

真理基準をめぐって(上)

——スピノザとデカルト——

山 田 弘 明

序

何を以てある事柄ないし命題を真とみなしうるか、という真理基準の問題は、潤沢な哲学的内容を含んでいる。その問題は、そもそも「真」という言葉で何を意味するのか、どういうシチュエーションで真理なるものを語るか、という問いをすぐに呼び起こすであろうし、さらには、真理基準の基準を求めうるのか、という古来の問いを喚起するであろう。およそ真理論なるものは、その時代の哲学に応じて変遷してきていると言える。もともとそれは言葉への反省と結びつく所が大きかったが、現代では言語分析や意味論との関わりにおいて、また現象学や解釈学との関わりにおいて、真理が論じられる傾向が強い。

十七世紀の哲学においては多くの場合、真理は観念(idea)の真偽の問題、つまりわれわれの持っている観念(ないし命題)が真であるか否かの問題と捉えられていた。そして、それについて明晰判明な観念を持ちえるということが、真理の一応の基準であった。デカルトもスピノザも、この点は一致している。では、そうした明晰判明な観念(真なる観念)が真であることの究極の根拠は何であると考えられていたか。明らかにデカルトの場合は、誠実なる神が真理をそのように定めたということに尽きる。これはいわゆる永遠真理創造説とも呼応することである。だがスピノザの場合、そのような神は要求されていない。むしろ、「真であることが確実であるためには、われわれが真なる観念(idea vera)を持つこと以外に何ら他の標識を必要としない」¹⁾とされる。つまり、真なる観念はそれ自体が真理の絶対的基準であり、それを根拠づける他の基準を要しないと考えられている。だがスピノザは、なぜそう考えることができたのであろうか。本論が提示せんとする論点は、スピノザの言う「真なる観念」は、デカルトとはまた違う意味でその究極の基礎として神を背景に持っており、それゆえに真理の標識たりえていたのではないかということである。以下、デカルトとスピノザの真理論の要点を概観した上で、スピノザにおける真理基準の問題を論じたい。真理の背景に神を置くのは、現代では悪しき超越論的哲学の見本のように思われがちであるが、十七世紀の真理論が積極的で豊かな哲学的議論を含んでいることを併せて示したい。

¹⁾ *Tractatus de intellectus emendatione*. §35, Gebhardt. p.15. 以下、スピノザからの引用は、すべてゲプハルト版スピノザ全集(*Spinoza Opera* von Carl Gebhardt. Heidelberg. 1925)によるものとし、それをGebhardt. と略記する。

1

まず、デカルトにおいて真理とはどういう事態だと考えられていたか。最も一般的に言えば、虚偽が非存在 (le non-être) においてあるのに対して、真理は存在 (l'être) においてある^㉑。つまり、すべて真なるものは無 (nihil) ではなく、何ものか (aliquid) であると考えられている^㉒。これを『省察』の仏訳第二版のように、真理と存在との同一視^㉓とまで解するのは行きすぎであろうが、デカルトが真理を少なくとも実在的なものと考えていたことは言えると思われる。だが真理が実在的であるということが、真理は思惟と実在との一致において成立するということを意味するならば、これは伝統的になされてきた真理の一般的な概念規定にすぎない。かれはこの規定を否定するものではないが、ただスコラの場合と違って、観念もまたある種の実在と見なしているのである。むしろ、ここでかれが考えているのは、真理は明晰に認知されるかぎり何ものかであり^㉔、そのかぎりにおいて神によって現実に存在せしめられる^㉕、ということである。真理が実在的であるとは、この意味であろう。

ところで、デカルトの真理観の特徴をより特殊的に見て行こうとする場合、少なくとも三つの論点が現れてくるであろう。真理の自明性、明晰判明、永遠真理創造説がそれである。いずれも論じ古された問題ではあるが、そのエッセンスを確認しておきたい。

第一の論点である真理の自明性とは、真理という言葉はそれ自身で明らかであり、真理とは何であるかの吟味は要しない、ということである。1639年10月16日付けのメルセンヌ宛て書簡は、デカルトの真理観を最も直截に物語っている。すなわち、真理とは超越論的 (transcendentement) に明晰な概念である。はかりを検査する手段は多くあっても、元来真理ということを知らなければ、真理とは何であるかを学ぶための手段はまったくない。その言葉の意味が分からない人に対しては、本来真理とは「思惟と対象との一致である」(la conformité de la pensée avec l'objet) が、真理を思惟の外のものに帰す場合には、それは単にそれらのものが真なる思惟の対象になりえることだ、と説明される。だが真理は、きわめて単純で自然本性的 (naturellement) に知られていることであるので、それを論理的に定義することは、かえってそれを曖昧にしてしまうであろう^㉖。このように、真理は生得的に自明な、既知の概念だとさ

^㉑ *Lettre à Clerselier 23 avril 1649*. AT.V.p.356 以下、デカルトからの引用は、すべてアダン・タヌリ版デカルト全集 (*Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P.Tannery. Paris.1974) によるものとし、それをAT.と略記する。

^㉒ *Meditationes*. V.AT.VII.p.65.

^㉓ “la vérité étant une même chose avec l'être.” G.Rodis-Lewis (éd.), *Meditationes de prima philosophia*. p.64. note.1.

^㉔ *Meditationes*. V.AT.VII.p.65.

^㉕ *Meditationes*. VI.AT.VII.p.71.

^㉖ *Lettre à Mersenne 16 octobre 1639*. AT.II.pp.597-598.

れる。それは、場所、時間、存在、思惟などと同じく、最初の了解事項ともいべき始源的概念 (la notion primitive)⁵¹の一つに数えられよう。デカルトにおいて、真理という「はかり」は、認識の原点として最初に与えられている。真理の何たるかは、内的所与として直観的に知られていること⁵²であって、論理的分析や形式的定義を拒否するものである。思惟と対象との一致などという定義も二次的な説明にすぎない。要するに真理はそれ自身で明らかであり、それが真理かどうかを測る道具を必要としない。それ自身が真理を示す自己指標 (index sui) になっているからである。それでも、何を以て真理と判定するか、真理の基準 (règle) は何かと敢えて問えば、それは普遍的同意 (le consentement universel) などではなく、自然の光 (la lumière naturelle) 以外にはない。なぜなら万人が同じ一つの自然の光を共有しているからだ⁵³、とデカルトは答えている。この光はいわゆる理性と同義語であり、理性がものを測る水準器 (le niveau) であるという『方法序説』の考え⁵⁴と一致している。このように、真理と同じく真理の基準もまた、本来生得的で自明なことだと考えられているのである。

第二に、自然の光を真理の基準とするとは、より認識論的に言えば「われわれがきわめて明晰に判明 (fort clairement et fort distinctement) に理解するところのものは、すべて真である」ということを一般的規則 (règle générale) として認める⁵⁵ことである。この著名な基準は、明らかに方法の第一規則 (いわゆる明証性の規則) に対応し、いわゆる真理の明証説 (evidence theory) の重要な論拠になっている。すなわち、真理の基準を外界の対象との一致に求めるのではなく、われわれの内なる観念そのものの明証性に求め、その観念が明晰判明に理解されるかどうかということが、その真偽を判定する試金石なのである。ところで、「明晰判明」を真理の基準とすることについては異論が多かった。たとえばガッサンディやライプニッツは、明晰判明さそのものの指標をさらに示す必要があると批判した⁵⁶。つまり、何を以て明晰判明と認定するか客観的基準を示さないかぎり、この基準は主観性を脱しえず無益であるというのである。だがこの思考方法で行くと、基準のそのまた基準を求めて議論は無限背進するであろう。デカルトにおいて、「明晰判明」はそれ以上の基準はありえない究極の基準である。何を以て明晰判明と判断するか基準は、論理的に提示できるものではない。「真理とは何か」がそうであったように、それは注意する精神の前に自ずから直観され、了解されていることである。

⁵¹ *Lettre à Elisabeth 21 mai 1643*. AT.III.p.665.

⁵² 「直観的に知られる」(be known intuitively) という表現は、R.Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. p.160による。

⁵³ *Lettre à Mersenne 16 octobre 1639*. AT.II.pp.597-598.

⁵⁴ *Discours de la méthode*. II.AT.VI.p14.

⁵⁵ *ibid.* p.33.

⁵⁶ *Quintae objectiones*, AT.VII.pp.277-279,318, C.I.Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. IV.pp.328,425.

さらに、一見すると主観的なこの基準が普遍妥当的でありえる根拠は、「すべての人間は同じ一つの自然の光を共有しているが故に、みな同じ認識 (les notions) を持つはずだと思われる」^{Ⓔ1}ということに尽きる。「明晰判明」の背景を照らす自然の光の普遍性の故に、この基準はプロタゴラス主義には陥らないのである。およそこの真理基準の根底には、自然の光の下で明証的であるものに対して、人間精神は同意せざるをえない本性を持っているということがある。実際、 $2 + 3 = 5$ をわれわれは拒否できない。かりにわれわれが明晰に認識したものにおいても間違ふとすれば、それは神が欺いているときえしなければならぬ^{Ⓔ2}。ここには自然の光つまり「理性の明証性」^{Ⓔ3}への絶大な信頼がある。上に引いた書簡では、自然の光は「精神の直観」(intuitus mentis)^{Ⓔ4}と言い換えられているが、直観的認識とはすなわち明証性の同義語であって常に真である、とアルキエは『精神指導の規則』第三規則を援用して注している^{Ⓔ5}。この真理基準が人間理性の普遍性と、知的能力への確信の上に立っていることは、誰にも異論のない所であろう。

だが重要な点は、それはあくまで「確信」(oipino)であって、確実不可疑な「学知」(scientia)にはなっていないことである。『精神指導の規則』のような数学的主知主義の時代においては、真理を語るには理性への素朴な確信があるだけで十分であった。しかし知識の形而上学的基礎を問い、「確信」そのものの根拠を問題にすると、「第一省察」でなされたようにすべてを根底から疑い、理性や数学をも懐疑にかけざるをえなかった。真理についても、自然の光がなぜ誤らず、明晰判明に理解するものがなぜ真理であると言えるのかが当然問題になってくる。というのも、私が私の創り主を知らないかぎり、私の明晰判明な認識をつねに誤らせ、自然の光を攪乱する「欺く神」というものが想定できるからである。その神にとって「私が精神の眼でこのうえなく明証的に直観すると思う事がらにおいてすら、私を誤らせることは容易である」^{Ⓔ6}。欺く神の跳梁跋扈を阻止するためにも、デカルトは欺かざる神の存在を証明する必要があったのである。そして「誠実なる神」を前提してはじめて懐疑が解かれ、「確信」が根拠づけられることになる。結局「あらゆる知識の確実性と真理性とは、もっぱら真なる神の認識に依存する」^{Ⓔ7}、と考えられているのである。したがって明晰判明という基準も、それだけでは真理の絶対的基準とはなりえない。神があってはじめて、明晰判明な認識の「形而上学的確実性」が保証されるのである。『方法序説』はズバリと言っている、「さきにわれわれが規則として定めたこと、すなわちわれわれがきわめて明晰に判明に理解するところのものはすべて真である、ということすらも、神があり現存すること、神が完全な存在者であること、およびわれわれの

^{Ⓔ1} *Lettre à Mersenne 16 octobre 1639*. AT.II.p.598.

^{Ⓔ2} *Secundae Responsiones*. AT.VII.p.144.

^{Ⓔ3} *Discours de la méthode*. IV.AT.VI.p.39.

^{Ⓔ4} AT.II. p.599.

^{Ⓔ5} F.Alquié, *Oeuvres philosophiques de Descartes*. II.p.146.

^{Ⓔ6} *Meditationes*. III.AT.VII.p.36.

^{Ⓔ7} *Meditationes*. V.AT.VII.p.71.

うちにあるすべては神に由来していること、のゆえにのみ、確実なのである」¹。

真理基準が究極的には神に依拠するということは、第三の論点である永遠真理創造説に関係してくる。周知のようにこの説は、「真理は神によって定められ(établi)、他のすべての被造物と同じく、神に全面的に依存(dépendre entièrement)している」²とするものである。「定められる」という意味は、あたかも王がその王国に法を定めるように、神は自然のなかに真理を定め、その法が民の心に刻まれるように、真理はすべてわれわれの精神に生得的である³、ということである。そのかぎり、われわれはみな「真理の種子」⁴を内に宿しているのである。また、「全面的に依存する」とは、真理が神の意志に絶対的に依存することである。つまり、真理が真理であるのは、あたかも神とは独立に真であるかのように、それが神によって真と認められるからではなく、神がそれを真と認めるからである⁵。このように真理の根拠は神の意志にあり、「真理の源泉」⁶は神にある。およそこの世界において在るものはすべて、「その存在を神の力に依存せざるをえず、神なしにはただの一瞬たりとも存在できない」⁷。そもそも神なしには、真理が真理であることはありえない。そして真理もまた神の被造物である以上、神に絶対的に依存するのである。このように、真理の根拠は存在論的にも認識論的にも神であると考えられている。

真理が神に依存するという考え方は、現代人には奇妙に思われるかも知れない。数学的真理は神のあるなしにかかわらず、真理だと考えられるからである。しかしデカルトによれば、それは欺く神を否定できないかぎり「真なる学知」にはならないのである⁸。それを現代語に翻訳すれば、次のように言えよう。有限なる人間の認識においては、真理は相対的でしかない。それは、真理認識においてわれわれが間違える可能性が残るというだけでなく、真理そのものが座標軸の取り方によって幾通りでもありえるということである。そこで、もしわれわれの認識を基礎づけ、絶対に確実な知識を得ようとするなら、真理を言語や意味論の側から分析するだけでは十分でなく、真理をその存在論的な根源から見すえた超越論的な原理が必要である、ということになる。

¹ *Discours de la méthode*. IV.AT.VI.p.38.

² *Lettre à Mersenne 15 avril 1630*. AT.I.p.145.

³ *ibid.*

⁴ *Discours de la méthode*. VI.AT.VI.p.64.

⁵ *Lettre à Mersenne 6 mai 1630*. AT.I.p.149.

⁶ *Meditationes*. I.AT.VII.p.22.

⁷ *Discours de la méthode*. IV.AT.VI.p.36.

⁸ *Secundae Responsiones*. AT.VII.p.141.

2

次に、スピノザの真理論のアウトラインを見てみるに、デカルトにほぼ沿った議論が展開されている。その主要な論点として、真理は観念に関係すること、真理の自明性、真なる観念、の三つをここで確認しておく。

第一に、真という言葉の使われ方である。真理は事物 (res) についてではなく、観念 (idea) について言われると規定される。これは序でも触れたように、十七世紀の哲学の常識でもあった。すなわちスピノザによれば、真ということをも事物自身について言う（例えば、黄金が真であると言う）のは、事物の外的特徴 (denominatio extrinseca) を言うにすぎず、「不適當で修辭的な言い方」である。真理とは即真の観念であり、「真の観念を離れて真理とは何かと尋ねる人があるなら、その人は白い物体を離れて白とは何かを尋ねるのに等しい」¹⁾。つまり、真偽は「事物」の属性ではなく、その事物についてわれわれがもつ「観念」に関してのみ述語づけられる。事物自身は真も偽もないニュートラルな事態であって、それをわれわれがどう受け止めるかによって真偽が決定される、ということになろう。ここでスピノザが、なぜ真理が観念と事物との一致と見なされてきたかについて、発生論的議論をしていることは興味深い。「言葉はまず民衆がまず発明し、あとで哲学者がこれを採用する。(中略)真および偽の最初の意味は物語 (narratio) から出たように思える。すなわち実際に起こった事柄についてなされた物語は真といわれ、どこにも起こらなかった事柄に関した物語は偽と呼ばれた。哲学者たちはこれを後で観念とその対象との一致あるいは不一致を表示するのに用いている。そこで事物をそのあるがままに我々に示す観念は真の観念と呼ばれ、これに反して事物を實際あるとは異なって我々に示す観念は、偽の観念と呼ばれる。観念は自然についての精神の物語 (narratio) ないし記述 (hisotria) にほかならないからである」²⁾。だが真理が観念に関して言われるとは、必ずしも事物と観念とのこのような対応を問題にしているのではない。それは、あくまで「民衆」や「哲学者」の考えである。スピノザも「観念とその対象との一致」を認めない訳ではないが³⁾、それは真理の外的特徴にすぎないと見ている。むしろここでは、「対象との関係を離れて」観念をそれ自体において考え、真なる観念の内的特徴 (denominatio intrinseca) において真理を見ようとしている⁴⁾。内的特徴とは、あとで見るように観念の想念的本質 (essentia objectiva) を指

¹⁾ *Cogitata metaphysica*. I.6, Gebhardt. I.p.247.

²⁾ *ibid.* p.246.

³⁾ *Korte Verhandeling*. II.15, Gebhardt. I.p.78, *Ethica*. I.Axiomata. 6, Gebhardt. II.p.47 など多くの箇所、対応説が述べられている。だが、対応説と整合説とは矛盾するものではない。整合ということのうちにも、「観念とその形相的本質との一致」(*Tractatus de intellectus emendatione*. § 42, Gebhardt. II.p.369) が考えられている。スピノザにおいて、対応説は整合説のうちに内在していると考えられる。

⁴⁾ *Ethica*. II.Def.4, Gebhardt. II.p.85.

すが、要するに真理ひいては確実性というものを、もっぱら観念の真理性の内部に求めるのである。これが、真理を事物でなく観念について言う、ということの意味だと思われる。スピノザは、事物との一致を説く対応説よりも、事物を離れて観念の無矛盾性を説く整合説に近い所に立っていると思われる。

第二に、真理の自明性である。真理がなぜ真理と知られるか。それは、デカルトの場合と同じく、真理そのものの自明性によると考えられている。「明晰なものはそれ自身で明らかであり、それがどうして明晰と分かるかと問うことはナンセンスである。それをさらに明晰にするいかなる明晰性もありえないからである。したがって、真理は同時にそれ自身と虚偽とを顕示する。真理は真理によって、即ちそれ自身によって明晰となる。真理を有するものは、自分が真理を有することを疑いえない」¹。真理を指し示すメルクマールは、デカルトもそう考えたように、真理の明晰さそのものにおいてある。かりにその基準を外に求めるなら、その基準の基準を無限に求めることになろう。あたかも鉄を鍛えるためにはハンマーが要り、ハンマーを作るためには他のハンマーと他の道具が要る、というように。しかし人間知性は、最初に生得の力によって知的道具を作っており²、真理の何たるかも明晰に知っているのである。明晰な観念とは即ち真なる観念である。そこで、序で引いたように「真であることが確実であるためには、われわれが真の観念を持つこと以外に何ら他の標識を必要としない」のである。というのも、ある事柄について真の観念を持つということは、それがすでに真理として疑いなく知られているということであり、「知るためには知っていることを知る必要はない」³からである。この意味で、「真理は自己自身を明かにする」(veritas se ipsam patefacit)⁴とか、「真理はそれ自身の規範(veritas sui est norma)であり、真理の規範として真の観念以上に明晰で確実なものはない」⁵と言われるのである。このように、真理が自明であることの根拠は、真理がそれ自身で明晰であること、つまりそれについて真なる観念をわれわれがもっていることである。それが真理が真理であることの標識であり、真理の基準であると考えられている。

第三に、ここに取り出された「真なる観念」の意味である。スピノザは「われわれが明晰判明に理解するところのものは、すべて真である」という、デカルト的な真理の規則を広く認めている⁶。ところでこの明晰判明という概念は、スピノザにおいては「真なる観念」という独自のタームになっている。それはどういう意味であったか。「真なる観念の特性とは、第一にそれ

¹ *Korte Verhandeling*. II.15, Gebhardt. I.p.79.

² *Tractatus de intellectus emendatione*. §30-31, Gebhardt. II.p.14.

³ *ibid.* §35, Gebhardt. II.p.15.

⁴ *ibid.* §44, Gebhardt. II.p.17.

⁵ *Ethica*. II.Prop. 43. schol, Gebhardt. II.p.124.

⁶ *Principia Philosophiae Cartesianae*. I.Prop.14, Gebhardt. I.pp.171-172. 神は欺かないということから、その存在証明をしている点は、デカルトの場合と違っている。いわゆるデカルト的循環も、神について明晰判明な観念を持ちさえすれば解決される (*ibid.* pp.146-149) としている。

が明晰判明であること、第二にすべての疑惑を排除するものであること、一言で言えば確実なものであること」⁵¹である。この特性の故に真なる観念は、いわゆる第二種認識(理性)および第三種認識(直観知)を構成し、それらを「必然的に真」たらしめている。これに対してその観念の関与しない第一種認識(意見・表象)は、虚偽の原因になるのである⁵²。ところで真なる観念の確実性は、真なる観念をもつことが「ものごとを完全に最もよく理解すること」(perfective optime rem cognoscere)であるに由来する。というのも、およそ観念とは「画板上の絵のように黙したものではなく、思惟様態すなわち認識(intelligere)することそのもの」⁵³であるからである。だから、例えば神を欺瞞者と考える人があるのは、神の何たるかをまだ十分よく理解していないからである。神について真なる観念、すなわち十全な観念(idea adaequata)をもちさえすれば、そのような疑念は霧散する、と考えられている。というのも、十全な観念とはある観念の部分ではなく、その全体についての完全な理解を前提しており、しかもそれは「真なる観念のあらゆる特質あるいは内的特徴を有している」⁵⁴からである。上にも述べたように、十全な観念の持つこの内的特徴こそ観念の真偽(それは存在・非存在に対応する)の判定基準となる、とスピノザは考えている。ところで内的特徴とは「観念自身の中であって、真偽を区別する実在的な或るもの(aliquid reale)」⁵⁵、すなわち想念の本質と呼ばれるものに他ならない。「確実性とは想念の本質以外の何ものでもない」⁵⁶とも言われるが、それはどういうものか。スピノザの出している例によれば、建築家によって秩序正しく概念された建物は、それが現実にあるなしに関わらず真なる思惟である。同様に、整合的に思惟された観念は、われわれの思惟の力に依存しているだけでその対象が外界に存在しない場合でも、真なる観念たりえる⁵⁷。このように、真なる観念や真の思惟の内であって外的対象に依存せず、その固有の形相を構成する特殊的な本質(essentia peculiaris)⁵⁸が想念の本質である。これはデカルトの言葉で言えば、観念の想念的実在性(realitas objectiva)に対応するものであろう。すなわち観念それ自体の本質(形相的本質)ではなく、観念に表現された限りでの本質を意味する。スピノザ

⁵¹ *Cogitata Metaphysica*. I.6. Gebhardt. I.p.247.

⁵² *Ethica*. II.Prop.41 et 42, Gebhardt. II.p.122-123.

⁵³ *Ethica*. II.Prop.43. schol., Gebhardt. II.p.124. パーキンソンは、スピノザが観念の絵画説を捨てることによって、真理の対応説の難問をクリアーできているとする。そして、sはpであるという命題を完全に理解した上でsはpであると判断するなら、その判断はそれ自身の基準になるとしている。G.Parkinson, "Truth Is Its Own Standard": Aspects of Spinoza's Theory of Truth, in Shahan and Biro (ed.), *Spinoza: New Perspectives*. 1978.p.44.

⁵⁴ *Ethica*. II.Def.4, Gebhardt. II.p.85.

⁵⁵ *Tractatus de intellectus emendatione*. §70, Gebhardt. II.p.26.

⁵⁶ *ibid.* §35, Gebhardt. II.p.15.

⁵⁷ *Tractatus de intellectus emendatione*. §69, Gebhardt. II.p.26.

⁵⁸ *ibid.* §34, Gebhardt. II.p.14.

はデカルトと共に、そのような観念的本質をある種の実在と認めるのである。そして相念的本質こそ、真なる観念を真として自ら示している内的特徴と考えている。この本質は、対象との一致云々に関わらず、それ自身が真理の最善の規範¹¹になっている。それゆえ、「真理には何らの標識も必要でなく、事物の想念的本質(正しい観念)を有するだけで十分である」¹²と結論されるのである。要するに、想念的本質というキーワードを介して、「確実性」、「十全な観念」、「内的特徴」が相互に連絡し合い、かくして「真なる観念」が「真理そのもの」と同一視¹³されるのである。スピノザにおける「想念的本質」は、「真なる観念」の内的特徴として、デカルトの場合以上に重要な認識論的役割を演じているのである。

3

ここでようやく最初に提示した問題に立ち帰ることができる。それは、「真なる観念」がそれ自身で真理の基準になりえているのも、究極的には神による基礎づけあつてのことではなからうかという問題であった。

先述したように、スピノザは『知性改善論』において「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に何ら他の標識を必要としない」¹⁴として、真理のメルクマールを真なる観念の想念的本質(そこに最高の確実性がある)に求めた。そして「与えられた真なる観念の規範に従って、他の諸観念を適当な秩序で獲得して行き」¹⁵さえすれば、すべての真理は自ずから明らかにされると考えた。スピノザにおいて真理基準の問題は、「真なる観念」ということであたかも自己完結しているかのように思われる。だが、デカルトの側からするならば、これは真理の基準を認識の明晰判明さに求めたのと同じ次元のことであると考えられる。であるならば、この基準を形而上学的確実性を伴った絶対的基準として基礎づけるためには、神の保証が必要となってくるであろう。神の保証によってはじめて、われわれがある観念を真として確かに捉えていることが検証され、真なる観念が客観的な真理を示していることが根拠づけられるのである。また誠実なる神が確認されてはじめて、真なる観念が欺く神によって誤謬に晒されることはないとの保証を得るのである。したがって、「真なる観念」だけでは真理基準の問題が十分説明されたことにはならないであろう。

しかしスピノザは、こうしたデカルト的批判をあらかじめ心得ていたようである。「欺く神」の是非をめぐる議論は、両者の考え方の違いを最も端的に示していると思われる。デカルトは、われわれが最も明晰判明に認識していることがらにおいてさえも誤る可能性がある理由として、

¹¹ *ibid.* §70, Gebhardt. II.p.26.

¹² *ibid.* §36, Gebhardt. II.p.15.

¹³ *ibid.*

¹⁴ *ibid.* §35, Gebhardt. II.p.15.

¹⁵ *ibid.* §44, Gebhardt. II.p.17.

欺く神を想定した。これに対してスピノザは次のように批判している、「十分確実なことがらにおいてさえ、われわれを欺瞞する或る欺く神 (aliquis Deus deceptor) が存在しているかも知れないという理由で、真の観念を疑い得るのは、われわれが神について何ら明晰かつ判明な観念を持たないかぎりにおいてのみである。(中略)或る最高の欺瞞者が存在するかどうか、それがわれわれを欺くかどうかを確実に知らないにもかかわらず、神についてのこうした(明証的な)認識に到達することができる。これを得さえすれば、われわれが明晰かつ判明な観念について持ち得る一切の疑いを除去するのに十分である」⁸¹。

スピノザにおいては、知性によって神の真なる観念(十全な観念)を捉えていさえすれば、欺く神の存否やその本質の如何にかかわらず、神が真なる観念の真理性を脅かすかも知れないと疑う余地は全くない、と考えられている。なぜなら明晰判明に認識されたものはあくまで真であるからである。真なる観念の自明性はどんな欺く神の力をも凌駕しており、それが懐疑に晒されるといったことは自己矛盾に等しい。たとえば、いま私がペテロの観念を持つとき、私とその観念を持っていること自体は、私の内的意識において確実であって疑いえない。それをも疑う懐疑論者がいるとするなら、それは自分の言っていることの意味を解しない「精神を全く欠いた自動機械」⁸²であることになる。先にも触れたように、真なる観念が真であることを示しているものは、その観念の想念的本質であり、その観念自体の自明性であった。真なる観念の特徴は、ウルフソンの指摘するように、それがその本質や定義からして内的必然性を持っていることであろう。それは、たとえば前提に結論が含まれ、その定義に三角形の諸性質が含まれているような自明な観念のことであろう⁸³。ところで、その真理性は結局のところ人間知性によって支えられていると言える。なぜなら、およそ観念とは静的な絵画ではなく知性認識(intelligere)の作用そのもののことであり、真なる観念や思惟は「知性の本性および力に依存している」⁸⁴からである。「真理とはすなわち知性(verum sive intellectus)」⁸⁵と言われるのは、この意味であろう。知性によって明晰に真と捉えられたものが必然的に真であることには一点の疑いの余地もない、という人間知性への絶大な確信がここにはある。この知的確信によって、欺く神は駆逐されるのである。デカルトの『精神指導の規則』がそうであったように、『知性改善

⁸¹ *Tractatus de intellectus emendatione*. §79, Gebhardt, II.p.30 同趣旨のことは、『デカルトの哲学原理』緒論(Gebhardt, I.pp.147-149)においても述べられている。ギャレットはこの議論を踏まえて、真なる観念は直接に内観できる性質であって、注意深く考察され考慮されている間は疑えないとしている。D.Garette, Truth and Ideas of Imagination in the Tractatus, in *Studia Spinozana*. vol.2 (1986) pp.68-72.

⁸² *Tractatus de intellectus emendatione*. §48, Gebhardt, II.p.18.

⁸³ H.Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. 1934. vol.II.p.104.

⁸⁴ *Tractatus de intellectus emendatione*. §71, Gebhardt. II.p.27.

⁸⁵ *ibid.* §68, Gebhardt. II.p.26.

論]はこうした主知主義ないし数学主義⁴¹の下に書かれていると言ってよい。人間知性による明証的な認識や数学的推論への厚い信頼の上に、神ぬきの認識論が展開されている。そこでは、デカルトの真理論のように神による真理の保証云々ということは全く問題になっておらず、神という言葉自体も第54節においてようやく出てくるのである。要するに、知性の認識に基づく「真なる観念」は、神その他の超越論的根拠づけを必要とすることなく、それ自身で自己完結的に真理の基準になっていると考えられているのである。

しかしスピノザの主知主義は、なお議論の余地を残していると思われる。デカルトが欺く神を出してきたのは、神の存在や本質がまだ分からない時点では、人間知性によって明晰判明に知られたものがなぜ絶対に疑いえないと言えるのか、それを基礎づける根拠が不明であるからであった。そもそも知性の認識がアプリオリに真であることが、何によって保証されるのか。『知性改善論』のスピノザは知性を前提にして議論をしているが、知性そのものの基礎づけということは全く問題にしていけないのである。言い換えれば、「真なる観念」は、十全なる観念や想念の本質というタームを用いて詳しく説明されているにしても、それが主観的表象の域を越えて客観的な真理に達していることが、どのようにして検証され保証されるかは依然として不明のままである。しかも、真なる観念それ自身が真理の基準であると言うとき、「真」という言葉が論点先取になっている恐れがある点も、曖昧であるとせざるを得ない。『知性改善論』のスピノザは、こうした問題を問うこと自体が不必要であり、ナンセンスだとするであろう(本稿7ページ、注2参照)。だが、それはあくまで主知主義の限界内での認識論的発想にすぎない。知性そのものの基礎づけという主題は、主知主義の前提を根本から問うことであって、認識論だけでなく存在論にも関わってくることであろう。ここに神による真理の究極的保証という問題が登場する余地がある。デカルトが『省察』において、『精神指導の規則』の枠を越えて形而上学を問題としたように、スピノザは『エチカ』において、『知性改善論』の主知主義を凌駕した形而上学を展開することになるのである。

4

そこで、「真なる観念」の背景に神を置いて考えてみる余地があることになる。真理と神との関わりという問題は、じつは『短論文』や『知性改善論』においてすでに見え隠れしていたことである。前者においては、神と真理とを同一視した「神は真理であり、真理は神そのものである」⁴²という表現がある。後者においては、しばしば「与えられた (datus) 真なる観念」とい

⁴¹ これはアルキエの言い方である。F.Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*. 1981. p.214.

⁴² *Korte Verhandeling*. II.15, Gebhardt. I.p.79. cf *ibid.* II.5, Gebhardt. I.p.63.

う言い方がなされ、神が真なる観念を知性のうちに生得的に与えているとの解釈¹¹を許している。だが、真なる観念と神との緊密な内的連絡を最も明確に示しているのは、ほかならぬ『エチカ』である。

まず、『エチカ』における根本の命題として「すべて在るものは神のうちに在り、神なしには何もかも在りえずまた考えられもしない」(Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.)¹²という万有在神論がある。「真なる観念」もむろん在るものであるから、必然的にそれは神のうちに在り、神なしには在りえないことになる。そこで「あらゆる観念は神のうちに在り、神に關係させられるかぎり真であり十全である」¹³とも言われる。およそ観念なるものが在り、考えられることの存在論的および認識論的な根拠として、神の存在が前提されているのである。この意味で、真なる観念といえどもそれ自体で独立した自己完結的なものでは決してなく、神に大きく依存したものと言えよう。

では、「真なる観念」と神とはどのように関係しているのか。『エチカ』第二部において、もう少し詳しく考えてみよう。定理43は、「真なる観念を持つものは、同時に自分が真なる観念をもっていることを知り、その真理について疑うことはできない」と述べている。疑いえない理由として、ここではその観念の自明性ではなく、人間のもつ真なる観念にいわば神が浸透して来ていることが挙げられている。注意すべき命題が二つある。第一に「われわれのなかにある真なる観念は、神のなかで、つまり人間精神によって説明されるかぎり神のなかで、十全な観念である」¹⁴。真なる観念は、ひとり人間においてあるだけでなく、それは同時に神においても十全な観念になっている。スピノザが少し前で「われわれのなかで絶対的あるいは十全で完全なすべての観念は真である」¹⁵と言うとき、それは神と観念との関係を語っていると読める。真なる観念は神と人間とが相互乗り入れしている場の如きであって、それを人間と神とが共有しているのである。なぜそう言えるか。次の第二の命題はその説明になっていると思われる、「われわれの精神は、ものを真に知覚するかぎりにおいて、神の無限知性の一部であり、したがってまた必然的に精神の明晰判明な観念は、神の観念と同じように真である」¹⁶。人間精神が神の無限知性の一部をなすということ自体は、すでに定理11の系で示されているが、ここでは「人

¹¹ もっともこれについては異論もある。コイレなどは、真の観念は与えられるものではなく知性自身によって産出されるものだとし、「与えられた」を単に「在る」と訳している(A.Koyré, *Traité de la réforme de l'entendement*. notes. p.103)。しかし、われわれはテキスト通りに読んでおく。

¹² *Ethica*. I.Prop.15, Gebhardt. II.p.56.

¹³ *Ethica*. II.Prop.36. Dem., Gebhardt. II.p.118.

¹⁴ *Ethica*. II.Prop.43. Dem., Gebhardt. II.p.123.

¹⁵ *Ethica*. II.Prop.34, Gebhardt. II.p.116 ピアズッティなどはこの命題に、神による真なる観念の究極的基礎づけを見ている。F.Biasutti, *Truth and Certainty in Spinoza's Epistemology*, in *Studia Spinozana*. vol.2 (1986) p.120.

¹⁶ *Ethica*. II.Prop.43. Schol., Gebhardt. II.p.125.

間があるものを知覚することは、人間精神を構成する神がそのものの観念をもつことにほかならない⁴¹と付言されている。人間の知性認識の場面に神の知性が入って来ているのである。人間が真なる観念をもつとき、神はその背景になっているというよりも、神の無限知性とその内に表現されているのである。そして人間がそうした観念をもつことは、単に認識論的に可能な仮説ではなく、精神と神の本性からして存在論的に必然的なことである⁴²。この意味で、明晰判明に認識された観念は直ちに真なのである。

真なる観念と神とのこうした超越論的關係は、ここでいきなり出されたものではない。それは『エチカ』第一部以来展開されてきた、実体(神)と様態(たとえば人間精神)に関する存在論的・認識論的議論を踏まえている。すなわち、属性や様態がその上位概念たる実体に必然的に含まれるように、この世界にあるものはすべて神を内在的原因として、神の本性の必然性から無限に多くの仕方でも産出されたもの(様態)である。世界(様態)とは、神の本性が一定の仕方でも「表現」(exprimere)され⁴³、展開されたものであるとも言える。ところで、思惟は神の属性であるから、神は思惟のあらゆる変様の観念を、つまり人間精神の観念をもっている⁴⁴。それゆえ、人間精神が認識するものをすべて神は同時に認識しており、人間のもつ真なる観念を神もまた有するのである。これを逆に言えば、人間知性は有限ではありながら神の無限知性を分有し、人間のもつ観念にある意味で神が入って来ていることになる。たとえば、われわれがものを考えるとき、神もまたわれわれにおいてものを考えているということになろうか。ともかく真なる観念の基礎には、このように神を根本原理とした形而上学が据えられている。それゆえスピノザは、真なる観念はそれ自身で真理の絶対的基準である、と胸を張って主張してきたのであろう⁴⁵。

以上のようにスピノザの場合でも、真理の基準には究極的に神が要求されていると思われる。ではスピノザの真理論は、結局のところデカルトのそれと同じ構造をもつとすべきであろうか。否、スピノザは多くの点でデカルトの問題意識を継承してはいても、形而上学における神の位

⁴¹ *Ethica*. II.Prop.11. Coroll., Gebhardt. II.pp.94-95.

⁴² M.Gueroult, *Spinoza*. II.1970. p.403 による。ゲルーは、真なる観念が『知性改善論』では認識論的(gnoséologique)なレベルで論じられたのに対して、『エチカ』では存在論的(ontologique)なレベルで論じられていることに注意している。

⁴³ *Ethica*. I.Prop.25. Coroll., Gebhardt. II.p.68, Prop.36. Dem., Gebhardt. II.77. 「表現」概念の多様性と重要性については、G.Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*. 1968. pp.9-18に簡単なスケッチがなされている。

⁴⁴ *Ethica*. II.Prop.20, Gebhardt. II.p.108.

⁴⁵ この点で、アルキエの次の解釈は傾聴に値すると思われる。「真なるものがそれ自身の標識であるのは、神がわれわれにおいて考えているからである。神の思惟と人間の思惟との同一性のみが、後者が合理的である場合、われわれの精神が真なるものを構築することを説明し、自分の精神に相談するだけで確実性に達することを説明する」(F.Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*. 1981. p.215)。

置づけが根本的に違うと思われる。デカルトの場合は、われわれの認識が真であることの「保証」として、誠実なる神を求めた。神は有限なわれわれから超越しており、いわば外からわれわれの認識を支えるという構造になっている（ここで筆者は内・外という区別を厳密に考えているのではなく、比喩的に理解している）。神はその誠実さを以てわれわれの真理の保証人になっているが、われわれとは本質的に異質な存在である。ところがスピノザの場合は、神は真理を外からサポートするといった性質のものではない。神はわれわれの外に超越しているのではなく、すでに内在している。われわれの内において、有限なわれわれが真理を認識するとき、オーバーラップしてきている。つまり無限な神の知性は同時に真理を認識しており、われわれもまた神を十全に認識しているのである⁵¹。スピノザの神はわれわれ人間と異質なものではない。それゆえ、スピノザにおいて真理基準の神による基礎づけも、デカルトの場合のように神の誠実という外的手段に訴えることによってなされるのではなく、発生論的(génétiqument)になされる。つまり観念や精神の本性と同時に、神の永遠な本性の必然性によってなされているのである⁵²。ゲルーはまた、同じ問題を観念の実在性(想念的本質)という角度から論じ、有限な観念は、それが有する実在性の内容が神の無限な内容に対応しているが故に、真理として基礎づけられる。かくしてスピノザは真理を「真なる観念」へと内在化させた⁵³、としている。この議論はデカルトとスピノザにおける神の役割の違いを、観念の内容のレベルにまで踏み込んで解き明かしたものと読める。ともあれ以上の考察から、スピノザにおいて真理基準(真なる観念)がそれ自身で真理の指標たりえているは、デカルトの神とは異なる仕方、神によって基礎づけられていたからであると結論できよう。

最後に、このように神を背景とした十七世紀合理主義の真理論をどう受けとめるべきかを考えて、本稿の結びとする。デカルトにせよスピノザにせよ、かれらは真理の絶対的基準というものがあると考え、それを超越論的に基礎づけようとして神を要求した。それは真理を徹底して論理的に考えたことの結果であって、パスカルのように真理を信仰に委ねる⁵⁴ことではない。

⁵¹ 「人間精神は、神の永遠・無限の本質についての十全な認識をもっている」(*Ethica*. II.Prop.47, Gebhardt. II.p.128)。この認識から第三種認識が形成できることになる。

⁵² 発生論的というこの見方はM.Gueroult, *Spinoza*. II.p.398による。

⁵³ ゲルーの議論は、次のように要約できよう。すなわち、デカルトにおいては有限なものの観念はたとえ真であっても、その内容はどこまでも有限であって無限な観念の内容とは比較にならない。それゆえ有限な観念の真理性は、その実在性の内容からしては不完全にしか基礎づけられない。そこでその真理性の保証を外に求め、無限な内容をもつ神に求めなければならなかった。しかしスピノザにおいては、すべて真なる観念は、有限な本性の観念であれ神の観念であれ、同様に無限な内容をもっている。そこで、観念の真理性はその観念に固有の実在性の内容において完全に基礎づけられる。その内容の肯定は、実在性の無限な内容に対応しているからである(M.Gueroult, *La définition de la vérité chez Descartes et chez Spinoza*, in *Etudes sur Descartes, Spinoza et Leibniz*. 1970. p.62)。

⁵⁴ L.Brunschvicg(éd.), *Pensées de Pascal*. Nr.434.

だが、真理の絶対的基準なるものは存在せず、基礎づけ主義は超越論的哲学の悪弊であるとする見方もあるであろう。たしかに、日常の言語行為のなかで真理を経験論的に捉え直し、真理の条件や意味をプラグマティックに考えて行った方が、ある意味で生産的な真理論になるかもしれない。スピノザの議論を、J.L.オースチンの言語行為論の先駆として理解しようとする解釈⁴¹もあるほどである。しかしスピノザの真理論は、人間理性によって真理基準を突き詰めてゆくと、結局どのように考えざるをえないかを示してくれていると思われる。すなわち、相対主義に陥ることを避け、人間の認識を認識論的にも存在論的にも確かなものとして根本的に基礎づけようとする、どうしても超越論的な原理（たとえば神）が必要になってくることを教えている。基礎づけ主義の是非は別として、これは人間の認識の構造を示す一つの典型的かつ理想的な例になっている。もっとも、スピノザの真理論が完璧なものであるというのではない。観念という言葉は諸家も指摘するように多義的でやや曖昧であり、その他のタームについても意味論的分析を要するものが多々あるであろう。しかしそれにもかかわらずスピノザの思想は、想念の本質、対応と整合、知性、有限と無限など、多くの哲学的議論を豊かに擁しており、全体として旗色鮮明な一つの真理論の主張となっていると思われる。

⁴¹ J.J.McIntosh, *Spinoza's Epistemological Views*. 1972, cited by Parkinson in his "Truth Is Its Own Standard": Aspects of Spinoza's Theory of Truth, in Shahan and Biro (ed.), *Spinoza: New Perspectives*. 1978. pp.42-43.

(付記) この注において明示したもの以外に、参考とした文献を挙げておく。

井上庄七「スピノザにおける十全な観念」(『近世哲学史論集』朝日出版社1989)

Harold H.Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*. 1940

桂寿一『スピノザの哲学』(第3章) 東京大学出版会 1956

Thomas C.Mark, *Spinoza's Theory of Truth*. 1972

森啓「哲学史的にみたスピノザの「真の観念」」(『聖トマス学院論叢』聖トマス学院 1977)

G.H.R.Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*. 1953

竹内良知「スピノザ研究序説」(『スピノザの方法について』第三文明社 1979)