは次のような再反論を加えるであろう。そしてここにこそスピノザの最も言いたいことがあると思われる。すなわちデカルトが誇張的懐疑で求めているような外在主義的観点、すなわち中立的で純粹で無偏見な観点というのはキマイラの如きもの、幻想なのである。今仮に、明証的な観念の書物Eとは別に、非明証的な観念の書物E'を想定してみよう。当然「欺く神」「神が私を欺いているのかもしれない」という命題もこのE'

に属している。すると、デカルトが誇張的懐疑のさいに行っているのは、明証的な観念の書物E全体を懐疑にかけるために、非明証的な観念の書物E'中の観念に注目している、ということ以外の何ものでもない。これは決して、純粹で無偏見な観念の獲得でも何でもない。事態はむしろ全く逆であり、自分で自分に偏見を強制していることに他ならない。いわばそれは一種の自己洗脳の試みである。デカルトが外在主義的観点と思っているものは、実は、へ曖昧な事柄を無理矢理自分に押しつけることで、内容そのものが透明かつ明証的な観念の一切を疑う、という本末転倒的な手続きによって精神が陥った混乱状態にすぎないのである。したがって、そのような幻の認識論的真空を追いつめねばならないとする誇張的懐疑あるいは外在主義はナンセンスな規範である。外在主義的観点なるものは幻想にすぎない。認識論的真空はスピノザにとって物理的真空同様に存在しないのである。

§ 3 「全体論的内在主義」

さて次に、懐疑の徹底というデカルトの方法論に代わるスピノザ自身の方法論について考察せねばならない。すでに述べたように、スピノザは、観念の真理性はその観念内容それ自体の明証性によって正当化される、と考える。このような立場を、デカルトの外在主義に対して「内在主義」と名づけることにしよう。スピノザの内在主義を考えるととき重要なのは、この「観念内容それ自体の明証性」とはいったい何を意味するのか、ということである。

スピノザは明証的な個々の観念、すなわち書物Eの中に書き込まれた個々の観念が、単に無関係にばらばらに並んでいるとは決して考えない。それらの観念の真理性は相互に絡み合っている。簡単な例をあげれば、「2 + 3 = 5」という命題の真理性と「3 + 4 = 7」という命題の真理性とは深く絡み合っているし（一方が偽ならば他方も偽となってしまう）、幾何学の公理の真理性もそれが個々の証明を充分可能にするものかどうか依存している（利用価値のない公理を真と見なすことには意味がない）。また「エチカ」から例を取り出すならば、心身平行論や自由意志否定論は、

個々独立した定理ではなく、スピノザの形而上学的決定論と内的に結びついており、そのような結びつきにおいてはじめて説得力を持つのである。

スピノザによると、書物Eの中の諸観念は、ちょうど自然界の諸事物が相互に複雑に絡み合っているように、やはり相互に複雑に絡み合っている。すなわち、ある観念が別の観念を支え（生みだし）、そしてまたその観念がさらに別の観念を支え（生みだし）ている、という具合にである。書物Eとはそのような証明のネットワークを構成しており、個々の観念の明証性は、そのようなネットワークによって与えられているのである。この意味でスピノザの内在主義は、「全体論的内在主義」と呼ばれうる。したがって、そのようなネットワークの文脈から一旦外されてしまえば、個々の観念はすぐさまその明証性を失うであろう。いかなる観念によっても論証されず、またいかなる観念をも論証しないような、孤立した観念の明証性は無である。認識系全体の中に位置づけられて初めて、個々の認識は明証性を得るのであり内的に正当化されうる。この意味で「全体こそ真なり」という、後にヘーゲル哲学と結び付けられて有名になるスロークンが、スピノザにも当てはまるのである。

観念の真理性が観念内容そのものの明証性によって正当化される、というのは、まさしく、そのような全体論的（ネットワーク的）な認識系の中にその観念が有機的に内属するということに他ならない。逆に言えば、書物Eの中にある命題を解釈するとき、我々はそれを、Eという認識系全体と有機的に連絡するように理解せねばならないことになる。（おそらくこのような全体論的解釈法をスピノザは、若き頃の聖書解釈の実際から学びとり、学問全般に適用したのであろうと予測される。しかしながらスピノザのそのような、哲学者としての学問的成長過程については本論の意図からはずれるので論じない。）

更にまた大切なことがある。それは、スピノザの場合、この書物Eという認識系はスタティック（静的）ではなくダイナミック（動的）なものである、ということである。すなわちこの認識系は、人間知性の内在的な力によって不断に

拡大ないし増殖してゆく、ということである。例えばユークリッド幾何の定理が、体系の内部において自律的に増加しうるように、この書物Eの内容も、まさしく人間知性の自律的な能力によって無限に豊かになりうる。スピノザの全体的内在主義とは、このような観念の自律的發展ということがらをも含むものである。

まとめると、スピノザの内在主義は、観念(命題)の明証性を認識の全体的体系性によって規定している。その意味でそれは「全体的内在主義」と呼ばれうる。しかも彼が考える明証的観念の体系は、自律的に内容を拡張するダイナミックな認識系なのである。

II テキストとの照合

§1 スピノザの「デカルトの循環」論

以上において私は、自らの解釈をまず見通しよく提示するために、「ポルトンの比喩」をさらに発展させるという仕方、デカルトとスピノザの方法論上の対立を考察した。しかし、これまでのところ、自らの解釈をスピノザのテキストと具体的に突き合わせるといふ作業は行っていない。本章ではそのような具体的照合を行うこととしよう。

ところで、デカルトは「第一省察」で次のように述べている。「もし私が学問においていつか堅固で揺るぎのないものを打ち立てようとするなら、一生に一度は、全てを根こそぎ覆し、最初の土台から始めなくてはならない」(A. I. VII. p. 17)。これは、あらゆる従来の同意傾向の廃棄を目指すという決意表明である。そしてそのため少しでも疑わしいものを全くの偽としてはねつけ、「いわば双方の偏見の重さ〔すなわち真だと見なす傾向の力と、偽としてはねつけようとする懐疑の力〕がちょうど釣合のとれるようにして、もはやゆがんだ習慣が私の判断を事物の正しい認識からそらせることのないようにしよう」(A. I. VII. p. 22)と言う。ここで目指されている偏見の「釣合のとれ」た意識状態こそ、我々が「外在主義的観点」とか「認識論的真実」と述べたものであり、また山本信氏が「主観」あるいは「否定性

の優位」という表現を用いて描こうとしているものである。そしてデカルトは、そのような外在主義的観点を獲得しようとして、ついには明証的な観念をも懐疑にかけるためいわゆる誇張的懐疑を断行するのであった。しかしスピノザはデカルトの誇張的懐疑に反対する。そしてその反論を「デカルトの循環」をある仕方で解く、という形で行っている。すなわちスピノザの展開する「デカルトの循環」論が、デカルトの外在主義ないし誇張的懐疑に対する対決を意味しているのである。そのような議論は主に、『デカルトの哲学原理』第一部序論および『知性改善論』七八―八〇節で行われている。

では、なぜ「デカルトの循環」を解くことが外在主義批判を意味するのであろうか。これを理解するには、「デカルトの循環」というものが（實在論的真理を指向する限りでの）外在主義のいわば宿命であることを理解する必要がある。外在主義は、認識論的真空の地平に立つために、明証的な観念までをもあえて懐疑にかける。しかし、明証的な観念までも一旦疑ってしまったならば、（観念論的あるいは構成主義的な見地で満足するならともかく）仮にも實在論的な真理を確保しようと思うなら、デカルト自身がしたように、誠実なる神の存在を論証することで、明証的な観念の真理性を回復する必要がある。ところが、神の存在を論証するには、どう考えてみても、何らかの明証的な観念（デカルトの場合、例えば「因果性の原理」がこれに相当する）の真理性を前提にしなければならないのである。ここに不可避的な論点先取構造が存する。この意味で、「デカルトの循環」は外在主義の宿命なのである。

そしてスピノザは、先ほど述べたテキストで、まさしく「デカルトの循環」を解くと主張する。例えば、『デカルトの哲学原理』第一部序論では、「デカルトの循環」およびそれについてのデカルト自身の答を提示したのち、スピノザは、「しかし、以上の答えには納得しない人がいるので、私は、別の答えを示そう」(G. I. p. 147)と述べ、自らの「代替案」を提示する。しかしここで我々は是非とも注意せねばならない。スピノザが行おうとしているのは、デカルト的な外在主義の立場からデカルトの循環を解こうというのではないのである。繰り返すがそれは原理的に無理なのである。

スピノザがやろうとしているのは、結局、「デカルトの循環」を生み出す根源、すなわち外在主義そのものを捨てるということなのである。スピノザはいわば「ゴルディオスの結び目」を切り捨てることによって「デカルトの循環」を解消しようとしているのである。

スピノザの議論を具体的に追ってみよう。まず彼は、明証的なものに対するデカルトの懐疑を、次のように条件付きの形で容認する。「神の明晰判明な概念を持っていない限り、我々は、自分自身の存在以外のいかなることについても、たとえその証明に正しく注意したところで、絶対的に確実であることはできない」(G. I. p. 148)。これは要するに、「欺く神」の仮説に注目する限り、デカルトの言うように書物E全体を疑うことは事実として起こりうることの承認である。つまりいいかえれば、「欺く神」の仮説に注目する限り徹底的懐疑が事実として遂行されることを認めるのである。ところが、ここが重要なのだが、ここでスピノザはデカルトの本質的な意図をまったく無視して、へだから神についての明証的な観念を見いだし、それに注目すれば懐疑は消滅し、問題は解消する」と素っ気なく述べる。すなわち

「問題全体の核心は次の点にあるからである。それはすなわち、神が欺き手であると考えられるのも欺き手でないと考えられるのも等しく容易なわけではないように我々を規制 (disponere) するような神の概念、しかも、神が最高に誠実であるということ肯定するように我々を強制 (coercere) するような神の概念、〔まさに〕そういう神の概念を我々が形成できる、という点である。というのも、そのような観念を我々が形成してしまうとき、数学的真理を疑うための例の〔懐疑〕理由は取り除かれることになるからである。……もしも我々がそれ〔神の観念〕をもっていさえすれば、それをどのようにして獲得したのであるとしても、ちょうど今示されたように、すべての疑いを取り除くにはそれで十分であろう」(G. I. p. 148)

このようなスピノザの言説、つまり神の明証的観念に注目しさえすれば誇張的懐疑は解け、デカルトの循環は解消する、という議論は、デカルトの本質的目論見を全く無視することに等しい。なぜなら、デカルトの循環があくまでも強烈な問題として残るその根本的な理由は、神の明証的観念に注目しないという偶然的条件にあるのではなく、神の明証的観念に注目してはいけない、その代わりに、あえて「欺く神」の仮説に注目しなければならぬ、という規範の設定に存するからである。つまりデカルトの循環が生じる根本的な理由とは、そのような外在主義という規範を一旦設定しておきながら、その規範を貫徹しなかった、という点にある。ではどうすればよいのか。そこでスピノザは言う。へ初めからそのような規範を立てなければよかつたのだ」と。これではデカルトの、あるいは外在主義の基本的な目論見そのものを無視しないし否定していることに等しいのである。比喩を使えば、どう見ても堅固な橋を渡るのをためらっている意図的に、用心深い人物Aに対して、「橋が堅固なのをしつかりと見なさい」とアドヴァイスする人物Bは、決してAが抱える問題意識を共有しておらず、当然Aにとつての問題解決を提示してもいない。ここでのスピノザも同じである。まさしくスピノザは「ゴルディオスの結び目」を切ることによつて循環問題そのものの源を遮断しているのである。スピノザは言う。「我々が神の〔明証的な〕観念に注意する場合、神が欺き手であると考えことは、三角形の観念に注意する場合、その三つの角の和が二直角に等しくないと考えるのと同様に不可能であろう」(G. I. p. 148)。しかしそもそもデカルトの誇張的懐疑とは、まさしく「欺く神」の仮説に注目することで、「神の〔明証的な〕観念」から目を背けよ、という規範ないし倫理にあつたはずなのである。ところがこの意図に真つ向から逆らつて、スピノザは「神の観念を眼前に置く (ideam Dei ob oculos ponere)」(G. I. p. 148) ことを推奨するのである。

それでは、なぜスピノザは外在主義ないし誇張的懐疑というこの規範をこのように完全に無視ないし否定するのであるのか。その理由は、『改善論』七八八〇節に見いだされるのである。まず七八節でスピノザは懐疑の生成に関する原則を次のように述べる。

「懷疑 (dubitatio) が精神の内にあるのは、疑われることそれ自体によるのではない。いいかえれば、もし精神のうちただ一つの觀念しかないならば、それが真の觀念であつても偽の觀念であつても、懷疑は存しないであろう。……懷疑が生じるのは、疑われることについて何か確實なことを結論させるに足るほど十分に明晰判明ではない他の觀念によるのである。つまり我々を疑い (dubium) に投げ込む觀念は明晰判明なものではないのである。例えば人が……感覺の不確實性 (sensuum fallacia) に思い至つたことが一度もないならば、太陽がその見かけよりも大いかに小さいかを疑うようなことは決してあるまい。……しかし、感覺の不確實性に思い至ると懷疑が生じるのである」(G. II. pp. 29-30)

すなわちスピノザによると、ある觀念Aに対する懷疑が成立するのはAの懷疑理由たる觀念Bが混乱した觀念である限りでしかなく、混乱した觀念Bが明晰判明な觀念に取つて代わられるならばAに対する懷疑は除去される。そして彼はこの原則を、次の七九節で、デカルトの誇張的懷疑の場合に適用して次のように論を進める。

「ここからして、このうえなく確實なことについてすら我々を誤らせるようなある欺く神 (Deus deceptor) が存在しているかもしれない、という理由で、我々が真の觀念(＝明証的な觀念)をも疑いのうちに呼び入れうるのは、明晰判明な觀念を我々が神について持つていない限りでのことにすぎない、ということが帰結する。……もし我々が三角形についてもつような認識を神について持つならば、そのときには全ての懷疑が除去 (tolere) されるのである」(G. II. p. 30)

ここで述べられていることは、先ほど我々が見た『デカルトの哲学原理』の箇所で述べられているのと全く同じであ

るように一見思われる。しかし違うのである。ここでは一步踏み込んだ批判がなされている。⁽¹⁰⁾『デカルトの哲学原理』では、明証的な観念への懐疑は、*「神の明証的な観念に注目すれば止む」と述べられていただけであったが、ここではそれに加えて、*「欺く神の仮説が明晰判明ではない混乱した観念にすぎない」*ということが強調されているのである。すなわちスピノザは、デカルトの懐疑が、*「非明証的な懐疑理由でもって明証的な観念を疑う」*という構造になっていることを強調しており、その不当性を次の八〇節で、探求の秩序の転倒としてきびしく非難するのである。すなわち*

「懐疑とは、何らかの肯定ないし否定をめぐる精神の判断保留 (*suspensio*) に他ならず、この肯定または否定は、もしそれが知られないと当の事物の認識が不完全なものとならざるをえないような何ものかに精神が気づかなければ、すでになされていたであろう。ここから、懐疑が起ころるのは常に、物事を秩序なしに (*absque ordine*) 探求することからである、と結論できる」(G. II. p. 30)

スピノザに言わせれば、デカルトの誇張的懐疑とは、非明証的な一観念を理由として、明証的な観念全体、すなわち書物E全体を疑う、という秩序転倒の結果生じた精神の混乱状態にすぎない。したがって、そのような手続きによって認識論的真空ないし外在主義的観点を獲得しようという外在主義(誇張的懐疑)の試みはナンセンスの極みなのである。そしてまさしく『改善論』におけるスピノザの主要な主張の一つは、そのような秩序転倒を徹底的に批判すること、すなわち外在主義の滑稽さを指摘し、いわば「観念の優位」(「外在主義の不可能性」)を確立することであった。『エチカ』の第二部定理四九備考から引用すれば、「ある人が判断を控えると我々が言うとき、それは彼がものを十全に知覚しないことに自ら気づいていると言うのに他ならない。それゆえ判断保留 (*iudicii suspensio*) は実は「混乱した」知覚であって自由意志ではない」(G. II. p. 134)。すなわち「欺く神」の仮説による懐疑ないし判断保留なるものの正体は、

秩序転倒ゆえに生じざるをえなかつた混乱状態にすぎず、無偏見で中立的な観点を求めようという外在主義の目論見は挫折しているのである。

§ 2 内在主義の表明

以上のような仕方ではスピノザはデカルトの誇張的懐疑ないし外在主義を否定する。ではそれに代えて彼が提出する方法論は何かと言えば、それは我々が言うところの内在主義、すなわち、観念の真理性はその観念内容の明証性によって正当化される、という立場である。このような立場の表明をしている代表的な箇所を『改善論』から取り出してみよう。この若きスピノザの最初の著作⁽¹⁾『改善論』こそはデカルトの外在主義に対抗する内在主義宣言の書なのである（もつとも、そのような哲学的解釈は、残念ながらいまだ一般的ではないと私は見ているのであるが）。代表的な箇所は三四と三五節である。すなわち

「ペテロの本質を理解するためにはペテロの観念そのものを理解する必要はない、ましてペテロの観念の観念を理解する必要はなおさらない。これは私が、知るためには知つておく必要がなく、まして知つていようとすることを知つていようとすることを知る必要はなおさらないというのと同じであつて、それはあたかも三角形の本質の理解のために円の本質を理解する必要がないのと変わらない。むしろ、これらの観念に関する事情は逆である。なぜならば、私を知つていようと知るためには、必然的にまず知らなければならぬのであるから。これからして確実性とは表現的本質（*essentia obiectiva*）そのもの以外の何ものでもないということ、いいかえれば、形相的本質（*essentia formalis*）を感受する様式の中にこそ確実性そのものは存するということが明らかである。これによつて更に、真理であることが確かになるためには、真の観念を持つこと以外何ら他の標識（*signum*）を必要としな

いということが明らかである。なぜならば、すでに示したように、私を知るためには知っていることを知る必要がないからである」(G. II. pp. 14-5)

この箇所を他の箇所の言葉と関連づけて解説しよう。もしも人物Pが自らが抱く観念Aが真であることを確信しているとするならば、それはPが、Aの内容的特徴以外のものによってAの真理性を確認したからではない。Pは観念Aを抱くと同時に、Aの内容(表現的本質)の明証性によって——「直観的に、何の手続きもなしに」(intuitive, nullam operationem faciens)」(二四節、G. II. p. 12)——Aの真理性を確信するのであり、何らかの事後的な再確認に頼ることによってAの真理性を裏書きしたわけではない。むしろ、そのような事後的な再確認が可能だとすれば、それはただ、観念Aの真理性が観念内容の明証性によってすでに最初に確認されているからなのである。したがって「真理であることが確かなるためには、真の観念を持つこと以外なら他の標識を必要としない」ということになる。いいかえれば「真理は自己自身を顕す (veritas se ipsam patefacit)」(四四節、G. II. p. 17)。さらにこのことを『エチカ』第一部定理四三備考の有名な表現を用いていいかえるならば、「真の観念を有するものは誰であれ、真の観念が最高の確実性を含んでいることを知っている」のであり、「光が光自身と闇とを顕すように、真理は真理自身と虚偽との基準である」ということになる。あるいは、「観念の中には、真の観念を偽の観念から区別する実在的なあるものがある」(七〇節、G. II. p. 26)。そしてもしも方法として改めて具体的に言うことがあるとすれば、それは明証的な観念とそうでない観念、いいかえれば、書物Eに属する観念とそうでない観念(書物Eに属する観念)とを注意深く区別することであろう。まさにこのことをスピノザは、「方法とは、反省的認識 (cognitio reflexiva) あるいは観念の観念 (idea ideae) 以外の何ものでもない」(三八節、G. II. pp. 15-6)と表現するのである。ここでの「反省的認識」の「反省」とは、書物EとE'とを意識的に区別することを意味する。すなわち書物Eに用心して、精神の注意をひとえに書物Eに振り向ける、ということ

である。

さて、このようにスピノザは自らの内在主義を打ち出しているのだが、しかし以上に見た限りにおける内在主義は、まだあまりにも素朴ないし曖昧なものに思われる。というのも、観念の真理性を正当化する観念内容の〈明証性〉とは、詳しく言えばいかなるものか、がまだまだ明らかにされていないからである。例えば「 $2 + 3 = 5$ 」という観念は、その内容の明証性によって正当化される観念の一つの典型であろうが、このとき、「 $2 + 3 = 5$ 」の〈明証性〉とは一体何か。すなわち「真なるものの形相を構成するものに関して言えば、確かに真の思惟と偽の思惟とは、単に〔対象との一致という〕外的特徴によってではなく、もっぱら内的特徴 (denominatio intrinseca) によって区別される」(六九節、D 11 p. 26) とスピノザは言うが、その〈内的特徴〉とはいったい何かということである。ちなみに、周知のようにスピノザは、内的特徴によってその真理性が知られる観念のことを「十全な観念 (idea adaequata)」と呼ぶ(『エチカ』第二部定義四)ので、いま我々が提起している問いは、観念の〈十全性〉とは何か、と叫びかえることもできる。あるいはまた、先ほど確認した「反省的」認識というスピノザの用語を用いれば、書物 E と E' とを反省的に区別するさい、任意の観念が E と E' のいずれに属するかを識別するさいのメルクマールは何か、と叫びかえることもできよう。要するに、内在主義をより厳密にするためには、〈明証性〉ないし〈十全性〉を具体的に肉付けする必要がある。この問題についてのスピノザの見解を次に確認してみよう。

§ 3 内在主義の全体論的性格の主張

スピノザにとって、観念の〈明証性〉のメルクマールとは、一言で言えば、当該の観念が諸観念の演繹体系の中自らの場所を持つているかどうか、ということである。すなわち明証的(明晰判明)な観念ならば、それは他の明証的な観念から〈導出され〉、また他の明証的な観念を〈導出する〉ものでなければならぬのである。このような〈導出さ

れ・導出する」という関係を他の観念との間に持つていることが明証性を規定するのである。このことをスピノザは「書簡三七」で次のように表明している。「一つの明晰判明な知覚（＝観念）、あるいは、一群の明晰判明な知覚は、絶対的に述べれば、他の明晰判明な知覚の原因となることができ……。それどころか、我々が形成する明晰判明な全ての知覚は他の明晰判明な知覚からのみ生じうるのである」(G. IV. p. 188)。このような〈導出され・導出する〉諸観念のネットワークに位置づけられて初めて明証的な観念はその明証性を獲得する。すなわち、観念の明証性は他の諸観念との関係において初めて生じるのであり、この意味でスピノザの内在主義は「全体論的」なのである。しかも、よく知られているようにスピノザは、唯一実体としての自己原因を基本におくある種の流出説をとるので、この「全体論的」な観念のネットワークは、自己原因の観念を出発点とした一まとまりの壮大な体系でなければならぬ。『改善論』九一節から引用すれば、すなわち「我々はすべての観念を一つの観念に還元 (redigere) するため、それらを連結 (concatenare) し、秩序 (ordinare) づけることで、我々の精神ができるかぎり自然の形相性を、その全体に關してもその部分に關しても、表現的に再現 (referre) するように努め」(G. II. p. 34) ねばならない。同じことが四二節では次のように言われる。「我々の精神が自然のすがたを忠実に再現するためには、そのすべての観念を、全自然の根 (origo) であり源泉 (ons) でもあるものを再現する観念から産出 (producere) して、この観念がまた他の諸観念の源泉となるようにしなければならぬ」(G. II. p. 17)。要するに、スピノザの考える一連の明証的な観念、つまり書物Eとは、自己原因をめぐる一連の諸観念を土台とした認識系を構成するのであり、そのような認識系に有機的に内属することが観念の明証性の正体なのである。また、このことを逆に言えば、そのような認識系から孤立している観念ないし思想は端的に偽なるものと見なされることになる。例えば七三節では、「半円の運動」という観念は、それが精神の中に単独に存するときには偽であり、その同じ観念が、球の概念またはそうした運動を規定する何らかの原因の概念と結びつくなら真である」(G. II. p. 28) と言われている。これは非常に厳しい全体論である。すなわち「半円の運動」というような一見曖

味さのない概念ですら、他の概念との連関性がない限り「偽」なる概念として明証性を断固拒否されるからである。

もう一度まとめておこう。明証的な諸観念、つまり書物Eの中の諸観念は、へ導出される・導出する」という連関性によって縦横無尽に絡み合い、一続きの認識系を構成している。そのようなへ絡み合いへこそが観念の「明証性」の正体である。つまり観念の明証性は他の諸観念との関係を考えて入れて初めて理解されるわけであり、それゆえ我々は、スピノザの内在主義を「全体論的内在主義」と呼ぶわけである。「全体こそ真」という見地をスピノザが取っているというのはこのような意味においてである。

更にまた大切なことがある。それは、明証的な観念群の「体系的多産性」とでもいうべき論点である。「書簡三七」から再度引用すれば、「これらの知覚（＝明証的な観念）は我々の内に存し、いかなる外的原因も持っていない。したがって、我々が形成する明晰判明な諸知覚はただ我々の本性とその確実で確定的な諸法則にのみ、いいかえれば我々に固有の能力 (*absoluta nostra potentia*) にのみ依存している」(G. IV. p. 188) とされる。ここで重要なのは、明証的な観念が「外的原因」なしに他の明証的観念を生み出す、という点である。すなわちスピノザは、我々の知性において諸観念がいわば自律的にネットワークを築いてゆくという、観念の自律的發展性を強調している。明証的な観念からなる認識系、つまり書物Eは、外的的な操作によってではなく、むしろそれ自体によって拡大、いわば自己増殖する、と主張されているのである。これをスピノザは、例えば『改善論』の有名な三一節では、観念を道具に例えつつ次のように述べている。

「人間は、最初には生得の道具によって、いくつかのきわめて平易なものを、苦勞して、しかも不完全にはあつたが、とにかく作ることができた。そしてそれを作り上げてしまうと、今度は他の比較的難しいものを、比較的少ない勞力で比較的完全に作り上げた。このようにして、次第に最も簡単な作業から道具へ、さらにこの道具から別

の作業と道具へ、と一歩一歩進んでゆき、結局、あれだけ多くの、あれほど難しいことを、わずかの労力で完成するようにした。それと同様に、知性もまた生得の力をもって、自らのために知的道具 (instrumenta intellectuality) を作り、これによって別の力を獲得して別の知的作業 (opera intellectuality) に向かい、さらにこの作業からまた別の道具、つまりいつそう探求を進める能力を獲得してゆく、こうして次第に前進していつて、ついには英知の絶頂 (sapientiae culmen) に達するようになるのである」(G. II. pp. 13-4)

このように、スピノザにとって明証的認識は自律的に拡大・増殖する可能性を自らのうちに秘めている。このことを彼は、『改善論』八五節では、「精神は一定の法則に従って活動し、さながら一種の心的自動機械 (automa spirituale)」(G. II. p. 32) である、とも表現する。ここでの「精神」とは無限知性の一部としての精神のことである。そして「自動」ということの意味は、「書簡三七」で言われている「いかなる外的原因も持っていない」ということに他ならない。無論言うまでもなく、そのような明証的な観念の自律的展開の典型的な例は、スピノザにとっては、『エチカ』において諸定理が定義・公理から次々に導き出される過程なのである。

なお、書物 E の自己増殖は、その内容が豊かになればなるほどいわば加速度的に強化されるとされる。すなわち「精神は、より多くのものを理解することによって同時に、いつそう容易に理解を続けてゆくための別の諸道具(観念)を獲得してゆく」(三九節, G. II. p. 16)。これは例えば次のようなことを考えれば領けるのではなからうか。すなわち、ある公理からある定理を証明しようとする場合、その証明方法がなかなか見えないことがある。そのような場合、まず補助定理をいくつか証明してみると、今度は、その補助定理を使って、目指す定理が非常に論証しやすくなる、ということである。このようなことは数学の世界では極めて一般的であろう。一つの導出が他の導出を促し、加速させるのである。

スピノザの内在主義とは、以上のような「自己増殖する全体論的認識系」を背景としてはじめて理解されるものである。認識の体系性から明証性が意味づけられる、というのがスピノザの方法論の要諦なのである。すなわち「精神が、ある思惟を吟味しようとして、また、そこから正当に導出されるものを正しい秩序で導出しようとして、それに注目する場合、もしその思惟が偽であつたなら、精神はその虚偽性を看破するし、これに対して、もし真であつたなら、なんの中断もなしに首尾よくそこからもろもろの真なることがらを導出し続ける」(二〇四節、G. II, pp. 37-8)。

ただし、スピノザの内在主義を以上のように「全体論的」として特徴づけることに關して、本節の最後にどうしても付け加えなければならぬ注意点がある。それは、彼の全体論が、現代哲学における認識論的全体論とは、むしろ根本的な点で大いに異なる、ということである。現代の認識論的全体論における一つの重要な論点は、信念体系が経験によつて反証される場合、どの信念が間違っているのかは理論的に確定されえず、改訂の仕方はプラグマティックな基準によつて決まる、というものである。すなわちこの見地では、(いかに保守的な改訂であれ)信念体系の改訂可能性が明らかに認められているのである。それに対してスピノザは、例えばどの観念(命題)を公理にするかという細かい技術面については多少ともプラグマティックに考えていたようであるが、¹²⁾明証的観念の体系が本質的な改訂にさらされる、というような可能性を想定していたとは思えない。彼は「書簡七六」で述べるように、自らの明証的観念の体系(具體的には「エチカ」として展開される)が「真の哲学 (vera Philosophia)」(G. IV, p. 320)であるとの考えを確固と維持していた。彼は、自らの形而上学体系が自然の真の在り方を再現するものであると考えていたのである(更に言えば、彼は人間知性を神の無限知性の一部分だと考えていたので、彼にとつて、形而上学の改訂可能性などは端的に矛盾した概念なのである¹³⁾)。したがつて彼の全体論とは、あくまでも観念の明証性の条件をめぐる全体論なのであつて、経験との突き合わせにおける改訂方法に關する全体論とは全く異なるのである。

以上で、我々が第一章で提示した解釈を、スピノザのテキストと照合する作業を終えることにする。『デカルトの哲学原理』および『知性改善論』のテキストをもとに我々は、スピノザがデカルトの誇張的懐疑ひいては外在主義を否定し、その代わりに自らの全体論的内在主義を主張する、その有り様を描き出したのであった。さて次章では、我々の解釈を、他の研究者による二、三の研究成果と比較対照することで、スピノザ研究の流れにおける我々自身の成果の位置づけを、ある程度明らかにしたいと思う。

III 他の研究との比較

§1 「ドネー論文」について

すでに触れたように、スピノザとデカルトの誇張的懐疑との関係をめぐる研究はすでにいろいろと書かれている。例えば、本論の最初で言及したボルトンの論文 (Bolton, 1985) がもちろんそうであるし、また他にも、ポプキン (Popkin, 1979, ch. XII) やオデガード (Odegard, 1994) のものなどがある。しかし、それらのうち時代的に出発点となり、今でもよく引用されるのは、ドネーの論文「哲学的懐疑主義をめぐるスピノザの見解」(Doney, 1975) である。さらにまた、ボルトンやポプキン、オデガードの研究も、もちろんドネー論文と細かい論点で異なっているのではあるが、それが抱えるのと同じ難点を引きずっていると思われる。そこでまず我々は、これら一連の研究のいわば代表としてドネー論文をとりあげ、我々の解釈の見地から、評価することを試みてみたい。

ドネーがスピノザの議論を、ともかく表面的には要領よくまとめていることは認めていい。ここでいうスピノザの議論とは、彼が『デカルトの哲学原理』や『知性改善論』において、いかにして「デカルトの循環」を解いたのか、すなわち、誇張的懐疑の解消方法を示したのか、ということである。ドネーは言う、「彼(＝スピノザ)はそこ(＝『デカルトの哲学原理』第一部序論)で、……懐疑から脱出するための代替案を提出している。この代替案はまた、『知性改

善論』の〈懷疑〉ないし〈疑わしい観念〉の節においても述べられている。すでに我々が確認したように、実は『デカルトの哲学原理』と『改善論』での「代替案」は、必ずしも同じ論調ではないのであるが、しかしともかく、ドネーがスピノザのテキストのこれらの箇所注目し、スピノザと懷疑という主題について本格的な議論を展開したということとは、スピノザ研究史の上で十分な意味があったと思われる。¹⁴そしてドネーは、スピノザの主張を次のようにまとめている。

「スピノザによると、自分が欺く神によって創られたのではないかという可能性を懷疑理由とする懷疑論者は、……自分の起源についての明晰判明な観念を欠いているはずである。しかしスピノザが言うには、この欠陥は修復されうる。……自らの起源について明晰判明な観念を獲得するなら、彼は、へ自分が欺く神によって創られたのかもしれない」という観念を反省することで、へ自分が欺く神によって創られたのではない」ということを疑うことはできない状態に至るのである」

この要約自体は決定的を外していない。確かに、スピノザの主張の一部は、ドネーが言う通り、神についての明証的な観念に注目すれば「欺く神」の仮説に基づく誇張的懷疑は不可能となる、という点にある。しかし、である。このように整理するだけでは、デカルトの誇張的懷疑ないし外在主義（主観性の立場）に対するスピノザの批判の根本部分がまだ明らかになっていないのである。誇張的懷疑ないし外在主義とは、これまで我々が強調したように、ある種の規範ないし倫理なのであり、それゆえデカルトは、ドネーがきれいにまとめたようなスピノザの議論をもし聞いたとしても、決してそれに納得しないであろう。確かに神の明証的観念に注目すれば事実問題として懷疑は止む。しかしデカルトが言っているのは、そのような明証的観念に注目せず、逆に「欺く神」の観念に注目することで、外在主義的観念に

立たねばならぬ、という規範なのである。そしてまさしくスピノザが真に主張しているのは、そのような規範が、探求秩序の逆転に由来するナンセンスである、ということなのである。このような緊張した対立関係がドネー論文では全く論じられていないし、また先に挙げた他の論者たちの論文でもほとんど見えてこないのである。

デカルトとスピノザを隔てる分水嶺は哲学の根本的方法論に係わっている。彼らの緊張的対立は、単に、誇張的懐疑ないし「デカルトの循環」をどのようなテクニクによつて解消するか、というようなものでは決してない。彼らは、外在主義という規範を設定するか、あるいは外在主義を不毛として捨てて内在主義をとるか、という論点において対立している。ともかくにも我々の解釈はそのようなものであった。この意味で我々は、ドネー論文よりも深い、地層から問題を掘り起こしたと思われるのである。

§ 2 「デ・デイン／クレールフェル論争」

一九八六年にオランダの精力的なスピノザ研究者クレールフェルが『改善論』のオランダ語訳を非常に詳しいコメントリー付きで発表した。⁽¹⁵⁾ そのコメントリーは、『改善論』においてスピノザは自らの方法論の提示に努めているという従来の「伝統的解釈」に（少なくとも一見すると）真つ向から反対するものであった。むしろクレールフェルは『改善論』の内に、〈哲学ないし学問を形成するための方法論を特別に議論しても不毛である〉という反方法論的主張が成熟する過程を読みとろうとしたのである。そしてこの翻訳が出た翌年、やはりオランダのスピノザ研究者デ・デインが、クレールフェルの「挑発的解釈」に対して伝統的解釈の側から厳しい反論 (De Dijn, 1987) を表明し、その反論に対してクレールフェルもまた激しい再反論 (Klever, 1987) を提出した。

デ・デインとクレールフェルの論争のポイントは、大きく分けて二つあると思われる。一つは、今述べたことから、つまり、『改善論』は方法論的性格をもつものなのかそれとも反方法論的性格をもつものなのか、という『改善論』解釈

の根幹に係わる問題である。もう一つは、スピノザにとつての最高善が自然科学的知識の獲得に存するのか（これはクレーフエルの見解）、それとも自然科学的知識よりも深いある種の神秘的直観に存するのか（これは「神秘的解釈」と呼ばれ、デ・デインの立場）、という問題である。この第二の問題は我々の本論での議論と必ずしも無関係ではないが、特に直接的に係わるわけでもないので、我々は第一の論点に関して、彼らの論争を評価してみたいと思う。

まず最初に確認せねばならないのは、クレーフエルの言葉遣いの性急さである。やはりどう考えてみても、『改善論』が反方法的著作である、と表現するのは言い過ぎであらう。というのも、デ・デインが指摘するように、『改善論』はその最初から末尾に至るまで、学問にとつての方法の必要性を強調し続けており、また、我々が何度か引用した「書簡三七」（『改善論』執筆後の一六六六年に書かれた）においてもスピノザは方法論の重要性を説いているからである。しかしながら、このような表現面の性急さについてはさておき、クレーフエルの意図そのものは、我々のこれまでの解釈から決して決して間違っていないと思われる。というのも、クレーフエルが言いたいのは、スピノザにとつては、哲学会問とは別個に、それを監督する特別な「方法」は不必要である、ということだからである。このようなクレーフエルの見方は、スピノザのうちに判然たる内在主義の主張を見いだす我々の解釈と合致すると思われる。

この論争においてデ・デインが代表している「伝統的解釈」によると、『改善論』でスピノザは、方法論という一個の特別な分野にこだわっているとされる。そしてクレーフエルが言いたいのはまさしく、そのような方法論をスピノザは書こうとしていない、ということなのである。クレーフエルはデ・デインを次のように痛烈に批判する。「デ・デインは、学問〔科学〕と論理を同一視するという、スピノザの途轍も無い歴史的歩みを全く理解していない」。ここでの「論理」とは、学問ないし科学の正当化の手続きのことを意味する。すなわちクレーフエルにとつて『改善論』の革命的な意義は、いわゆる方法をスピノザが学問そのものに内属させた、という点にあるのである。彼の言葉を用いれば、スピノザの獨創性は、「思惟それ自体のもつ論理的機能を強調」した点にある。論理的機能を思惟そのものが有するか

からこそ、「事前の論理的準備や、同時的な論理的補助、事後的な方法論的評価などは完全に余計なものとなる」。学問体系内部に、その学問の個々の命題を正当化したり命題の体系を發展させる力が内在しているのであり、学問の外からの学問を監督・指導する必要はないのである。(もしもそのような監督が必要ならば、その監督の監督が必要になり、さらに監督の監督の監督が必要となり、そのように際限なく続いてしまうであろう。)哲学にしろ科学にしろ、その身を超越したところに外在的な視点を設定する必要はない。いやそのような視点はそもそも不可能なのである。今、そのような視点を主観性と呼ぶならば、スピノザの認識論的な革命とは、学問が学問として成立するにあたって、主観性は無用である、という判然たる主張である、と言つてよいであろう。

本論における我々の解釈にとつて、クレーフエルの主張は非常に親和的である(そしてこれは、逆に言えば、デ・デインの見地がそのぶん親和的でないということである)。スピノザがデカルト的外在主義者ではないということとはほとんどのスピノザ研究者が頷くところであろうが、スピノザが方法(クレーフエルの表現だと「論理」)を学問そのものに内属させた、とまで判然と言ひ切る研究者はまだ少ないと思われる。クレーフエルが強調するまさにこのことを、我々は本論において、彼とは若干異なる角度から考察したのである。すなわち我々は、スピノザがデカルトが求めたような外在主義的観点(主観性)を求めず、外在主義との明確な対比のもとで内在主義を強く主張した、という点に着目したのであつた。そしてこれは、〈学問に対する論理の内属〉というクレーフエルの表現が意味するものほとんど同じだといつてよいであろう。

結 び

誇張的懐疑をめぐるデカルトとスピノザの対立は、以上見てきたように、方法論の根幹に係わっている。デカルトは、〈主観性を確保せねばならぬ〉という規範ないし倫理、一言でいえば外在主義を自らの方法論としている。スピノザは、

デカルトの外在主義が獲得しようとするところの主観性が虚妄であることを指摘し、それに代えて、全体論的な内在主義を自らの方法論として提示する。内在主義をとる、ということは、デカルト的ないし近世的な主観性の立場を放棄することを意味する。主観性、いいかえれば、学問の外部から学問を監督・指導することができるといふような中立的観点、をスピノザは自らの方法論において消失させる。そして学問の統制および拡張の力を、学問それ自体のうちに内属するものとして捉えているのである。

主観性の立場を力強く打ち出したデカルトの直後に、早くも、そういった哲学的スタイルを否定するスピノザが登場したのは、思想上の皮肉のようにも思われる。ともかく、主観性の立場というのが、デカルトからカントを経てフッサールへと続いてゆく近代哲学史のある重大な特徴であるとするならば、その主観性の立場を徹底的に否定しようとしたスピノザの内在外主義は、やはり思想上において異彩を放つていると言つてよからう。そしてこの異彩は、これまでの研究において、実はそれほど精緻な考察が進んでいない部分ではなからうか。

スピノザは、これまで幾多の論考の対象となってきた。しかし彼の方法論ないし哲学観の解釈については、これからまだ発展する余地が大いに残されていると思う。従来のスピノザ像は、あくまでもデカルトの思想的な後継者ないし徹底者としての位置づけが中心であったといつてよからう。しかし、本論で示したように、デカルトとスピノザは哲学の根本的方法論において実は極めて対照的な存在なのである。本論は、そのような対照性を強調しつつ、内在主義者スピノザ、主観性なしの方法論の提示者スピノザ、を描き出す試みだったのである。

注

(一) スピノザの著作は次の全集から引用する。引用箇所は、略号「G」と巻数、頁数で示す。

Spinoza Opera, herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 Bde. (Heidelberg, 1925).

なお、本論で引用するスピノザの著作の原題は以下の通りである。

『デカルトの哲学原理』 *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ Pars I & Pars II, More Geometrico Demonstratae.*

『知性改善論』（場合によっては『改善論』と略称する） *Tractatus De Intellectus Emendatione. Et De Via, Qua Optime In Veram Rerum Cognitionem Dirigitur.*

『エチカ』 *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata.*

またデカルトの著作は以下の全集から引用する。引用箇所は略号「A. T.」と巻数、頁数で示す。

Œuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 11 vols. (Vrin, 1964-1974).

- なおデカルトから引用するさら、訳文は『世界の名著27・デカルト』（野田又夫編、中央公論社、一九七八）に基本的に従った。
- (2) Bolton (1985)で提示されている比喩は私が述べたものより若干単純である。ボルトンは「論理学教科書の教員マニュアル」を引き合いに出す。そこには練習問題の解答——例えば「 $p \vee q$ 」——が書かれているが、そのマニュアルの著者が信頼できないのではないかと想定すれば、その「 $p \vee q$ 」という解答を疑わざるをえない。しかしながらこのような懷疑から脱する方法があるのである。すなわち当該の練習問題を自力で適切に解けばいいのである。そのときの答が「 $p \vee q$ 」となれば我々はそれを合理的に肯定することができる。つまりマニュアルの著者が信頼できないのではないか、という想定はもはや「 $p \vee q$ 」を疑う理由にはならないのである。

(3) 例えば、Doney (1975), Popkin (1979, ch. XII), Odegard (1994) による。

(4) 懐疑というデカルトの方法論が単なる規則ではなく、まさしく規範的性格を帯びたものだ、ということについては、拙論（森田, 1998b）でも論じた。

(5) これはほぼ、いかなる条件のもとで事柄を信じる（あるいは信じ続ける）べきか否か、という規範を意味する用語であり、デカルトやスピノザの研究において Curley (1975) が使っている表現であるが、もともとは一九世紀のクリフォード (W. K. Clifford) に由来する。

(6) デカルト、カント、フッサールの哲学の基本的立場の類縁性については、フッサール自身が次のように述べている。「……彼

〔「デカルト」だけではなく、真に哲学者たらんとする者としては、ある種の徹底した懐疑的判断中止から出発するのを避けるわけにはいかない。それは彼のもついままでのあらゆる信念の世界を疑問視し、それらの信念を判断として使用することをあらかじめ防ぎ、それが妥当するかしないかについて態度を決定するのを禁じることである〕(Husserl, 1936: 邦訳、一三七頁)。「わたし自身は、この『超越論的』ということばを、……デカルトを通じてあらゆる近代哲学に意味を与えるものとなっており、言ってみればそこで自覚され、真正で純粋な課題の形をとり、体系的に展開されようとする、……原初的な動機に対する名称として用いる。……事実上カントの体系こそ、高い学的誠実さによって遂行された、真に普遍的な超越論的哲学の試みである」(同書、一七八、一八一頁)。

(7) 「外在主義 (externalism)」および(後に導入する)「内在主義 (internalism)」という概念は、研究者によって意味規定がかなり異なる。たとえばチザム (Chisholm, 1988) によると「内在主義」とは、ほぼ「信念を正当化するために認識主体は、自らの心的状態に言及せざるをえない」という立場であり、「外在主義」とはその否定を意味する。しかしこの意味規定ではデカルトもスピノザとともに内在主義者になってしまい、彼らの対決状況を理解するのにこれらの用語を導入しても意味がない。チザムは、少なくとも我々の関心からすると「内在主義」の意味を広くとりすぎている。他方、オデガード (Odegard, 1994) は逆に、「外在主義」の意味を非常に広くとり、概念の意味が曖昧になっている。すなわち彼によると、ある観念の真理性を、全要素が真であるようなある観念のクラスにそれが属するということで基礎づける立場が「外在主義」と呼ばれることになり、これではスピノザの立場もややもすれば外在主義になってしまふ(なぜならばスピノザは観念の真理性を書物Eというある種の観念クラスへの帰属性によって正当化していると解釈されうるからである)。私が本論で採用した意味規定は、チザムのものともオデガードのものとも異なる。

(8) 本論における「主観性」概念の意味は山本 (1988, 53-63) におけるそれに基本的に則っている。ただし言うまでもなく昨今の「心の哲学」における「主観性」概念は非常に多義的である。例えばネルキン (Nelkin, 1994) の説明によると、それは「現象性 (phenomenality)」や「(身体行為の) 意志 (will)」(「心的経験の」視点 (point of view)) などの諸点から特徴づけられるとされる。しかし私が注目したいのはこの概念の近代哲学史上の意義であり、私がここで即している山本氏の用語解釈もまさしく

その観点からのものなのである。

(9) このデカルト自身の答とは、スピノザの要約によると「我々は、真であることを以前に証明したことがら、そしてその記憶が思い出されることがらについてののみ、それらがらを演繹したさいの推論にもはや注意しておらず、その推論を忘れてしまっているときに、疑うことができる」(G. I. pp. 148-7) というものである。これは要するに誇張的懐疑の有効範囲から、注意作用が直接的に働いている(現在)の明証的認識を除外する、というアド・ホックな答であり、デカルトが例えば『省察』「第一答弁」(A. T. VII. pp. 140-1)や「第四答弁」(A. T. VII. p. 245-6)で提示しているものである(もともとスピノザはなぜか「第四答弁」の当該箇所については言及していない)。

(10) なぜ『改善論』では「デカルトの哲学原理」よりも一步踏み込んだ議論をしているか、いいかえれば、なぜ『デカルトの哲学原理』では一步踏み込んだ批判を展開しなかったのか、と云えば、その理由は明らかである。というのも『デカルトの哲学原理』はあくまでもデカルト説の解説を目的とするものであり、デカルトに対する批判は、行間に込められているとはいえ露骨な形での表明は極力抑えられているからである。

(11) 哲学史研究において、スピノザの最初の著作は『短論文』であると長らく信じられてきたが、七〇年代のミニニ(Mignini, Filippo)の研究により、今日では、『改善論』は『短論文』と遅くとも同時期、おそらくはより早い時期に書かれたという説が有力視されている。

(12) スピノザにとつての公理の道具的性格については、Kiever, 1986を参照のこと。

(13) 人間精神を神の無限知性の一部分と見なす、というスピノザ説(「エチカ」第二部定理一一系)については、拙論(杉田, 1988a, 1999)で考察したが、本論はスピノザの形而上学の内実を主題としないので、この問題についてはここでは論じない。

(14) ドネーがこの研究主題に先鞭をつけたという功績は、例えばパーキンソンがスピノザの認識論についての有名なモノグラフ(Parkinson, 1954)を書いたとき、『改善論』の当該箇所について本格的には言及しなかった(八〇節に一度短く言及しただけである)ということを感じ起すならば明らかであろう。

(15) このオランダ語訳は Spinoza, Verhandeling over de Verbetering van het Verstand, Tekst en uitleg door W. N. A. Kiever

(Ambo, 1986) にある。我々のなす精神性'の隠匿や直接参照のしなびをなすのだ。本質的なものは、キーン／クーン
への「精神」の隠匿なす「精神性」 De Dijn, 1987 及び Klever, 1987 以降の「精神」の隠匿。

参考文献

- Bolton, Martha Brandt (1985) "Spinoza on Cartesian Doubt", *Nous*, Vol. XIX-1 (1985), 379-395.
- Chisholm, Roderick M. (1988) "The Indispensability of Internal Justification", *Synthese* 74 (1988), 285-296.
- Curley, Edwin M. (1975) "Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief" in Mandelbaum, M. and Freeman, E. (1975), 159-189.
- De Dijn, Herman (1987) "How to Understand Spinoza's Logic or Methodology: A Critical Evaluation of W. N. A. Klever's Commentary on Spinoza's TIE", *Studia Spinozana*, Vol. 3 (1987), 419-429.
- Doney, Willis (1975) "Spinoza on Philosophical Skepticism" in Mandelbaum, M. and Freeman, E. (1975), 140-157.
- Mandelbaum, Maurice and Freeman, Eugene eds. (1975) *Spinoza: Essays in Interpretation* (Open Court, 1975).
- Guttenplan, Samuel ed. (1994) *A Companion to the Philosophy of Mind* (Basil Blackwell, 1994).
- Hunter, Graeme ed. (1994), *Spinoza: The Enduring Questions* (University of Toronto Press, 1994).
- Husserl, Edmund (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*. (原註：隈谷回
夫・木田元訳『ヨーロッパ精神の危機と認識論的現象学』中央公論社 一九九五年)
- Klever, Wim (1986) "Axioms in Spinoza's Science and Philosophy of Science", *Studia Spinozana*, Vol. 2 (1986), 171-195.
- _____. (1987) "Spinoza's Naturalism: A Short Reply to H. De Dijn", *Studia Spinozana*, Vol. 3 (1987), 431-435.
- Neilkin, Norton (1994), "Subjectivity" in Guttenplan (1994), 568-575.
- Odegard, Douglas (1994), "Spinoza and Cartesian Scepticism", in Hunter (1994).
- Parkinson, G. H. R. (1954), *Spinoza's Theory of Knowledge* (Gregg Revivals, 1993).
- Popkin, Richard H. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (University of California Press, 1979).

松田克進（一九九八a）「スピノザの Philosophy of Mind を再考する（上）」、『修大論集』第三九卷第一号（広島修道大学人文学会編、一九九八）。

——（一九九八b）「デカルトとスピノザ」、湯川・小林（一九九八）所収。

——（一九九九）「スピノザの Philosophy of Mind を再考する（下）」、『修大論集』第三九卷第二号（広島修道大学人文学会編、一九九九）。

山本信（一九八八）『哲学の基礎』（北樹出版、一九八八）。

湯川佳三郎・小林道夫編（一九九八）『デカルト読本』（法政大学出版局、一九九八）。

（筆者 まつだ・かつのり 広島修道大学〔哲学〕助教授）

or personal life are given their intrinsic positions and related mutually.

Mimesis 1 is the profiguration of the practical field of a reader, i.e., the pre-understanding of the world of action presupposed in reading the biblical texts. Mimesis 2 is characterized as the textual configuration which is the joint work of the text and the reader. Mimesis 3 means the refiguration of the practical field through the reception of the Text-World, which is a conversion of reader's practical world by way of the interaction of two horizons, that of the text and that of the reader.

Spinoza and the Disappearance of Subjectivity

by Katsunori MATSUDA

Associate Professor of Philosophy

Hiroshima Shudo University

Descartes' methodological procedure of doubting even evident ideas is often called 'hyperbolic doubt'. The purpose of this paper is to understand the core of Spinoza's criticism of hyperbolic doubt and his own methodological stance in contrast with that of Descartes.

Descartes' method is, in a word, externalistic. Externalism lies in prescription or ethics for gaining a special point of view from which to reflect on all our beliefs neutrally, without any bias. Such an externalistic point of view might be called 'subjectivity', according to Makoto Yamamoto, when we look at the history of modern philosophy from Descartes to Kant to Husserl. Hyperbolic doubt is a concrete version of externalism, and Descartes aims at the externalistic point of view or subjectivity by doubting even evident ideas with the so-called 'Deceiving God' hypothesis.

Spinoza's criticism against hyperbolic doubt, therefore, is to be interpreted as an attack on the Cartesian effort to gain an external point of view. The core of his criticism is that the supposed external unprejudiced point of view is nothing but an illusion, because the 'Deceiving God' hypothesis, on which hyperbolic

doubt has to be based, is not a clear and evident idea at all. Doubting evident ideas is to be regarded as a mental confusion caused by attending to such a confused hypothesis, and the point of view gained by that doubt is not at all neutral but quite prejudiced.

Spinoza's own method is internalism, which says that the truth of evident ideas is justified with the very evidence of the ideas. But what is the evidence of ideas? For him, the evidence of an idea is just its deductive connection with other ideas, and so an idea isolated from the deductive network has no evidence at all. In this respect Spinoza's internalism can be called 'wholistic internalism'. Additionally, Spinoza considers this network of evident ideas to have an autonomous power to extend itself by deducing other evident ideas step by step.

The author concludes the paper by comparing his results with a couple of studies on Spinoza by other scholars.